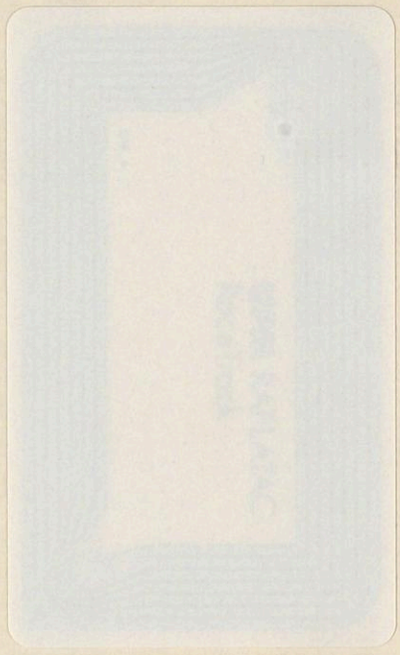


N11< 23226263 021

UB Tübingen

R. Schaffhauser
Buchbinderei
796 Biberach/R.
KrummerWeg 34

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1 · 29. Jahrgang · Januar 1975

M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1

29. Jahrgang
Januar 1975

Verkannte Sittlichkeit?

Vorgänge
Die neuesten Auseinandersetzungen um die Reform des Abtreibungsstrafrechts
Ökumenische Konvergenzen im Heiligen Jahr

Interview
Österreichs Kirche im Konflikt mit den Sozialisten. Ein Gespräch mit Bundeskanzler Bruno Kreisky

Dokumente
Erklärung der Glaubenskongregation über den vorsätzlichen Abort
Hirtenbrief der Bischöfe der DDR über Erziehung und Bildung

Theologie
Der Teufelsglaube und die Wirklichkeit des Bösen (Philipp Kaiser)

Ethik
Erich Fromms Anatomie der Destruktivität (Alfons Auer)

Synode
Sechste Vollversammlung in Würzburg

KB 190.4°

Inhalt

1 Verkannte Sittlichkeit? (D. A. Seeber)

Kirchliche Vorgänge

4 Die jüngsten Vorgänge im Bereich des Abtreibungsstrafrechts
7 Ökumenische Konvergenzen zum Heiligen Jahr
9 Krise in der evangelischen Kirche Berlins
11 Albanien und China werfen Moskau „Religionsfreundlichkeit" vor

Interview

13 Österreichs Kirche in Konflikt mit den Sozialisten. Ein Gespräch mit dem österreichischen Bundeskanzler Bruno Kreisky

Dokumentation

18 Abtreibung, Sittengesetz und Strafrecht. Die Erklärung der Glaubenskongregation zum vorsätzlichen Abort
23 Gegen die Diskriminierung der Christen im Bildungs- und Erziehungswesen. Ein Hirtenwort der katholischen Bischöfe in der DDR

Länderbericht

26 Widerstand der Katholiken in Südvietnam (Norbert Sommer)

Ökumenische Perspektiven

29 Zehn Jahre Ökumenismusdekret. Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Bemühungen 1964—1974 (Günther Gassmann)

Themen und Meinungen im Blickpunkt

32 „Anatomie der menschlichen Destruktivität". Zum neuesten Buch von Erich Fromm (Alfons Auer)
36 Der Teufel und die Wirklichkeit des Bösen. Anmerkungen zu Herbert Haags „Teufelsglaube" (Philipp Kaiser)

Sonderberichterstattung Synode

38 Die sechste Vollversammlung in Würzburg

46 **Bücher**

Fritz Buri / Jan M. Lochmann / Heinrich Ott: Dogmatik im Dialog. Band 2 (Theologie — Offenbarung — Gotteserkenntnis); Peter J. Etges: Kritik der analytischen Theologie. Die Sprache als Problem der Theologie und einige neue Interpretationen der religiösen Sprache; Gerhard Oberhammer (Hrsg.): Offenbarung — geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien; Erwin Bischofberger u. a.: Experiment einer Wohlfahrtsgesellschaft. Das Modell Schweden

48 **Kurzinformationen**

FDP — Alternative oder Ausweichlerpartei? — Katholische Kritik an den Reformplänen zum Ehe- und Familienrecht — Evangelische Christen in der ČSSR unter dem Druck der Kommunisten — Die letzte Vollversammlung der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten — Christenverfolgung in Tschad? — Sorgen um die politische Entwicklung in Rhodesien

51 **Zeitschriftenschau**

52 **Personen und Ereignisse**

Verlag: Herder KG, Freiburg i. Br.

Schriftleitung:

David A. Seeber (Chefredakteur)
Norbert Sommer

Ständige Mitarbeiter:

Rudolf Lewandowski (Paris)
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 8.— DM, im Abonnement 7.50 DM (für Studenten 6.90 DM) zuzüglich Versandspesen; Österreich: Einzelheft 52.80 S, im Abonnement 49.50 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.

Freiburger Graphische Betriebe
Bestellnummer 000 14.

HERDER KORRESPONDENZ

29. Jahrgang 1975

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Kb 190.4°

Inhaltsverzeichnis des 29. Jahrgangs

Leitartikel

Verkannte Sittlichkeit 1– 4
Strapazierte Tendenzwende 53– 55
Kirche zwischen Streß und Hoffnung 105–108
Terrorismus und Kinderstube 157–160
Nicht über den Tag hinaus? 209–212
Der 8. Mai, eine vertane Chance? 261–264
Der Papst und die Politik 313–319
Ist Europa gefährdet? 373–376
Emanzipation wohin? 425–428
Herausgefordertes Christentum 485–488
Die Ökumene braucht neue Strukturen 537–539
Zehn Jahre danach 589–592

Vorgänge

Die jüngsten Vorgänge im Bereich des Abtreibungsstrafrechts 4– 7
Ökumenische Konvergenzen zum Heiligen Jahr . . . 7– 9
Krise in der evangelischen Kirche Berlins 9– 11
Albanien und China werfen Moskau „Religionsfeindlichkeit" vor 11– 13
Kirchliche Veränderungen in Ungarn 56– 58
Umfragen zur Religiosität der Briten 58– 59
Schwelende Konflikte in Spanien 60– 62
Diskussion um Sterbehilfe und Euthanasie in der Schweiz 108–110
Wird die Leuenberger Konkordie zu einem lutherischen Dauerproblem? 110–113
Zugespitzte Lage der Kirche in der ČSSR 160–163
Diskussion über Staat und Kirche in der Schweiz 163–166
Amerikanische Thesen über Theologie und modernes Denken 166–168
Der christlich-islamische Dialog zwischen Tagespolitik und Religionsgespräch 168–171
Reform der kirchlichen Bücherzensur 213–215
Protestantischer Protest gegen Diskriminierung der Christen in der DDR 215–217
Ungewisse Zukunft der Kirche in Kambodscha und Vietnam 217–219
Die evangelische Kirche und ihre Radikalen 265–267
Kirche dämpft nationalistische Emotionen in Kärnten . 267–269
Konsens zwischen Alt-Katholiken und katholischer Kirche 269–271
Das Charismatikertreffen in Rom 319–321
Verständigungsversuche in Nordirland 321–323
Katholiken Kambodschas und Südvietnams unter neuen Bedingungen 323–326
Eine Orientierungshilfe des Einheitssekretariates für die ökumenische Arbeit 376–379
Christlicher Glaube und Dämonenlehre 379–381
Die Mediendienstleistungsgesellschaft der deutschen Bischöfe 381–384
„Christen und Juden" – Eine Studie der EKD 384–386
Entkirchlichung in der Großstadt: Münchner Statistik 1974 428–430
Anglikanisches Dilemma: Priesterweihe von Frauen? . . 430–432
Portugals Kirche zur politischen Entwicklung des Landes 432–434
Die Kirche drängt auf Wahrung der Menschenrechte . . 488–490
Geht die CAJ auf marxistischen Kurs? 491–493
Probleme der katholischen Schulen in der Schweiz . . 493–495
Organisationsreform in der Deutschen Bischofskonferenz 540–543
Die EKD zur Reform des öffentlichen Dienstes . . . 543–544
Afrikanisches Bischofssymposion in Rom 545–547
Verstärkter Druck auf die Kirche in Südvietnam und Laos 547–549
Stagnation im Zentralkomitee der deutschen Katholiken 592–595
Die Tagung der EKD-Synode in Freiburg 595–598
Das Symposium der europäischen Bischofskonferenzen in Rom 598–600

Gesellschaftliche und politische Entwicklungen

Die Krise nach der Energiekrise. Entwicklungshilfe unter veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen 62– 65
Die Verpflichtung des Staates zum Schutz des Ungeborenen. Zum „Abtreibungsurteil" des Bundesverfassungsgerichtes (Rudolf Schmitt) 171–176
Ehescheidungen seit 1950. Daten und Interpretationen auf der Basis des geltenden Rechts (Hermann Schubnell) 272–278
Parallelen und Unterschiede. Reform der Ehescheidung in Frankreich (Rudolf Lewandowski) 326–329
Religion als Streitobjekt amerikanischer Verfassungshüter. Zum Rollenverständnis und Praxis des Obersten Gerichtshofes der USA (Norbert Sommer) . . 386–391
Soziale Marktwirtschaft im Weltmaßstab? Diskussion über die entwicklungspolitischen Leitlinien der CDU (Norbert Sommer) 495–499
Wird sich die ideologische Polarisierung verschärfen? Österreich nach den Nationalratswahlen (Fritz Csoklich) 549–552

Das Interview

Österreichs Kirche in Konflikt mit den Sozialisten. Ein Gespräch mit dem österreichischen Bundeskanzler Bruno Kreisky 13– 17
Perspektiven und Probleme im aktuellen Verhältnis der Kirche zu den Parteien, zum Staat und zur Gesellschaft in der Bundesrepublik 113
– Bei Komplementarität der Aufgaben Offenheit gesucht. Ein Interview mit Willy Brandt 114–121
– Unabhängig, aber partnerschaftlich kooperieren. Ein Interview mit Helmut Kohl 122–130
– Respektierung der Gewissensfreiheit für den verantwortlich Handelnden. Fragen an Franz Josef Strauß 130–136
– Rechtsposition der Kirche – keine Wertfrage? Fragen an den Fraktionsvorsitzenden der F.D.P. Wolfgang Mischnick 137–140
Staat und Kirche als Partner in der Entwicklungspolitik. Ein Interview mit Bundesminister Egon Bahr . . . 176–181
Mitverantwortung in der Kirche. Ein Gespräch mit Staatssekretärin Hanna Renate Laurien 219–226
Scheidungsreform – oder Schädigung der Ehe durch das Recht? Ein Gespräch mit Bundesjustizminister Vogel 278–287
Die Rassenfrage in Südafrika. Ein Gespräch mit mit Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenz . . 330–334
Kirche und Sexualität: ein Dauerkonflikt. Ein Gespräch mit Professor Paul Matussek 392–399
Verkürzen die Religionsbücher den Glauben? Ein Gespräch mit Günther Weber 434–441
Die Chance der Mission heute. Ein Gespräch mit MISSIO-Generalsekretär Karl R. Höller 500–509
Caritas, ein Weltdienst der Kirche. Ein Gespräch mit Prälat Georg Hüssler 607–614

Dokumentation

Abtreibung, Sittengesetz und Strafrecht. Die Erklärung der Glaubenskongregation zum vorsätzlichen Abort 18– 23
Gegen die Diskriminierung der Christen im Bildungs- und Erziehungswesen. Ein Hirtenwort der katholischen Bischöfe in der DDR 23– 25
Christen und Juden. Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra Aetate", Art. 4 . . . . . 65– 68
Der Abschluß des Lehrverfahrens gegen Hans Küng . . 181–185
Ehe, Sexualität und Geschiedene – die heißen Eisen der Synode. Synodenbeiträge im Wortlaut 294–300
Das Lebensrecht des Menschen und die Euthanasie. Eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz 335–337
Über die christliche Freude. Das apostolische Schreiben „Gaudete in Domino" 337–346
Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 399–409
Empfehlungen zur Bildungspolitik. Eine Stellungnahme des Kommissariats der deutschen Bischöfe 409–412
Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschlußtext der Gemeinsamen Synode 442–452
Portugals Revolution in den Augen der Bischöfe . . . 509–513
Bildungspolitik und Vorschulerziehung. Eine Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Verantwortung der Kirche im Kindergartenbereich 513–514
Das Christusbekenntnis von Nizäa. Eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz 558–560
Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Ein Beschluß der Gemeinsamen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 614–623

Zeitberichte

Lebenswille trotz Verfolgung und Schikane. Zur gegenwärtigen Lage der christlichen Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion 189–192
In Ängsten – und siehe, wir leben. Der 16. Deutsche Evangelische Kirchentag in Frankfurt (Hans Georg Koch) 361–366
Lateinamerika: Menschenrechte außer Kraft? (Gabriele Baums) 623–629

Diskussion und Kontroverse

Die neuerliche Auseinandersetzung um das Abtreibungsstrafrecht in der Bundesrepublik 552
– Indikationenentwurf der Koalitionsfraktionen. Der Wortlaut des fünfzehnten Strafrechtsänderungsgesetzes 553–555
– Fristenregelung durch die Hintertür. Eine Stellungnahme von Benno Erhard MdB 555–557

Länderberichte

Widerstand der Katholiken in Südvietnam (Norbert Sommer) 26– 29
Indonesien nach 25 Jahren Souveränität. Asiatische Alternative oder abschreckendes Beispiel (Norbert Sommer) 68– 74
Staatsallmacht im Gewande afrikanischer Authentizität. Zur Drosselung der Kirche durch das Mobutu-Regime in Zaïre 141–146
Befreiung auf Befehl. Peru unter der Militärregierung Valesco (Hildegard Lüning) 196–201
Taiwans Überleben auf Zeit. Wirtschaftliche Rückschläge, politische Enthaltsamkeit und religiöse Neuansätze auf Formosa (Norbert Sommer) 234–239
Wandel, aber kein Verfall. Eine Bestandsaufnahme der katholischen Kirche der USA anläßlich der 200-Jahr-Feier (Norbert Sommer) 300–306
Indien in der Krise. Ende einer Demokratie von oben (Norbert Sommer) 467–472
Durch Zugzwang ins Chaos? Portugal nach dem Staatsstreich (II) (Karl-Josef Schollmeyer) 560–569
Kenia: Strahlende Fassade – ernüchternde Realität. Die politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Gastgeberlandes der 5. Vollversammlung des ÖRK (Norbert Sommer) 569–575
Politische Interessengegensätze im konfessionellen Gewande. Der weiterschwelende Bürgerkrieg im Libanon (Heinz Gstrein) 629–632

Kirchliche Zeitfragen

Reform des Priesterberufs? Zu den Auswertungsversuchen der Priesterumfragen im deutschen Sprachraum (Paul M. Zulehner) 88– 95
Priesterstatistik – eine Lebensfrage der Gemeinden. Gibt es Ansätze zu einer positiven Wende? (Karl Forster) . 226–234
Zwischen Umbruch und Selbstbesinnung. Die Orden im gegenwärtigen Wandel von Kirche und Gesellschaft (Peter Lippert) 346–353
Zwischen Charisma und Bewährung. Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften der Gegenwart (Gerhard Eberts) 353–360
Die Jesuiten, der Papst und die Gesamtkirche. Zur 32. Generalkongregation des Ordens (Emerich Coreth) . 472–477
Reform zwischen Utopie und Getto. Über die neuere Diskussion zum Thema Gemeindekirche (Karl-Ernst Apfelbacher) 515–522
Zwischen Rassismus und Authentizität. Wege und Umwege „Afrikanischer Theologie" (Dagmar Plum) . . 577–581

Theologisch-philosophische Zeitfragen

Bedarf der Christ des Alten Testaments? Der Ausfall des Alten Testaments im gegenwärtigen kirchlichen Bewußtsein (Meinrad Limbeck) 77– 84
Theologie und Metapher. Zur Wiederentdeckung eines sprachlichen Urphänomens (Hans Georg Koch) . . . 85– 88
Kreuzestod und Kreuzestheologie. Interpretationsversuche und Verstehenshilfen (Hans Georg Koch) . . . 147–152
Rationales Denken und Transzendenz. Zu einem philosophischen Seminar der Katholischen Akademie in Bayern (Hans Georg Koch) 185–188
Neue Wege in der Christologie? Zu einigen christologischen Neuerscheinungen (Hans Georg Koch) . . . 412–418
Ein neues Konzept des Religionsunterrichtes? (Josef Wohlmuth) 461–467

Themen und Meinungen im Blickpunkt

„Anatomie der menschlichen Destruktivität". Zum neuesten Buch von Erich Fromm (Alfons Auer) 32– 35
Der Teufel und die Wirklichkeit des Bösen. Anmerkungen zu Herbert Haags „Teufelsglaube" (Philipp Kaiser) 36– 38
Differenz von Seins- und Gotteserfahrung. Zur neuesten Publikation über Heideggers Verhältnis zur Theologie (Walter Strolz) 96– 98
Ein Konzept, aber noch keine Praxis. Zum Synoden-Arbeitspapier über das katechetische Wirken der Kirche (Rudolf Ruppert) 243–247
Wendepunkt in der holländischen Theologie? Zum neuesten Buch von Edward Schillebeeckx (Nicolaas Greitemann) 306–309
Hilfe zu verantwortlicher christlicher Lebenspraxis. Zum Evangelischen Erwachsenenkatechismus deutscher Lutheraner (Franz Wolfinger) 526–529
Gewissenskonflikte und Frustration im sozial-medizinischen Dienst? Probleme des katholischen Krankenhauses nach dem Karlsruher Urteil zur Reform des Paragraphen 218 (Johannes Hirschmann) 633–636

Ökumenische Perspektiven

Zehn Jahre Ökumenismusdekret. Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Bemühungen 1964–1974 (Günther Gassmann) 29– 31

Tagungsberichte

Christus – Gott in der Zeit. Zur jüngsten Tagung deutschsprachiger Dogmatiker (Gerbert Brunner) . . 75– 77
Der Tod Jesu im Neuen Testament. Zur diesjährigen Tagung der katholischen Neutestamentler (Karl Kertelge) 240–243
Religion im sozialen Wandel. Zur 13. Internationalen Konferenz für Religionssoziologie 522–525

Sonderberichterstattung Synode

Die sechste Vollversammlung in Würzburg 38– 46
Intensive Arbeit der Synoden in der Schweiz 193–196
Vor der siebten Vollversammlung der Synode 248–253
Die siebte Vollversammlung in Würzburg 287–293

Forum

Bedarf der Christ des Alten Testaments? (Josef Ratzinger) 253–254
Bedarf der Christ des Alten Testaments? (Meinrad Limbeck) 366–367
Das Charismatikertreffen in Rom (Heribert Mühlen) . . 419–420
Einkommensteuerreform und Kirchensteuer. Die Auswirkungen des Einkommensteuergesetzes 1974 auf die kirchliche Finanzlage (Daniel Koths) 529–532

Soziographische Beilage

Bevölkerungsentwicklung, Bildungspolitik und Numerus clausus (Fritz Joachim Weiß) 453–460

Kurzinformationen

FDP-Alternative oder Ausweichlerpartei? 48– 49
Katholische Kritik an den Reformplänen zum Ehe- und Familienrecht 49
Evangelische Christen in der ČSSR unter dem Druck der Kommunisten 49
Die letzte Vollversammlung der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten 49– 50
Christenverfolgung in Tschad? 50
Sorgen um die politische Entwicklung in Rhodesien . . 50
Protestantisch-katholische Gespräche über die Theologie der Ehe 99
Errichtung der katholischen Hierarchie im Sudan . . 99
Beeinträchtigung des kirchlichen Lebens in Südafrika . 99–100
Tagung der Friedenspriester in der Tschechoslowakei . 100
Kriegsrecht und Kirche auf den Philippinen 100
Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 152–153
Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur neuen Bußordnung 153
Öffentliche Auseinandersetzung über die Reform des Abtreibungsstrafrechts in Italien 153–154
Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 201–202
Erklärung der Bischöfe von Nordrhein-Westfalen zu den Landtagswahlen 202
Schweizer Nationalrat zur Neuordnung der Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs 202
20. Konferenz lutherischer und römisch-katholischer Theologen in den USA 202–203
Rhodesienerklärung des Weltkirchenrates 203
Geheimkontakte zwischen Vatikan und Nordvietnam? 203
Erstes Treffen chinesischer und koreanischer Religionsführer 203–204
Die 5. Session der Pastoralsynode in der DDR 254–255
Die Frühjahrsvollversammlung der österreichischen Bischofskonferenz 255
Bischöfliche Kritik an der innenpolitischen Lage Italiens 255–256
Vertreter des Lutherischen und Reformierten Weltbundes diskutierten die Frage eines „Universalen Konzils“ 256
„Daressalam-Erklärung“ über die Zukunft Rhodesiens und Südafrikas 256–257
Papst Paul VI. zur sozialen Stellung der Frau 310
Erster Gottesdienst nichtkatholischer Priester seit der Reformation im Vatikan 310
Rücknahme der Approbation für die Priesterbruderschaft Heiliger Pius X. 310–311
Aufruf der katholischen Bischöfe Südvietnams zur nationalen Versöhnung 311
Neue Auseinandersetzungen zwischen den christlichen Kirchen und der Regierung in Südkorea 311–312
Erzbischof Casaroli in der DDR 367–368
Pietistischer „Gemeindetag unter dem Wort“ 368
Die Erzbischöfe Portugals zu den innenpolitischen Vorgängen ihres Landes 368
Die französischen Bischöfe über menschliche Befreiung und christliches Heil 368–369
Streit um staatliche Zuwendungen für katholische Schulen in den USA 369
Nikodim und Gromyko beim Papst 420
Vatikanische Delegation bei der Weltkonferenz zum internationalen Jahr der Frau 420–421
Diskussion über die Neuordnung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs in der Schweiz 421
Spaltung der Evangelisch-lutherischen Kirche von Chile 421–422
Ein neuer Nuntius in Bonn 478
Der Vatikan auf der KSZE-Gipfelkonferenz in Helsinki 478
Kirchenstreit zwischen Rom und Athen 478–479
Widersprüchliche Meldungen über das Schicksal der katholischen Kirche in Moçambique 479
Kontrolle der Religionsgemeinschaften durch die Regierung in Indonesien 479–480
Ausweisung von Missionaren in Uganda 480
Zunahme von Konflikten zwischen Kirchenvertretern und Militärregierungen in Lateinamerika 480–481
Der Papst ermahnt zur häufigeren Beichte 532–533
Ökumenismusecho auf die „Orientierungshilfe“ des Einheitssekretariats 533
Kritik von Bischof Gijsen an der niederländischen Kirche 533–534
Anglikanisch-katholische Kommission berät über „Autorität in der Kirche“ 534
Gesamtamerikanischer Kongreß zur Theologie der Befreiung von Detroit 534–535
Der Fall Hermann 581–582
Letzte Generalsynode der VELKD 582
Internationaler Kongreß über Kreuzestheologie in Rom 582
Die Vorgänge um Weihbischof Iniesta von Madrid . . . 582–583
Abtreibungs- und Euthanasiestrafrecht im Schweizer Nationalrat 583–584
Versuche einer Verfassungsänderung zum Schutz des Ungeborenen in den USA 584
Apostolische Konstitution über die Vakanz des Apostolischen Stuhles und die Wahl des Römischen Papstes . 637
Römischer Kardinal über Unversöhnlichkeit zwischen Christentum und Kommunismus 637
Rahmenstatut für die Seelsorgeregionen im Bistum Basel 637–638
Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz 638
Verabschiedung eines neuen Religionsgesetzes durch den Obersten Sowjet 638
Diskussion über künstliche Lebensverlängerung in den USA 638–639
Neue Massenexekutionen und Christenverfolgung in Äquatorial-Guinea 639
Hirtenbrief des Erzbischofs von Saigon mit Bestandsaufnahme der Kirche in Südvietnam 639–640

Buchrezensionen

46 101 154 204 257 369 422 481 584

Zeitschriftenschau

51 102 155 206 258 371 423 482 535 586

Personen und Ereignisse

52 104 156 208 260 312
372 424 484 536 588 640

Länder

A

Äquatorial-Guinea 639
Afrika 545ff. 576ff.
- Afrikanisches Bischofssymposium über „Verkündigung für das Afrika von heute" 545ff.
- Afrikanische Theologie 576ff.

Albanien 11ff.
- Attacken gegen Sowjetunion wegen „Religionsfreundlichkeit" 11

Algerien 171

B

Bolivien 480 625f.
Brasilien 627f.
Bundesrepublik Deutschland 4f. 7f. 9ff. 38ff. 62ff. 88ff. 111 157ff. 171ff. 176ff. 201f. 209ff. 219ff. 227ff. 243ff. 261ff. 265ff. 269ff. 272ff. 278ff. 287ff. 335f. 360ff. 381ff. 384ff. 399ff. 409ff. 428ff. 442ff. 453ff. 478 492 495ff. 500ff. 513ff. 526ff. 529ff. 541ff. 543ff. 552ff. 592ff. 595ff. 600ff. 614ff.
- Verhandlung über die Normenkontrollklage zur Neufassung des § 218 StGB 4
- EKD-Synode in Berlin 7f.
- Krise in der evangelischen Kirche Berlin 9ff.
- Sechste Vollversammlung der Gemeinsamen Synode in Würzburg 38ff.
- Diskussion über Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik 62ff.
- Auswertung der Priesterumfrage 88ff.
- Landessynode der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern und „Leuenberger Konkordie" 111
- Generalsynode der VELKD zur „Leuenberger Konkordie" 111f.
- Überlegungen zum Terrorismus 157ff.
- „Abtreibungsurteil" des Bundesverfassungsgerichts 171ff.
- Kirche und Staat als Partner in der Entwicklungshilfe 176ff.
- Vollversammlung des ZK der deutschen Katholiken 201f.
- Erklärung der NRW-Bischöfe zu den Landtagswahlen 202
- Endphase der Gemeinsamen Synode 209ff.
- Gespräch über Mitverantwortung in der Kirche
- Priesterstatistik 227ff.
- Synode über katechetisches Wirken der Kirche 243ff.
- Besinnung zum 8. Mai 261ff.
- Evangelische Kirche und ihre Radikalen 265
- Konsens zwischen Alt-Katholiken und katholischer Kirche 269ff.
- Ehescheidungen seit 1950 272ff.
- Scheidungsreform 278ff.
- Siebte Vollversammlung der Gemeinsamen Synode in Würzburg 287ff.
- Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Sterbehilfe und Euthanasie 335
- 16. Deutscher Evangelischer Kirchentag
- Gründung einer katholischen Medien-Dienstleistungs-Gesellschaft 381ff.
- EKD-Studie „Christen und Juden" 384ff.
- Synodenbeschluß über „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen" 399ff.
- Empfehlungen der Bischöfe zur Bildungspolitik 409ff.
- Münchner kirchliche Statistik 428
- Synodenvorlage „Schulischer Religionsunterricht" 442ff.
- Soziographische Beilage: Bevölkerungsentwicklung, Bildungspolitik, Numerus clausus 453ff.
- Neuer Apostolischer Nuntius 478
- Grundsatzpapier der deutschen CAJ 492f.
- Entwicklungspolitische Leitlinien der CDU 495ff.
- Gespräch mit dem Missio-Generalsekretär 500ff.
- Stellungnahme der Bischöfe zur Verantwortung der Kirche im Kindergarten-Bereich 513f.
- Evangelischer Erwachsenenkatechismus deutscher Lutheraner 526ff.
- Einkommensteuerreform und kirchliche Finanzlage 529ff.
- Organisationsreform der Deutschen Bischofskonferenz 540ff.
- EKD zur Reform des öffentlichen Dienstes 543ff.
- Auseinandersetzung um Abtreibungsstrafrecht 552ff.
- Vollversammlung des ZdK 592ff.
- EKD-Synode in Freiburg
- Filmszene und Jugendschutz 600ff.
- Synodenbeschluß über die Orden 614ff.

C

Chile 421 481 628f.
China (Republik) 203 235ff.
- unübersehbare Isolation 235ff.
- Auswirkungen der Verständigung USA-VR China 236
- Innen- und Wirtschaftspolitik vorrangig 236f.
- Kulturelle Erneuerungsbewegung und Religionsgemeinschaften 237
- Ringen der katholischen Kirche um neuen Weg 237ff.

China (Volksrepublik) 105 181
- als Modell für Entwicklungshilfe 181

D

Deutsche Demokratische Republik 23ff. 215ff. 254f. 367
- Hirtenbrief der katholischen Bischöfe gegen die Benachteiligung und Behinderung der Christen in Schule, Erziehung und Ausbildung 23ff.
- Protestantischer Protest gegen Diskriminierung der Christen 215
- 5. Session der Pastoralsynode 254f.
- Besuch von Erzbischof Casaroli 367

E

England 58ff. 430ff.
- Umfragen zur Religiosität der Briten 58ff.
- Anglikaner zur Priesterweihe von Frauen 430ff.

Europa 112 373ff. 478 598ff. 611
- und die lutherischen Kirchen 112
- Gefährdung? 373ff.
- KSZE-Gipfelkonferenz in Helsinki 478
- Symposium der Bischofskonferenzen 598ff.

F

Frankreich 5f. 326ff. 368 375 638
- Verabschiedung der Fristenregelung 5f.
- Reform der Ehescheidung 326ff.
- zurückhaltende Stellungnahmen der Bischöfe zur Scheidungsreform 329
- Bischofsdokument über „die Befreiung des Menschen und das Heil Jesu Christi" 368

G

Großbritannien (siehe auch unter England, Schottland und Irland) 58ff. 430ff.
Griechenland 478

H

Holland (s. Niederlande)
Honduras 481 624f.

I

Indien 467ff. 503f.
- Ausnahmezustand und Vertrauensschwund für Indira Gandhi 467f.
- „Demokratie" als Streitobjekt 468f.
- chinesische Herausforderung 469
- „Neue Ordnung" gegen Zusammenbruch moralischer Autorität 469f.
- Reformansätze innerhalb der Kirchen 471f.

Indonesien 68ff. 479
- Religiöse Spannungen, fehlende Toleranz 68ff.
- Bedeutung des Islam 69ff.
- Pancasila und die „Neue Ordnung" 69f.
- Zusammenarbeit von Moslems und Christen bei Entwicklungsprojekten 70f.
- Mentalitäts- und Bewußtseinsänderung angestrebt 72f.
- Neubesinnung bei den Katholiken 73
- Regierungskontrolle der Religionsgemeinschaften befürchtet 479

Irland (Nord) 321ff.
- politische Gewalttätigkeit 321f.
- Hirtenbrief der Bischöfe 321f.
- ökumenische Bemühungen 322

Italien 153 255 262 374f. 525
- Auseinandersetzung um Reform des Abtreibungsstrafrechts 153f.
- Dokument der Bischofskonferenz über „Die Freiheit im sozialen Leben" 255
- Parteien 374f.

J

Jugoslawien 268

K

Kambodscha 217ff. 323f. 506
- Statistische Daten über die Kirche 217f.
- Rassenhaß 217
- Ausweisung aller Ausländer 323
- agrarkommunistische Gesellschaft 324

Kenia 569ff.
- überragende Rolle Kenyattas 569
- wirtschaftlicher Aufschwung und verhinderte Landreform 570f.
- Ausrichtung des Marktes auf westliche Industrieländer 571
- Stammesfehden und politische Morde 572

Vielfalt und Aufspaltung christlicher Religionsgemeinschaften 573ff.
Korea (Süd) 203 311

L

Laos 506 549
Lateinamerika 480f. 534 623ff.
- offene Konflikte zwischen Kirchen und Militärregierungen 480f.
- Menschenrechte bedroht 623ff.

Libanon 629ff.
- politische und wirtschaftliche Krise 630
- Ende des „religiösen Paktes?" 630
- Rolle der Palästinenser und Phalangen 631f.
- Versuche nationaler Versöhnung 632

M

Moçambique 479 611

N

Niederlande 306ff. 533

O

Österreich 5 13 88ff. 255 267 549ff.
- erste Phase des Volksbegehrens gegen Fristenregelung 5
- Katholische Kirche in Konflikt mit den Sozialisten 13ff.
- Auswertung der Priesterumfrage 88ff.
- Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz 255
- Minderheitenproblem in Kärnten 268f.
- nach den Nationalratswahlen 549ff.

P

Peru 196ff.
- am Rande des Bürgerkrieges 196
- Revolutionskonzept der Regierung 197f.
- vorrangige Ziele der Militärregierung 198
- Presse- und Bildungsreform 199f.
- Widerstand der Lehrer und der Kirche 200f.

Philippinen 100
Polen 105 524f. 597
Portugal 262 368 373f. 432ff. 509ff. 560ff.
- Stellungnahme der Bischöfe zu den innenpolitischen Vorgängen 368 432ff. 509ff.
- die Entwicklung seit April 1974 560ff.

R

Rhodesien 50 202 256
- Pessimistische Prognose für politische Entwicklung 50
- Ökumenischer Rat der Kirchen fordert Ende der Hinrichtungen 203

S

Schweiz 88ff. 108ff. 163ff. 202 421 493ff. 583 637
- Auswertung der Priesterumfrage 88ff.
- Diskussion um Sterbehilfe und Euthanasie 108ff.
- Diskussion über Staat und Kirche 163ff.
- Nationalrat lehnt Neuordnung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs ab 202
- Verabschiedung des Gesetzes über den Schutz der Schwangerschaft 421
- Probleme der katholischen Schulen 493ff.

Sowjetunion 11ff. 189ff. 420 638
- Verhältnis von Partei und Regierung zu den Kirchen, zur Religion 11ff.
- Angriffe aus Albanien und China wegen angeblicher „Religionsfreundlichkeit" 11ff.
- ideologische Situation in der Ukraine 12f.
- Kirchlicher Widerstand im Namen der Bürgerrechte 188f.
- Untergrundkirchen 190f..
- Jugendliche und Intellektuelle an Religion interessiert 191
- Katholischer Widerstand in Litauen 191f.
- sowjetischer Außenminister und russisch-orthodoxer Patriarch in Privataudienz beim Papst 420

Spanien 60ff. 375 522f. 582f.
- Verhandlungen zur Neufassung des Konkordats 60
- Gesetz über die politischen Meinungsverbände 60
- Aktionen und Verlautbarungen der Bischöfe 61

Sudan 99
Südafrika (Republik) 99 256f. 330ff.
- Beeinträchtigung des kirchlichen Lebens 99
- Gespräch über die Rassenfrage 331ff.

T

Taiwan (s. China[Republik])
Tschad 50
Tschechoslowakei 49 100 105 160ff.
- Evangelische Kirche unter starkem Druck 49
- Nachfolgeorganisation der Friedensbewegung („Pacem in Terris") von Behörden anerkannt 100
- Erster Kongreß der Priestervereinigung „Pacem in terris" 160
- Grundsätze der Kirchenpolitik 161f.
- Zunahme des innenpolitischen Drucks auf Kirche und Gesellschaft 161f.
- Verstärkung der atheistischen Propaganda 162f.

U

Uganda 480
Ungarn 56ff. 105
- Kirchliche Veränderungen 56ff.
- Verhältnis Staat–Kirche 56ff.

V

Vereinigte Staaten von Amerika 49 166ff. 202f. 300ff. 369 386ff. 431 584 638
- Herbstvollversammlung der Nationalen Bischofskonferenz 49
- Amerikanische Thesen über Theologie und modernes Denken 166ff.
- 20. Konferenz lutherischer und römisch-katholischer Theologen 202f.
- Verbreitete Resignation und Forderung nach Wandel 301
- Unsicherheit und Identitätskrise der katholischen Kirche 302ff.
- Umfrageergebnisse zur katholischen Kirche 304ff.
- innerkirchliche Polarisierung 305f.
- neues Schulurteil des Obersten Gerichts 369
- Rollenverständnis und Praxis des Obersten Gerichtshofes in Fragen der Religion 386ff.
- erneute Diskussion über Abtreibung

Vietnam (Nord) 203
- Geheimkontakte mit Vertretern des Vatikans 203

Vietnam (Süd) 26ff. 216ff. 311 323ff. 506 547ff. 639
- Widerstand der Katholiken 26ff. 218f.
- Rolle der „Dritten Kraft" 26 325
- Statistische Daten der katholischen Kirche 27
- Erscheinungsbild und Mängel der katholischen Kirche 28
- Bischöfe bleiben 218
- Aufruf der Bischöfe zu Versöhnung und Zusammenarbeit 310
- fehlende Richtlinien für Behandlung der Religionsgemeinschaften 324f.
- Ausweisung des Apostolischen Delegaten 324
- Äußerungen des Saigoner Erzbischofs und Repräsentanten der katholischen Protestbewegung 325f.
- Ausweisung der Missionare 547
- Eingriffe in kirchliches Leben 548f.

Z

Zaïre (Kongo-Kinshasa) 141ff.
- Drosselung der Kirche durch das Mobutu-Regime 141ff.
- Divergenzen im Episkopat 142f.
- Angriffe auf kirchliche Presse und katholische Jugend 142f.
- „Mobutismus" als neue Staatsreligion? 144

Sachregister

A

Abtreibung 18ff. 584
Abtreibungsstrafrecht 4ff. 14ff. 18ff. 118ff. 125ff. 153f. 171ff. 255 267 421 552ff. 583 594 633ff.
Afrikanisierung 8 106 140ff. 571f.
Afrikanische Theologie 8 576ff.
Aggression 32ff.
„Aktionsgemeinschaft Kirche und Gesellschaft" 265ff.
Altes Testament 36 75ff. 252ff. 366f.
- Ausfall des AT im gegenwärtigen kirchlichen Bewußtsein 77ff.
- in den lehramtlichen Verlautbarungen 78
- in der Liturgie 78
- im Unterricht 79f.
- in der theologischen Literatur 80f.
- Jesus und das AT
- Biblischer Gottesglauben 82f.
- Christliches Leben ohne AT? 83

Amnesty International 490
Amt (kirchliches) 8 270 591
Anglikanische Kirchengemeinschaft 30
„anonyme Christen" 40
Anthropologie 8 76 167
Arbeiter 42
Arbeiterpastoral 41f.
Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst (AG KED) 497ff.
Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden 542
Atheistische Erziehung 11ff. 190
Authentizität 106 140ff. 576ff.
Autorität in der Kirche 534 592

B

Baptisten 189ff.
Befreiung 39
Behaviorismus 33
Beichte 44 195 532
„Bekenntnisbewegungen" 368
Berliner Ordinarienkonferenz 23ff.
Bevölkerungswachstum 178f. 452ff.
Bewußtseinsbildung 499
Bildungspolitik 453ff. 513f.
Bildungsreform 55 202 409ff.
Bildungswesen 252 409ff.
Biophile Ethik 34f.
Bischof 598ff.
Böse, das 36ff.
„Brot für die Welt" 64f. 176ff.
Buddhismus 26ff.
Bußpraxis 3 532
Bußpastoral 3 44 153 195 532

C

Caritas 607ff.
Caritas Internationalis 607ff.
Charismatische Erneuerungsbewegung 319ff. 418f. 506 542f.
Christlich-Demokratische Union 122ff. 495ff.
Christliche Arbeiter-Jugend (CAJ) 491ff.
Christliche Erziehung 23ff.
Christliche Friedenskonferenz 189
Christliche Gewerkschaften 17 41
Christlich-Soziale Union 130ff.
Christologie 45f. 75ff. 148f. 306ff. 362f. 412ff. 526ff. 559ff.
- konfessionelle Differenzen 45f.
- Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen 75ff.
- Jesus und das AT 81f.
- Schillebeeckx: Jesus-Buch 306ff.
- auf dem 16. Deutschen Evangelischen Kirchentag 362f.
- Zu einigen christologischen Neuerscheinungen 412ff.
- im Evangelischen Erwachsenenkatechismus 527f.
- Christusbekenntnis von Nizäa 558ff.

CIDSE 608f.
„Communio" 31
„Confessio Augustana" 112
Cor unum 608ff.

D

Dämonenlehre 379ff.
Deutsche Bischofskonferenz 78 152f. 182 226 335ff. 381ff. 409ff. 513f. 540ff. 559ff.
- Frühjahrsvollversammlung 152f.
- Hirtenwort zur neuen Bußordnung 153
- Stellungnahme zum Abschluß des Lehrverfahrens gegen Hans Küng 182ff.
- Zusammenarbeit mit ZdK 226
- Erklärung über Sterbehilfe und Euthanasie 335ff.
- Gründung der Medien-Dienstleistungs-Gesellschaft 381ff.
- Empfehlungen zur Bildungspolitik 409ff.
- Stellungnahme zur „Verantwortung der Kirche im Kindergarten-Bereich" 513f.
- Organisationsreform 540ff.
- Erklärung zur Einführung des neuen Meßbuchs 542
- Erklärung zur 1650jährigen Wiederkehr der christologischen Definition von Nizäa 542 558ff.

Deutscher Evangelischer Kirchentag (16. in Frankfurt) 360ff. 384ff.
Destruktivität (menschliche) 32ff.
Diakonat (ständiger) 540
distanzierte Kirchlichkeit 519f.
Dogmatik 36ff. 413ff.
Dogmatismus 187
„Dritte Kirche" 40 314f. 485ff. 500ff.
Dritte Welt 62ff. 105ff. 158 314f.

E

Ehe 98 250 289f. 294ff. 304 393ff.
- Unauflöslichkeit 98 295ff. 398

Ehescheidung 49 73 272ff. 278ff. 326ff.
Ehe- und Familienrecht 49 201 202 255 278ff. 326ff. 593f.
Einkommensteuerreform 529ff.
Ekklesiologie 81f. 520ff.
Empfängnisverhütung 296ff. 304
Emanzipation 2 20 425ff.
Energiekrise 62ff.
Entwicklung 39 62ff. 69f. 495ff.
Entwicklungs- und Friedensarbeit (kirchliche) 39f. 176ff. 195 316f. 497ff.
Entwicklungshilfe 17 62ff. 126 176ff. 495ff. 501 608
Entwicklungsländer 105ff. 176ff.
Entwicklungspolitik 62ff. 176ff. 495ff.
Episkopalismus 592
Erziehung 2f.
Ethik 2f. 35 150
Eucharistiegemeinschaft 193 271
Euthanasie 108ff. 335ff. 639
„Evangelische Aktion Berlin" 10

Evangelikale 8 10 575
Evangelisation 39 500ff. 545ff.
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 7f. 9ff. 265ff. 360ff. 384ff. 543ff. 595ff.
– Synode in Berlin zum missionarischen Auftrag der Kirche heute 7f.
– Krise in Berlin 9ff.
– Kirche und ihre Radikalen 265ff.
– 16. Deutscher Evangelischer Kirchentag 360ff.
– Studie über „Christen und Juden" 384ff.
– Denkschrift zum öffentlichen Dienstrecht 543ff.
– EKD-Synode in Freiburg 595
Evangelischer Erwachsenenkatechismus deutscher Lutheraner 526ff.

F

Faith and Order 7 538
Familie 98 250 289f. 294ff.
Familienplanung 296ff.
Familienpolitik 593
FDP-Kirchenpapier 48 117ff. 122ff. 132f. 137ff.
Film 600ff.
Firmung 44
Freie Demokratische Partei 48 137ff. 499
„Freiheit für Wort und Dienst in der Kirche" (Komitee) 265ff.
Freizeit 542
Freude 320 337ff.
Fristenregelung (bei der Reform des Abtreibungsstrafrechts) 4ff. 118ff. 171ff. 201 202 267f. 555ff.

G

Gastarbeiter (Fremdarbeiter) 194
Gebet 195
Geburtenregelung (siehe auch Familienplanung und Empfängnisverhütung) 6 21 178f. 290 496
Gemeinde 227 250f. 290f. 515ff. 540ff.
Gemeindekirche 515ff.
Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 38ff. 78 209ff. 219ff. 227 243ff. 248ff. 287ff. 399ff. 442ff.
– Missionarischer Dienst 39f.
– Kirche und Arbeiterschaft 41f.
– Religionsunterricht 42f. 442ff.
– Sakramentenpastoral 44
– Orden 44f. 614ff.
– Ökumene 45f. 399ff.
– Beschlußtext über „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit"
– Mitverantwortung in der Kirche 219ff. 250f. 291
– pastorale Dienste in der Gemeinde 227 250f. 290f.
– Katechetisches Wirken der Kirche 243ff.
– Vorlage „Unsere Hoffnung" 248f. 288f.
Ehe und Familie 250 289f.
– Jugendarbeit 252 292
– Ängstlichkeit und geringe Publizität 209ff.
Generationenkonflikt 54 120f.
Gesamtschule 55
Geschichte 75ff. 413
Gesellschaftliche Gruppen 115ff. 124ff. 131f.
Gewalt 157ff. 263 265 321f. 538 590 602ff.
Gewissen 2f. 633ff.
Gewissensbildung 25
Glaube 35 181ff.
– und Wissen 24f.
– und Religionsbücher 434ff.
– und Theologie 97f.
– und Dämonenlehre 379ff.
Glaubenskongregation 6f. 18ff. 37 181ff. 213ff. 306 379ff.
– Erklärung über den vorsätzlichen Abort 6f. 18ff.
– Erklärung „Mysterium ecclesiae" 37 185
– Abschluß des Lehrverfahrens gegen Hans Küng 181
– Schweizer Empfehlung über die Verfahren 195
Dekret zur kirchlichen Bücherzensur 212ff.
– Studie über „Christlicher Glaube und Dämonenlehre" 379ff.
Glaubensverkündigung 195 243ff. 435ff.
Glossolalie 320
Godesberger Programm 114ff.
Gottesbegriff 87
Gottesdienst 195 268
Gottesdienstbesuch 10 304 428f. 525
Gotteserfahrung 96ff. 438f.
Gottesverständnis 81ff.
Grundgesetz 43 114ff.
Grundrechte 4 24 43 488ff.
Grundwertkonflikte 118ff. 129

H

„Hartford Statement" (gegen den schleichenden Humanismus in den Kirchen) 166ff.
Heil 37f. 39 147ff. 167
Heiliges Jahr 7 592
Heilsbedeutung (des Todes Jesu) 147f.
Hermeneutik 186f. 307
Hierarchie der Wahrheiten 85
Hirtenbriefe 17 23 26 114 127 135 321f. 573
„Humanae vitae" 21
Humanismus 35 166ff. 391
Hermeneutik 34
Hoffnung 248f. 288f.

I

Ideologie 2
Idolatrie 187
Ikonoklasmus 187
Indigenisation 74 106 218 237ff. 545f.
Indikationsregelung 174f. 553f. 583
Industrienationen 62ff.
Information 3
Islam 68ff. 168ff. 590 629ff.
– in Indonesien 68ff.
– Dialog mit dem Christentum 168ff.
– im Libanon 629

J

Jahr der Frau 55 310 420
Jerusalem-Frage 168ff.
Jesuiten 472ff.
Juden 65ff. 364f. 384ff. 590
– Richtlinien für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra Aetate", Art. 4 65ff.
– EKD-Studie über „Christen und Juden" 384ff.
Judentum 83 168ff. 364f.
Jugend 54f.
– Mentalitätswandel 54
Jugendarbeit 211 252 292
Jugendschutz 600ff.
Junge Kirchen 500ff.
Jungsozialisten 120ff.

K

Kartell-Politik 498f.
Katastrophenhilfe 608f.
Katechese (kirchliche) 243ff. 461ff. 504f.
Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB) 492
Katholische Soziallehre 17 41f. 626
Katholischer Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF) 497ff.
Kirche 4 13ff. 14ff. 37 55 105ff. 113ff. 213ff. 252 392ff. 472ff. 485ff. 488ff. 513f.
– Verantwortung im Kindergarten-Bereich 513f.
– Grundauftrag und Wesenselement 45
– und Bücherzensur 213ff.
– und Sexualität 392ff.
– und Bildung 252 292
– und Arbeiterschaft 41f. 193f.
– und Gesellschaft 4 265ff.
– und sozialdemokratische Bewegung in Österreich 13ff. 267f.
– und Emanzipation 427
– und Sozialdemokratische Partei Deutschlands 114ff.
– und Staat 14ff. 56ff. 60ff. 68ff. 113ff. 141ff. 160ff. 163ff. 176ff. 195 200f. 202 265ff. 267ff.
– und Staat als Partner in der Entwicklungshilfe 176ff.

– und Parteien 113ff. 593
– Zurückhaltende Aussagen über den Teufel 37
– in der Dritten Welt 105ff. 141ff. 314ff. 485ff. 500ff. 612
– in den westlichen Gesellschaften 106f.
– in der kommunistischen Welt 108 215
– und Marxismus-Leninismus 266
– und Menschenrechte 488ff.
„Kirche des Schweigens" 40
Kirchen 29ff.
– Identitätsverlust 30f. 302
Kirchenaustritte 305 429 596
Kirchensteuer 117ff. 123ff. 133 140 164 178f. 502 529ff.
kirchliches Recht 591
Kommunitäten (s. Orden)
Konferenz Europäischer Kirchen 189
Konfessionsverschiedene Ehen 46 404ff.
Konkordate 118ff. 164
Konservativismus 54f. 136
Kontextualisierung 506f.
Konzil der Jugend (Taizé) 534
Krankenhaus (katholisches) 633ff.
Kreuzestheologie 146ff. 415f. 582
Kreuzestod (s. auch Tod Jesu) 146ff. 415f. 582

L

Laientheologen 540
„Lausanner Verpflichtung" 7f. 167
Lehramt 36 182ff. 270f. 599
Lehrverfahren 181ff.
Leibfeindlichkeit 392ff.
Leid 147ff.
„Leuenberger Konkordie" 110ff.
Liberalismus 48 137ff.
Liturgie 37 67 78 591
Lutherischer Weltbund 30 110ff. 256

M

Medien 195 381ff. 600ff.
Menschenrechte 216 488ff. 623ff.
Metapher 85ff.
– und Theologie 85ff.
– traditionelles Verständnis 85
– metaphorische Struktur der Sprache 86f.
Methodistischer Weltbund 30
„Misereor" 65f. 176ff.
„Missio" 500ff.
Mission 39f. 106ff. 178 500ff. 590
Missionare 106 500f.
Mitbestimmung 41 193f. 291
Moral 392ff.
Moralisierung 1f.
Moratorium 503

N

Neue Religiosität 590
Neues Testament 36 75ff. 240ff.
Nekrophilie 34
nicht-christliche Religionen 508 590f.
Normenkontrollklage (zur Neufassung des § 218 StGB) 4f. 171ff.
Numerus clausus 453ff.
Nuntiaturen 317 610

O

Öffentlicher Dienst 543
Ökumene 7ff. 29 30ff. 45f. 71 110ff. 166ff. 193 256 269ff. 310 322f. 354ff. 360ff. 376ff. 399ff. 430ff. 521 533 534 537ff. 589f.
– Gemeinsame Gebetstexte für die Weltgebetsoktav 7
– Bischof Harms vor der EKD-Synode 7
– Aussagen und Dokumente der römischen Bischofssynode 7
– Zwischenbilanz nach zehn Jahren Ökumenismusdekret 29ff.
– Kooperation im Religionsunterricht
– Ökumenevorlage der Gemeinsamen Synode 45f.
– Differenzen in der Christologie 45f.
– in Indonesien 71f.
– „Leuenberger Konkordie" und Schwierigkeit einer „Kirchengemeinschaft" 110ff.
– „eine zweite Stufe des Ökumenismus" (Hartford-Statement) 166ff.
– Regionalisierung 539
– Konsens zwischen Alt-Katholiken und katholischer Kirche in der Bundesrepublik 269ff.
– Zähe Fortschritte in Nordirland 322f.
– Postulate an die ökumenische Praxis 363
– Schweizer Synodenvorlage „Gemeinsames Zeugnis und Zusammenarbeit der Kirchen und Christen 193
– Frage eines „Universalen Konzils" zwischen Lutherischem und Reformiertem Weltbund 256
– Kommunitäten als Zentren für die Einheit der Christen 353ff.
– Orientierungshilfe des Einheitssekretariates für die ökumenische Arbeit 376ff. 430ff.
– Beschluß der Gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik über „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen" 399ff.
– ambivalentes Echo auf römische „Orientierungshilfe" 533
– Konzil als Schritt in die Ökumene (zehn Jahre danach) 589ff.
– ARCIC zu „Autorität in der Kirche" 534
Ökumenischer Rat der Kirchen 7 30ff. 68 170 188 203 377
– Fünfte Vollversammlung in Nairobi 7 68 537ff. 569
– Kein Beitritt der römisch-katholischen Kirche 377
– Schwächen und Vorschläge für die Zukunft 538f.
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 5 13ff. 550ff.
Österreichische Volkspartei 5 14ff.
Orden (Geistliche Gemeinschaften/Kommunitäten) 44f. 346ff. 353ff. 614ff.
– Interpretation als „Zeichen" 45
– Problemfelder, Ergebnisse, Folgerungen 349ff.
– Synodenbeschluß
Orthodoxe Kirchen 11 191f. 478 538 589
Ortskirche 545ff.

P

Pädagogisierung 2
Papst 313ff. 472ff.
Päpstlicher Primat 30 592
– luth.-kath. Dialog in den USA 30
Papstwahl 637
Pancasila (Pantjasila) 69f.
Parteien 13ff. 158
– und Kirchen 13ff. 113ff.
Pastoralassistenten 541
Pastoralpolitik 314f.
Pastoralsynode der katholischen Jurisdiktionsbezirke in der DDR 254f.
– 5. Session 254f.
Personverständnis 37
Pfingstbewegung 238 319ff. 418f. 506
Priester 88ff. 220f. 226ff.
– Rollen(neu)definition 89ff.
– Rollenübertragung und Rollenübernahme 92f. 220f.
– Rollenausübung 93
– Neure statistische Daten 226ff.
– Gründe der Nachwuchskrise 230ff.
– Ansätze zu einer positiven Wende 233f.
„Priester-Bruderschaft Hl. Pius X." 310
Priesterumfragen 88ff. 226ff. 255
„Propaganda Fide" 503
Propheten 76
Psychoanalyse 33ff. 36
Psychologie 2f. 34

R

Räte 291 377f. 591
Rassenfrage 330ff.
Rassismus 505
Rationalität 1 185ff.
Rechtfertigungslehre 112
Reformierter Weltbund 30 110ff. 256
Religion 185ff. 386ff.
Religionsbücher 214f. 434ff.
– Aussagen in einem Dekret der Glaubenskongregation 214f.
– Gespräch über Gefahr der Glaubensverkürzung 434ff.

Religionsfreiheit 490
Religionskritik 35
Religionsunterricht (schulischer) 42ff. 79f. 244ff. 430 434ff. 442ff. 461ff.
- Theologie als erste Bezugswissenschaft des Faches 43
- verfassungsrechtliche Aspekte 43
- Neuregelung in Ungarn 56f.
- Rahmenpläne und Berücksichtigung des AT 79f.
- Empfehlungen der FDP 138
- Verbot in Zaïre 146
- im Rahmen kirchlicher Katechese 243ff.
- Abmeldungen in München 430
- Religionsbücher für den Unterricht 434ff.
- Synoden-Beschlußvorlage und Kommentierung 442ff. 461ff.

Religionssoziologie 59 522ff.
Rohstoffsicherung 62ff. 176ff. 497f.
Russisch-orthodoxe Kirche 11f. 190ff. 420

S

Sadismus 34
Säkularisierung 62 186f. 388ff. 507 518ff.
Sakramentenpastoral 44 195
Satan 379ff.
Schuld 2f.
Schulen (katholische) 304f. 390 493ff. 504f.
Schwarze Theologie 576ff.
Schweizer Synode(n) 193ff.
- Eucharistiegemeinschaft mit den Reformierten 193
- Aufgaben in Wirtschaft und Gesellschaft 193f.
- Einteilung der Bistümer 194
- Glaubensverkündigung 195
- Sakramente 195
- Medien 195

Seinsfrage 96ff.
Sekretariat für die Einheit der Christen 7 65ff.
Sexualneid 393
Sexualität 3f. 294ff. 392ff.
Sittengesetz 18ff.
Sittlichkeit 1ff. 32ff.
Skeptizismus 187f.
Societas Jesu 472ff.
SODEPAX 73 490
Sozialdemokratische Partei Deutschlands 114ff. 499
Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ) 13ff. 267 550ff.
Soziale Marktwirtschaft 495ff.
Sozialkatholizismus 42
Spiritualität 94
Sprache 85ff. 98 167 438
Staat und Kirche 13ff. 113ff. 163ff. 176ff. 386ff. 574f.
Sterbehilfe 108ff. 335ff. 639
Sterilisation 636
Strafrecht 18ff.
Strafrechtsreform 14 17 18ff.
Subsidiaritätsprinzip 124
Synoden (s. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Schweizer Synode(n) Pastoralsynode der DDR

T

Taizé (Kommunität) 354f. 534
Taufe 37f. 140 429 596
Tendenzwende 53ff.
Terrorismus 9 157ff. 263
Teufel 36ff. 379ff.
Theologie 8 36ff. 77ff. 85ff. 97ff. 181ff. 238 576ff 599
- und Anthropologie 8 76 167 489
- zum Thema Teufel 36ff.
- Das AT in der theologischen Literatur 80f.
- und Metapher 85ff.
- und Philosophie 96ff.
- holländische 306ff.
- und modernes Denken 166ff.
- und Lehramt 183f. 599
- in der Republik China (Taiwan) 238ff.

Theologie der Befreiung 112 534
Theologie der Ehe 99
Tod Jesu (s. auch Kreuzestod u. Kreuzestheologie) 240ff. 415f.
Toleranz 159 263
Tradition 75ff. 167f.
Transzendenz 35 167f. 185ff. 417
Transzendentalität 76f. 185ff.
Tribalismus 505 572ff.
Trinitätslehre 76 148f. 418

U

Unfehlbarkeitsfrage 31 181ff. 202f.
Unterhaltsrecht 281
Unvereinbarkeitsbeschluß 265ff.

V

Vatikanische Ostpolitik 56ff. 107 161 192 313ff.
Verantwortliche Elternschaft 7 21 591
Verbände (kirchliche) 223ff.
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) 526ff. 582
Verschuldungsprinzip 280ff.
Verhaltensforschung 2f. 36f.
Volksbegehren (gegen Fristenregelung) 5 14ff. 255 268 552
Volkskirche 137 520ff. 595
Voreheliche Beziehungen 290

W

Weltmission 8
Weltwirtschaft 498f.
Wiederverheiratete Geschiedene 250 290 298f. 304 542
Wissenschaftsgläubigkeit 2 185ff.
Wunderberichte 414

Z

Zentralkomitee der deutschen Katholiken 201 223ff. 592ff.
Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V. 64
Zerrüttungsprinzip 280ff.
Zivilreligion 391
Zölibat 393
„Zürcher Note" 270f.
Zweites Vatikanische Konzil 78 589ff.

Personen

A

Aarflot, Andreas 112 256
Adam, Nestor, Bischof von Sitten 310
Acquaviva, Sabino S. 525
Adolph, Walter 312
Albanese, Catherine 391
Alberigo, Giuseppe 586
Albers, Gerd 482
Albertz, Heinrich 10 364
Albs, Wilhelm 588
Alfrink, Bernhard Jan Kardinal 424 484
Allchin, Arthur M. 29
Allemann, B. 88
Allgöwer, Walter 110
Allin, John M. 431
Almeide, Manuel de, Bischof von Aveiro 640
Altner, Günter 102
Alvarado, Juan Velasco 196
Alvear, Enrique, Weihbischof von Santiago 481
Amin, Idi Dada 480 536
Anawati, Georges 169
Androussa, Anastasios von 104
Angerhausen, Julius, Weihbischof 40
Anspranger, Franz 330
Antunes, Melo 566
Apel, Hans 364
Aquino, Benigno 372
Aranguren, Louis José 524f.
Arafat, Jasser 170 588 631
Arellano, López 625
Arendt, Hannah 391
Aristoteles 96
Arndt, Rudi 361
Arrupe, Pedro, Ordensgeneral 472 598
Arns, Evaristo Kardinal, Erzbischof von Sao Paulo 623 627
Arroyo, Gonzalo 627
Asten, Theo van 484
Auer, Alfons 32 259
Aymans, Winfried 102
Azevedo, Pinheiro 562

B

Bach, Pierre, früherer Bischof von Savannakhet 484
Bacha, Habib 536
Bacher, Gerd 550
Badré, Jean 640
Baecks, Leo 206
Bafile, Corrado, Erzbischof 424
Bahr, Egon 63 176 496
Bakole, Martin, Erzbischof von Kananga 143
Baldermann, Ingo 434
Balthasar, Hans Urs von 97
Bangemann, Martin 48
Banzer, Hugo 481 625
Barall, Peter 358
Bárd, János, Weihbischof von Kalocsa 56
Barker, Eileen 524
Barnhiser, Judith Anne 372 588
Baroni, Augustin, Erzbischof von Khartum 99
Barsum, Albert 588
Barth, A. 84
Barth, Karl 371 517 522
Basedow, J. B. 461
Bastian, Hans-Dieter 434
Bath, Herbert 426
Baum, William W., Erzbischof von Washington 310 431
Bayerlein, Walter 45 289
Beinert, Wolfgang 155
Bellon, Gellért 56
Bellotti, Luigi, Erzbischof und Pro-Nuntius in Uganda 480
Ben-Chorin, Schalom 364
Benelli, Giovanni, Erzbischof 320
Bengsch, Alfred Kardinal, Berlin 10 367 588
Berger, Peter 166 422
Berlinguer, Enrico 375
Bernardin, Joseph L., Erzbischof von Cincinnati 50 372 584
Bertsch, Ludwig 44f. 257 287 290 297f. 422 598
Betancort, Ivan 624
Beutler, Johannes 240 423
Beyer, Ulrich 74
Beyers-Naudé, C. F. 99 332 361
Biedenkopf, Kurt 48 364
Biko, Steve 576
Biser, Eugen 535
Bismarck, Klaus von 361
Bismarck, Philipp von 363 543
Blank, Joseph 585
Blasche, Helmut 516
Bläser, Peter 270
Bleackley, D. 322
Bloch, Ernst 381
Blüm, Norbert 593
Blumenberg, H. 88
Böckle, Franz 103 287 289f. 330 636
Böhlig, G. 532
Bokombanza Bokeleale, Itofo 312
Bonhoeffer, Dietrich 149 151f.
Bonino, José Miguez 208
Boos-Nünning, Ursula 522
Borch, Herbert von 483
Borchert, Bruno 259
Bornkamm, Karin 84 434
Bossilkoff, Eugen 484
Bouyer, Louis 420
Brakelmann, Günter 364
Brandeis, Louis D. 387
Brandt, Willy 113ff. 134 551
Brash, Alan A. 533
Braun, Herbert 413
Bravo, Miguel Obando, Erzbischof von Managua 536
Brehm, Raimund 383
Brems, Alois, Bischof 45
Brennan, William 388
Breuning, Wilhelm 240 243
Brocher, Tobias 361
Bröcker, Werner 97
Brungs, Robert 371
Buch, Alois 295f.
Büchner, Franz 207
Buckley 584
Bühlmann, Walbert 40 314 509
Buhr, Heinz 97
Bultmann, Rudolf 147 152 371
Burdick, Quentin 584
Burgess, Joseph A. 203
Burghardt, Cornelius 9
Burckhardt, Jacob 149 152
Busek, Erhard 550
Buzzetti, Carlo 207

C

Cabanillas 60
Cadiot, Marie-Christine 483
Caetanos, Marcello 433
Calabresi, Ubaldo, Erzbischof 99
Calvez, Jean Yves 156
Câmara, Dom Hélder Pessoa, Erzbischof von Olinda und Recife 208 627
Camus 188
Camus, Carlos, Bischof 628
Canitz, Hanne-Lore von 372
Čapek, Petr 49
Capucci, Hilarion 168
Carlos, Palma 561
Carr, Burgess 8
Carvalho, Otelo 433
Casaroli, Agostino 60 156 203 313 367 478 593
Casey, Lawrence B. 639
Castor, Melgar 625
Cave, Jeffrey 310
Cazorla, José 523
Cerejeira, Manuel Gonçalves Kardinal 561
Chalid, saudi-arabischer König 424
Chamoun, Camille 630
Chan Tin 325
Charrière, François 310
Cheng-chung Wu, John Baptist Bischof von Hongkong 312
Cheng Shih-kuang, Paul, Bischof von Tainan
Chien, Frederick P. 237
Chi Hak Soun, Daniel, Bischof von Wen Ju 311
Chinh Truc, Joseph 218
Chmar Salas, Joseph 218
Chnoupek, Außenminister von Prag 161
Chodr, Georges 169
Choi Duk Shin 203
Chorin, Ben 206
Christoph, Hermann 382
Chung Il Knon 312
Cirarda, José Maria, Bischof 170
Clark, Alan C. 8 29
Claß, Helmut 99 360 365 368 596
Claver, Francisco, Bischof von Bukidnon 100
Coffy, Robert, Erzbischof von Albi 599
Coggan, Donald, Primas der anglikanischen Kirche 156 431f.
Colasuonno, Francesco, Erzbischof 104
Cone, James H. 576
Congar, Yves M.-J. 29 306 483 587
Conway, William Kardinal 321
Copt, Aloys 110
Cordes, Paul-Joseph 94
Coreth, Emerich 97 472
Cosmao, Vincent 524
Cotenson, Pierre de 156
Coutinho, Rosa 562ff.
Couve de Murville, Maurice 326
Cruz, José 424
Csoklich, Fritz 13
Cuadrado, Pedro Cantero, Erzbischof von Saragossa 583
Cypher, Michael J. 624
Czaspiel, Ernst-Otto 330

D

Da Costa, Manuel Franklin 484
Dadaglio, Luigi, Erzbischof und Nuntius von Madrid 583
Daeng Bintang, Batjo 74
Dahrendorf, Ralf 54 482
Daniélou, Jean 259 371
Dantine, Wilhelm 101
D'Antonio, Nicolas, Bischof der Freien Prälatur Olancho 481 624
da Silva Saraiva, João Antonio, Bischof von Coimbra 433
Debré, Michel 6 326
Decker, Raymond G. 301 391
Degenhardt, Johannes Joachim, Erzbischof von Paderborn 44
De Halleux, André 207
Deissler, Alfons 84
Delhaye, Philippe 18
Delp, Alfred 25
De Lubac, Henry 155
Dembowitz, Morris, V. 588
Denker, Rolf 102
Derczanski, Alex 423
Dibelius, Otto 9
Dick, Klaus, Weihbischof von Köln 312
Dieckmann, Karl Josef 155
Diem 324
Dietzfelbinger, H. früherer Landesbischof 111 256 260
Dikow, Joachim 292
Dirks, Marianne 39 294
Divarka, Parmananda 156
Dobranoff, Bogdan, Bischof von Sofia und Plovdiv 484
Doherty, Dennis J. 258
Dollinger, Werner 362
Dombois, Hans 99
Domenach, Jean-Marie 535 598
Domingues, José M., Vorsitzender der kubanischen Bischofskonferenz 484
Döpfner, Julius Kardinal, Erzbischof von München und Freising 38 127 153 243 262 290 382 534 540ff. 636
Dreizel, H. P. 95
Drinan, Robert F. 388
Dschumblat, Kamal 630f.
Dubois, Pierre 207
Dud, Ireneus, Erzbischof von Juba 99
Dudko, Dimitri 191
Dulles, Avery 166
Dumas, André 208
Duong Van Minh 27
Duprey, P. 52
Duquoc, Christian 582
Dutschke, Rudi 10
Duval, Léo-Etienne Kardinal von Algier 171

E

Ebeling, Gerhard 584
Edde, Raimond 630
Ehmke, Horst 4
Ehrlich, Ernst Ludwig 206
Eid, Volker 535
Elias, orthodoxer Patriarch von Antiochien 424
Elliger, Katharina 36
Endrey, Mihály, Diözesanbischof von Vác 56
Engels, Wolfram 362
Enrique y Tarancón, Kardinal 61
Eppler, Erhard 63 364
Erhard, Benno 5 553ff.
Erharter, Helmut 522
Erlemann, Edmund 45
Escriva de Balaguer, José M. 536
d'Estaing, Giscard 261
Etchegaray, Roger 420 598 638
Exeler, Adolf 243

F

Faber, H. 208
Fábián, Arpád, Diözesanbischof 56
Fäh, Linus 74
Fahlbusch, Wilhelm 363
Fajjed, Muhammad Hassan 170
Farcy, Henri de 102 207
Fashole-Luke, Edward W. 484 581
Feifel, E. 467
Feil, Ernst 85
Feiner, Johannes 84 526
Felbiger, J. I. 461
Feshbach, Seymor 603
Fetscher, Iring 586
Fichte 96 418
Fiedler, Paul 241
Fischer, H. 522
Fischer, L. 84
Fitzgerald, Garret 323
Fitzgerald, Joseph P., Erzbischof von Bloemfontein 330
Flach, Karl Hermann 140
Flatten, Heinrich 43f.
Flores, Gerhard, Bischof von Izabal 104
Flusser, David 206
Fong, Hiram 584
Ford, Gerald 236 387 536
Forell, George 166
Forster, Karl 41f. 95 227 234 288 292
Fortuna, Louis 153
Foscoles, Nicolas, röm.-kath. Erzbischof von Athen 479
Foucauld, Charles de 355
Franco 60
Frandschie, Suleiman 630
Fränkel, Hans-Joachim 216
Frankl, Viktor 582
Franzoni, Giovanni 260 321 424
Fraser, Donald 588
Freese, Gunhild 602
Frei, Eduardo 481 627
Freinademetz, Joseph 588
Freire, Paulo 207
Frenz, Helmut 421 588
Fries, Heinrich 40 45f. 75 270 436 527
Frör, K. 84
Fuchs, Johannes Georg 164
Funcke, Liselotte 137 364
Funk, Rainer 32
Fürstenau, Theo 606

G

Gabriel, Manuel Nunes 484
Galván, Tierno 61
Gandhi, Indira 467ff. 640
Gandhi, Mahatma 470
Gasi, Joseph, Bischof von Tombora 99
Gassmann, Günther 29 483
Gaugler, Eduard 292
Gauly, Heribert 424
Gavi, Philippe 74
Geffré, Claude 483
Geiger, Wilhelm 43
Geis, Rafael 206
Gemayel, Pierre 631
Gemper, Bodo B. 371
Genscher, Hans-Dietrich 113 478
George, Reinhold 10
Gethmann-Siefert, Annemarie 95 98
Gettings, James 104
Gheddo, Piero 28
Giesecke, Hermann 426
Gillessen, Günther 48
Gnilka, Joachim 240
Gogarten, Friedrich 149
Goh Keng Swee 372
Gollwitzer, Helmut 9 384
Gomes, Antonio Ferreira, Bischof von Porto 433 561
Gomes, Costa 562ff.
Gonçalves, Vasco 433
Gosztony, Peter 423
Graupe, S. R. 95
Greeley, Andrew M. 59 304
Green, Joseph 104
Gregory, Paul 104
Greinacher, Norbert 257 515 517 522
Greitemann, Nicolaas 306
Grewel, W. 434
Grom, Bernhard 103
Gromyko, Andrej 420
Groner, F. 234
Groß, H. 254
Gross, Johannes 131
Große, Wolfgang, Weihbischof von Essen 598
Groth, Edda 265
Gründel, Johannes 527
Grutka, Andrew, Bischof von Gary 104
Guevara, Che 625
Gutiérrez, Gustavo 534

H

Haag, Herbert 259 379
Haarsma, F. 522
Habermas, Jürgen 425
Haddad, Gregoire 536
Hagemann, Winfried 94
Hahn, Ferdinand 384 533
Halbfas, H. 467
Halder, Alois 75 152
Haller, Walter 391
Haemmerli, Peter 109
Hamer, Jérome 598
Hamid as-Sajjib, Abdel 169
Hamm-Brücher, Hildegard 199
Hammerstein, Franz von 156 587
Hänggi, Anton, Bischof von Basel 637
Hanisch, Hubert 42
Hannan, Philipp, Erzbischof von New Orleans 639
Hanselmann, Johannes 260
Hardy, Alister 59
Häring, Bernhard 258 636
Harms, Hans-Heinrich 7
Harnack, Adolf von 77
Hartmann, W. 434
Hasler, Joseph, Bischof von St. Gallen 311
Hatfield, Mark 588
Hay, David 59
Hayes, James, Erzbischof von Halifax (Kanada) 319
Heenan, John C. Kardinal, Erzbischof von Westminster 640
Hegel, E. 96 188 418 467
Heidegger, Martin 95 98
Heinemann, Gustav, Altbundespräsident 9 543
Heinrichs, Johannes 422
Heinz, Hanspeter 91
Heinz-Mohr, Gerd 355
Heitlinger, Hans 293
Helbich, Hans-Martin 10
Helbling, Hanno 110
Helmreich, E. Ch. 467
Helms 584
Helmsing, Charles Herman, Bischof von Kansas City 431
Hemmerle, Klaus 45 95 369 536 595
Hengel, M. 416
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 39 42 201 382
Henry, Paul 482
Hertz, Anselm 259
Herzog, Vladimir 627
Heschel, Abraham J. 76
Hettlage, Robert 207
von Heyl, Cornelius 534
Hild, Helmut 266 360 365
Hillermeier, Karl 362
Hills, Dennis 480
Hirschmann, Johannes 633ff.
Hochmann, Frantisek 160
Hodscha, Enver 11
Höfer, A. 84
Hoffmann, Paul 240
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 8 42f. 128 291 293 300 598
Hofmann, Horst-Klaus 358
Hofmann, Werner 595
Hofmannsthal, Hugo von 149 152
Hohl, H. 88
Höller, Karl R.
Hollerbach, Alexander 48
Homeyer, Josef 382 478
Honecker 478
Honnefelder, Ludwig 259
Hörmann, Karl 636
Horrevorts, Alfons 483
Houtard, François 95
Hrůza, Karl 161
Hünermann, Peter 75
Hurlay, Denis 330
Husak 260
Hüssler, Georg 39 312 607
Huyen, Quang 27
Hyakinthos Gad, früherer Primas von Griechenland 479

I

Ijjas, József, Vorsitzender der ung. Bischofskonferenz 56
Imathiu, Lawi 574
Iniesta Jiménez, Alberto, Weihbischof von Madrid 61 207 582f.
Inzko, Valentin 268
Irimo, Barrera de 60
Irineos, griechisch-orthodoxer Bischof 365
Isele, Eugen 164
Iserloh, Erwin 45 270 288 292

J

Jadot, Jean, Erzbischof 104
Jäger, Lorenz Kardinal, früherer Erzbischof von Paderborn 260 270
Jansen, Joh. 473
Janssen, Arnold 588
Janssens, Peter 361
Jenkins, Daniel 424
Jentsch, W. 526
Jetter, H. 526
de Jong, Piet 533
Jossua, Jean-Pierre 259
Journet, Charles Kardinal 260
Jüngel, Eberhard 88 586 597

K

Kacziba, József, bischöflicher Leiter 56
Kádár, László, Diözesanbischof 56
Kahlefeld, Heinrich 52
Kaiser, Philipp 36
Kalilombe, Patrick A., Bischof von Lilongwe (Malawi) 545
Kamel, Abdel Assis, ägyptischer Vizeminister und Kultusminister 169
Kampe, Walter, Weihbischof von Limburg 45 361
Kamuenho, Zacarius, Bischof von Neu Rodono 484
Kant, Immanuel 96 187 467
Kappen, Sebastian 471
Karame, Raschid 630
Kariuki, Josiah Mwangi 572
Karunanidhi 469
Käsermann, Ernst 413
Kasper, Walter 40 75f. 81 84 95 147 149 152 290 306 412ff. 436 522 586 598
Kaufmann, F. X. 522
Kaufmann, H.-B. 84
Kehl, N. 47
Keller, Albert 186
Kelm, Wolfgang 357
Kemp, Eric, Bischof von Chichester 431
Kempf, Wilhelm, Bischof von Limburg 365
Kerber, Walter 206 527
Keresztes, Szilárd, Weihbischof von Hajdwdorog 56
Kern, Walter 472
Kertelge, Karl 240 242 259
Keseberg, Gottfried 491
Khamphan, Thomas, Apostolischer Vikar von Pakse 484
Khreiche, Antoine, Patriarch der Maroniten 156
Kießig, M. 526
Kihangire, Cipriano, Bischof von Gulu 480
Kim Chi Ha 311 640
Kissinger, Henry 26 236 373
Kittel, Heinz 434
Klappert, Berthold 371
Klein, Laurentius 270
Klose, Georg 480
Klostermaier, Klaus 8
Klostermann, Ferdinand 92 257 517 522
Klusák, tschechischer Kultusminister 156 160
Knauer, P. 47
Knox, James Robert Kardinal 310
Kocáb, Alfréd 49
Kodhre, Georges 8
Kohl, Helmut 113 122ff. 262 496
Kolakowski, Leszek 412
Kolbe, Maximilian 25
Kollatz, Udo 330
König, Franz Kardinal 255
Koreiche, Antun 631
Korff, Wilhelm 259
Kortzfleisch, Siegfried von 207
Köstner, Josef 269
Koths, Daniel 529
Kotze, Theo 99
Kovács, Endre, Weihbischof 56
Kreis, E. 467
Kreisky, Bruno 13 114 549
Kreyssig, Peter 361
Krol, John, Kardinal von Philadelphia 50 588
Kronenberg, Friedrich 201 592
Krüger, Maria 292
Kühn, Heinz 264
Kunczik, Michael 603
Küng, Hans 83 149 152 182ff. 306 309 362 412ff. 527
Kunst, Hermann 597
Kustic, Zivko 484

L

Lamont, Donal, Bischof von Umtali, Ostrhodesien 50
Lang, Bernhard 36
Lange, Günther 43
Lanne, Emmanuel 29 482
Läpple, Volker 208
Laurentin, René 483
Laurien, Hanna-Renate 219 292 527 594
Lawand, Ramadan 632
Leber, Georg 593
Lecanuet, Jean 326
Leder, Gottfried 287 291
Ledochowska, Maria Teresa 588
Lefebvre, Marcel 310
Le Guillou, Marie-J. 101 207
Lehmann, Karl 45 103 154 287 290 483
Leichtle, Herbert 42
Leiprecht, Carl Joseph 424
Lemaître, Henri, Erzbischof 324
Lens, Sidney 301
Leonhard, Hildegard 291
Lerche, Peter 5
Lerner, Max 301
Lesambo, Ndamwize, Bischof von Inongo 143
Lesouëf, André 323
Lettmann, Reinhard, Weihbischof von Münster 42
Levinson, Nathan P. 360
Lewiton-Kraswow 190
Lichtenberg, Bernhard 25
Lienhard, Marc 113 256
Limbeck, Meinrad 36 84
Lindbeck, George A. 29 166 203
Lindinger, C. 208
Lippert, Peter 473
Litt, Theodor 482
Lochmann, Thomas 370

Loewenstein, Karl 391
Lohff, Wenzel 111f.
Lohfink, Norbert 47 84 308
Lohse, Eduard 265 364 582
Lo-kuang, Stanislaus, Erzbischof von Taipeh 204 237 640
Lon Nol 217
Loosdregt, Etienne 326
Lorenz, Lotte 361
Loretz, O. 84
Lossky, Vladimir 207
Lotz, Johann B. 97
Lubac, Henri de 259
Lübbe, Hermann 482
Lubich, Chiara 356
Lúcăn, Matej 161
Luce, Don 104
Lücke, Paul 593
Luckmann, Thomas 422 525
Lumbana, E. 484
Lüning, Hildegard 196
Lupo, Joseph 588
Lutz, Dominikus 430

M

Machel, Samora 479
Macikova, M. Luceta 104
Mackie, Steven G. 322
Madaus, Martyria 355
Maher, Leo T., Bischof von San Diego (Calif.) 303
Mahmud, Abdel Halim 169f.
Maier, Hans 43 426 482
Mainberger, G. 152
Maloney, Tim 104
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 8 142 372 546
Mamie, Pierre, Bischof von Fribourg 310
Mampila, A. 260
Mann, Golo 88 482
Mann, Thomas 150 152
Mannermaa, Tuomo 112
Manrique, Jorge, Erzbischof von La Paz 481
Mao Tse-tung 146 217
Maqsud, Clovis 632
Marcos, Ferdinand 100 372 424
Maritain, Jacques 371
Marquardt, Friedrich-Wilhelm 384
Marré-Hoffacker 532
Marti, Kurt 102
Martin, Ralph 319
Marty, François Kardinal, Erzbischof von Paris 329 534 638
Marxsen, Willi 147
Marzel, M. 423
Mason, Alpheus Th.
Mastiliak, Jan 260
Masvidal, Edoardo 535
Matagrin, Gabriël, Bischof von Grenoble 638
Mathias, T. A. 640
Matié, Casimiro Pedro 479
Matthes, Joachim 520 522
Matussek, Paul 392
Maximos, Metropolit 370
Maximos V. Hakim 536
Mayala, Antoine, Bischof von Kisantu 142
de Mazenod, Charles 588
Mbiti, John S. 569 577
Mboya, Tom 571f.
McCann, Owen, Erzbischof von Kapstadt 332
McCourt, Kathleen 304
McCready, William C. 59 304
McFarland, Norman, Weihbischof 104
McGarry, Cecil 156
McHugh, James T. 420
McInerny, Ralph 166
McKinney, Joseph, Bischof von Grand Rapids, Mich. 319
McNamara, Robert 495
Mehnert, G. 522
Meinhof, Ulrike 9 265
Menne, Ferdinand W. 102
Mennekes, Friedhelm 422
Meouchi, Paul Pierre Kardinal, früherer Patriarch der Maroniten 104
Mertes, Alois 478
Messmer, Pierre 326
Del Mestri, Guido, Apostolischer Nuntius in Deutschland 478
Metz, Johannes Baptist 85 88 97 248 288 308 517 522 640
Meyer, Roelf 99
Mindszenty, Josef Kardinal 56 312
Minz, Nirmal 471
Miranda, Porfirio 534
Mischnick, Wolfgang 113 137ff.
Mobutu, Sese Seko 141ff. 312
Moke, Eugène, Weihbischof von Kinshasa 144
Moeller, Charles 99 420
Möller, Josef 97
Moltmann, Jürgen 148 152 371 582 640
Momkres, Peter 391
Mommsen, Wolfgang 48
Mongillo, A. 52
Moore, Basil 576f.
Morel, Julius 524
Moser, Georg, Bischof von Rottenburg 260 288 381 424
Mosman 143
Mottu, Henry 576
Muaca, Eduardo André, Bischof von Malanje 484
Mühlen, Heribert 542
Mukenge, Godefroid, Bischof von Luiza 143
Mukti Ali, A. 70
Müller, Alfons 491
Müller, Alois 95 257
Müller, Eberhard 543
Müller-Fahrenholz, Geiko 208
Müller, Max 97
Müller-Krüger, Theodor 74
Müller, Ulrich B. 207
Mußner, Franz 75f. 254
Muzorewa, Abel 256
Mwoleka, Christopher, Bischof von Rulenge (Tanzania) 546

N

Nantha, Thomas 326
Narayah, Jaya Prakesh 470 640
Nastainczyk, W. 84
Ndongmo, Albert 372
Nell-Breuning, Oswald von 41
Nemeshegy, Petrus 8
Nettekoven, Peter 312
Neufeld, K. H. 258
Neuhaus, Richard 166
Neuhauser, Peter 291
Neumann, Johannes 585
Nguema, Francisco Macias 639
Nguyen Kim Dien, Philippe, Erzbischof von Hué 218 311 324
Nguyen Nang 203
Nguyen Ngoc Lan 549
Nguyen Thi Binh 28
Nguyen Thu The, Koadjutor des Erzbischofs von Hué 548
Nguyen Thu The, Koadjuta des Erzbischofs von Hué 548
Nguyen Tran 29
Nguyen Van Binh, Erzbischof von Saigon 29 104 218 311 324 640
Nguyen Van Hoa, Bischof von Phan Thiet 218
Nguyen Van Thieu 26 218 324
Nguyen Van Tran 203
Nguyen Van Thuan, Weihbischof von Saigon 324
Niebergall, F. 522
Nietzsche 96 188 320
Nikodim, russisch-orthodoxer Patriarch von Leningrad 420
Nissiotis, Nikos 29
Nixon, Richard 236 300 388
Nkrumah, Kwame, früherer Präsident von Ghana 145
Noguera, Enrico Dias, Bischof von Sa da Bandeira 484
Noelle-Neumann, Elisabeth 48 53
Noller, Gerhard 98 102
Nordhues, Paul, Weihbischof von Paderborn 43
Noth, M. 84
Ntsenwisi, Hudson W. 330
Ntwasa, Sabelo 577
Numeiry 99
Nyamiti, Charles 580

O

Ochavko, Jivko 524
Oelmüller, Willi 259
O'Keefe, Vincent 156
Olcomendy, Michael 372
Opitz, Peter 103
Osswald, Albert 365
Ott, Heinrich 102
Outhay, Jean-Baptiste, Apostolischer Vikar von Savannakhet 484
Oweida, Muhammed Taufig 170

P

Paeschke, Bernd 265
Pálos, Iván, Weihbischof 56
Pannenberg, Wofhart 88 152 204 371 422 467 522 533 535 587
Park Chung Hee 311 640
Pataky, Kornél, Titularbischof und Apostolischer Administrator von Györö 56
Paul VI. 7 29 104 156 218 310 312 317 323 337 372 379 420 475 484 532 536 588 637
Pereira, Custodio Alvim 104
Pesch, Otto Hermann 372
Pesch, Rudolf 147 152 240 415
Pestalozzi, Regula 109
Peters, Carl 166
Petit, Claudius 328
Pfab, Joseph 598
Pfister, Maria Scholastika 355
Pfleger, Karl 260
Phan Khac Tu 26
Philbin, William, Bischof von Down und Connor 322
Pidoux, Georges 169
Pignedoli, Sergio Kardinal 310
Pimen, Patriarch von Moskau 11
Pinchas, Lapide E. 207
Pinochet 421
Pitirim, Erzbischof 156
Piwowarski, Wladyslaw 524
Plöger, Josef, Weihbischof von Köln 312
Pöggeler, Otto 95
Pohier, Jacques-Marie 103 423
Pohlschneider, Johannes, Bischof von Aachen 292
Poletti, Ugo Kardinal 582 598 637
Poma, Paolo Kardinal von Bologna 599
Popkes, W. 152
Popper, Karl 483
del Portillo, Alvaro 536
Portner, Dieter 483
Potter, Philip, Generalsekretär des Weltkirchenrats 68 104 203 361 365 484 534 537 640
Power, David 207
Pretschnerova, Eliska 104
Printesis, Anagiros, Apostolischer Exarch in Griechenland 478

Q

Quanbeck, Warren A. 203
Quinlan, Karen Ann 638
Quinn, Jérome D. 202

R

Rad, G. von 84
Raffalt, Reinhard 317
Rahner, Karl 43 47 76 94 152 288 306 362 436 517 582 640
Raimondi, Luigi Kardinal 424
Raiser, Ludwig 259
Rajchrt, Milos 49
Ramousse, Yves 218 323
Ramsey, M. A., ehemaliger Erzbischof von Canterbury 430 588
Ramy, Jean 524
Ratzinger, Joseph 82 152 436 527
Rau, Johannes 581
Rausch, James, Bischof 369
Rauscher, Anton 93
Reich, Werner 110
Reineke, Augustinus 298
Reck, Roland 355 358
Reischle, M. 522
Reller, Horst 526
Renard, Alexandre Charles Kardinal, Erzbischof von Lyon 329
Rendtorff, Trutz 364
Renger, Annemarie 312
Reuß, Josef M., Weihbischof von Mainz 153 290 296f.
Rhadakrishnan, Sarvepalli 260
Ribeiro, Antonio Kardinal, Patriarch von Lissabon 433 536 640
Rich, Arthur 543
Ricœur, P. 88
Ricken, Friedo 187
Ringeling, Hermann 102
Risse, Heinz Theo 42 287
Ritschl, A. 517
Ro, Paul, Erzbischof 204
Robert, Charles 154
Robinson, James M. 98
Robinson, John A. T. 577
Rodr, Miroslav 49
Romita, Fiorenzo 533
Ronneburger, Uwe 137
Roos, Lothar 95
Rose, G. 532
Rossi, M. 52
Rousseau, Jean-Jacques 467
Roy, Maurice Kardinal 488
Rubin, Ladislaw 598
Ruckstuhl, Eugen 241
Ruhi al-Chatib 169
Ruhuna, Joachim, Bischof von Ruyigi (Burundi) 545
Ruiz-Rico, José 523
Rusch, Paul 491
Rüther, Hans 43

S

Sada, Antun 629
Sadat 588
Sagne, Jean-Claude 52
Salas, Joseph Chhmar 323
Salazar 560
Saldahna, Shirley 304
Salonga, Jovita R. 100
Samartha, Stanley S. 8
Samartha, S. J. 104
Sangu, James D., Bischof von Mbeya (Tanzania) 545
Santos, Alexandre José Maria dos, Erzbischof von Lourenço Marques 104 479
Santos, Hector, Erzbischof von Tegucigalpa 625
Saoume, Edouard 640
Saragat, Guiseppe 375
Sardes, Maxime de 370
Sarpong, Peter K., Bischof von Kumasi (Ghana) 545
Sartori, Luigi 582
Sauer, Joseph 93
Segundo, Juan Luis 534
Seibel, W. 423
Seigewasser, Hans 367
Seirekoff, Vasco, Bischof von Nicopoli 484
Seitz, Paul Léon, Bischof von Kontum 547
Selg, Herbert 603f.
Semmelroth, Otto 93f.
Senghor, Léopold Sédar 578
Šeper, Franjo Kardinal 18
Seraphim, Primas von Griechenland 478
Seton, Elizabeth Ann 536
Sha'ath, Nabil 207
Shartawa 12

Siewerth, Günter 97
Sihanouk, Norodom 217f. 324
Silva Henríquez, Raúl Kardinal von Santiago 422 628
Simatupang, T. B. 69
Simon, Ernst 365
Simon, Helmut 364
Sin, Jaime, Erzbischof von Manila 100
Singer 603
Singkai, Gregory, Bischof von Bougainville 588
Sinnot, James 311
Sithole, Ndabaningi 203 256
Siveraman 103
Skinner, B. F. 33
Sláma, Vladimír 49
Smith, Jan 50
Soares, Mario 433
Sodano, Angelo 367
Söhngen, Gottlieb 88
Söll, Georg 40
Sölle, Dorothee 149 152 265 363
Solschenizyn 191
Somare, Michael 588
Sommer, Ernst C., methodistischer Bischof 365
Somoza, Anastasio 536
Sontheimer, Kurt 48 361
d'Souza, Patrick, Bischof von Benares 503
Spaemann, Robert 426 482
Spiegel, Yorick 257 265
de Spínola, António 561
Splett, Jörg 185
Srisanto, S. 74
Suenens, Joseph Leo Kardinal 207 319
Suharto 68
Sukarno 69
Sundermeier, Theo 576
Sustar, Alois 598

Sch

Schaeffler, Richard 186 586
Schafarewitsch, I. R. 189
Scharf, Kurt, Bischof von Berlin 9 265 365
Scharfenberg, J. 208
Schätzler 382
Scheel, Walter 262
Scheele, Paul-Werner 288
Scheffbuch, Rolf 368
Schelsky, Helmut 166
Schenk, Wolfgang 586
Schenouda III., koptisch-orthodoxer Papst-Patriarch 169
Schierse, Franz-Joseph 423
Schillebeeckx, Edward 259 306ff. 412ff.
Schilling, Hans 516 527
Schleiermacher, Friedrich 77
Schleinzer, Karl 550
Schlereth, Einar 74
Schlier, H. 98
Schlink, Basilea 355
Schlink, Edmund 207
Schlösser, Felix 290 347
Schmemann, Alexander 166
Schmid, Christel 355
Schmid, H. H. 84
Schmidt, Helmut, Bundeskanzler 53 115 122 262 364 551 597
Schmidt, Hermann 208
Schmidt, H. W. 84
Schmidt, Ludwig 259
Schmidt-Klausen 113
Schmidtchen, Gerhard 95 234
Schmitt, Ernst 46
Schmitt, Rudolf 171
Schmitt-Vockenhausen, Hermann 593
Schmölders, G. 532
Schmolke, Michael 382
Schnackenburg, Rudolf 37 40 207 240 585
Schneider, Angela 297
Schneider, N. 84
Schneider, Theodor 288
Schnider, Franz 76
Scholl, N. 84
Schönherr, Albrecht 215 361
Schoonenberg, Pieter 47
Schrödter, H. 467
Schtscherbitskij, W. W. 12
Schüller, Bruno 634
Schulz, Walter 586
Schürmann, Heinz 147 152 240 415
Schütz, H. J. 306
Schutz, Roger 354
Schwan, Alexander 585
Staniloae, Dumitriu 155
Steeb, Carlo 424
Stefen, Rudolf 600
Stehle, Hansjakob 205 314
Stein, Conrad 423
Stein, Edith 25
Steinwede, Dietrich 434
Steponavičius, Sulijonas, Bischof und Apost. Administrator von Wilna 192
Stimpfle, Joseph, Bischof von Augsburg 289 593
Stirnimann, Heinrich 205
Stöckl, Walter 356
Stollberg, D. 208
Stoltenberg, Gerhard 126
Stoodt, Dieter 265
Storey, William 321
Sträting-Tölle, Helga 294f.
Strauß, Franz Joseph 113 130ff.
Strolz, Walter 96
Stuyt, Jacqueline 99

T

Taberay Aaroz, Arturo 372
Talmon, Shemaryahu 104
Tarancón, Vicente Enrique y, Erzbischof von Madrid 208 583
Taus, Josef 550
Tavard, George H. 166
Temu, Peter 104
Tenhumberg, Heinrich, Bischof von Münster 42 45 290
Tep-Im Sotha Samath 323 640
Terry, Belaúnde 197
Tewes, Ernst 598
Thalhofer, F. X. 467
Theophlos, Erzbischof 372
Thiandoum, Hyacinte, Erzbischof von Dakar (Senegal) 546
Thich Thien Minh 27
Thielicke, Helmut 9 362 372
Thimme, Hans 71
Thoma, Clemens 206
Thomas, M. M. 103
Thüsing, W. 84
Tierney, Brian 587
Tillich, Paul 151f. 577
Timkó, Imre, Diözesanbischof von Hajdwdorog 56
Timm, H. 522
Tobei, Johannes 588
Todenhöfer, Jürgen Gerhard 496
Tombalbaye, Ngarta, Präsident von Tschad 50
Tomke, Joseph 99
Torre, Edicio de la 100
Torrella Cascante, Ramón 420
Torres, Sergio 534
Toynbee, Arnold 8
Track, Joachim 482
Tran Huu Thanh 26 325
Tran Van Tra 324
Treinen, Sylvester 536
Trillo, J., Bischof von Chelmsford 432
Trinh-Van Can 203
Trivière, Léon 424 587
Trochta, Stepan, früherer Kardinal und Bischof von Leitmeritz 161ff.
Trujillo, Alfonso, Bischof von Bogotá 625
Trutwin, W. 80
Tschiang Kai-schek 235
Tschiang Tsching-kuo 235f.
Tshibangu, Tshitshilu, Weihbischof von Kinshasa 142
Tung, Sophia 99

U

Udvardy, József, Diözesanbischof 56
Urkia, Jean-Pierre, bisheriger Bischof von Pakse 484

V

Vajta, Vilmos 29
Valderrama, Gabriel Fernández de 583
Vasilij, Erzbischof 156
Vazquez, Lucy 372
Veil, Simone 6
Veit, Marie
Veiter 269
Verghese, B. G. 469
Verghese, Paul 69
Verscheure, Jacques 524
Veseli, Antony 160
Villot, Jean, Kardinalstatssekretär 478 484 532
Vischer, Lukas 29 103 111 205 526
Visser't Hooft, Willem A. 9 312
Viti, Francisco 484
Vitt, Werner 363
Vogel, Bernhard 45 201 292 364 478 592
Vogel, Cyrill 99
Vogel, Gustav L. 93f. 95
Vogel, Hans-Jochen 278
Vögtle, Anton 240f.
Volk, Hermann Kardinal, Bischof von Mainz 101 289 299f.
Vorgrimler, H. 152
Vorster, Johannes Balthasar 100 331
Voß, Gerhard 45
Vrána, Josef, Apostolischer Administrator von Olmütz 100

W

Wachsmann, Alfons Maria 25
Wagner, Antonin 587
Wagner, Richard 421
Waldheim, Kurt 191
Waldstein, Ernst 268
Wallbrecher, Traudl 359
Wallraff, Hermann, Josef 206
Washburn, Paul 104
Weber, Günther 434ff.
Weber, Wilhelm 93
Weeks, John 156
Wegenast, Klaus 434
Wehner, Herbert 48
Wein, R. 84
Weinrich, Harald 85 88
Weischedel, Wilhelm 187 585
Weiskirch 478
Weissenberger, Herbert 13
Weitmann, Alfred 298f. 527
Weizsäcker, Carl Friedrich von 361 590
Welte, Bernhard 97 481 586
Werblowsky, Zwi 371 384
Werners, Hans 288
Weß, Paul 516
Westermann, C. 84
Wex, Helga 362
Weymann, Volker 102
White, Bryon 387
Wicks, Jared 202
Wiedemann, Ludwig 40
Wilden, Eugen 42
Wilkens, Ulrich 102
Will, James 588
Willebrands, Jan, Kardinal 65 310 320 354 376 384 431f. 533 582
Willems, B. A. 306
Wins, G. P. 190
Wittler, Helmut Hermann, Bischof von Osnabrück 207
Wittmann, Fritz 478
Wohlmuth, Josef 442
Wojtyla, Karal Kardinal von Kraków 599
Wölber, Hans-Otto 526 582 596
Wolfinger, Franz 526
Wollcombe, Kenneth, Bischof von Oxford 431
Wollmann, Paul 40
Wöste, Wilhelm 42
Wulf, Friedrich 472
Wunderli, Jürg 109

Y

Yago, Bernard, Erzbischof von Abidjan (Elfenbeinküste) 545
Yen Chia-Kan 235
Young, Walter 169
Yukwan Deng, Pio, Bischof von Malakal 99
Yu Pin, Paul Kardinal 203

Z

Zahrnt, Heinz 362
Zalba, Marcellino 18
Zerfass, Rolf 257
Zimmerli, Walter 98 259
Zink, Jörg 102 364 527
Zoa, Jean, Erzbischof von Yaoundé (Kamerun) 545
Zöchbauer 605
Zoungrana, Paul Kardinal, Obervolta 543
Zubeir, Gabriel, Bischof von Wau 99
Zühlke, Undine 9
Zulehner, Paul M. 95
Zur, Georg 367
Zwiefelhofer, Hans 206
Zwitter, Franci 269

Herder Korrespondenz

Heft 1
29. Jahrgang
Januar 1975

Neutralismus ist tiefste Resignation, ist Absage an Selbstverwirklichung und Mitmenschlichkeit, Neutralismus heißt keine Entscheidungskraft für einen Weg aufbringen, die Gestaltungsmöglichkeit der Welt innerweltlich begrenzen, auf die Frage nach dem Sinn Verzicht geleistet haben. *Hanna-Renate Laurien*

Verkannte Sittlichkeit

Sittlichkeit ist unbestritten eine der Grundwirklichkeiten im menschlichen Dasein. Wie immer sie verstanden und begründet wird: *theokratisch*, als eine Art gottunmittelbare Gesetzlichkeit, die den Menschen ohne Wenn und Aber in Pflicht nimmt; *theonom-welthaft*, als transzendente Säkularität, deren Handlungsmaximen und Imperative erst über eine Kette der Konkretisierung von Zweitursachen auf ihren göttlichen Grund zurückführen; *autonomistisch*, als gleichsam sich selbst regulierendes Normengefüge menschlichen Verhaltens und Handelns, das sich ohne letzte Wertbindung und geschichtliche Identität durch wechselnde gesellschaftliche Konventionen in einem labilen Gleichgewicht hält; wie immer der Mensch sich verhält oder in Aktion tritt, er handelt nicht wertfrei, sondern ist, was immer er zu sein vermeint, Christ, Humanist, Utilitarist oder absoluter Relativist, in seinem Tun sittlich bestimmt.

Darüber helfen keine noch so gutgläubigen Ausflüchte in die *pure Rationalität* hinweg. Die Welt des Menschen setzt sich nicht einfach zusammen aus Erkenntnis und Einsicht, die sozusagen aus sich heraus das Richtige produzieren und bewerkstelligen, was dem Menschen frommt, sondern wir bestehen nun einmal in unserer geistigen Grundlegung aus Verstand und Willen. Wir entscheiden uns, ob wir es wollen oder nicht, nicht nur zwischen größeren und geringeren Übeln für uns und für die anderen, sondern zwischen Wert und Unwert, zwischen Gut und Bös. Wir sind wertbezogen und richten unser Handeln nach einem Gut, das wir anstreben, oder entscheiden uns dagegen. Das Ergebnis unseres Handelns in bezug auf uns selbst, in bezug auf die Welt und in bezug auf die Anderen ist niemals neutral, sondern schafft Wohl oder Übel und ist deshalb sittlich, schon bevor darüber entschieden ist, woher die letzten und entscheidenden Maßstäbe dafür genommen werden.

Da helfen aber auch keine Verdrängungen durch Psychologie und Verhaltenslehre, auch wenn diese noch so plausibel und in vielen Anwendungen auch richtig erklären, daß Trieb- und Instinktgebundenheit den Willen vorprägen, konditionieren, daß wir in unserer Freiheit gehemmt werden durch biologisches Erbe, durch seelische Fixierungen und durch die gesellschaftlichen Bedingungen, die wir vorfinden. Wie eng immer diese Grenzen sind und wie immer ihre metaphysische Kehrseite aussieht, sie heben unsere Freiheit nicht auf, und das heißt, wir sind verantwortlich, und wir müssen Verstand und Willen darauf verwenden, dieser Verantwortung für unser eigenes Leben und das der Gesellschaft im Blick auf das Wohl des Menschen und seine letzte Bestimmung gerecht zu werden und dies ganz konkret, nicht nur in allgemeinen Programmen und Maximen, sondern in dem, was wir alltäglich tun. Dieses verantwortliche Tun ist der Kern der Sittlichkeit, und die Sittlichkeit ist der *Kern individueller Selbstverwirklichung und gesellschaftlicher Ordnung*. Ohne die daseinsgerechte Verwirklichung dieses Kerns des Wesens Mensch gibt es kein Wohl der Person und keine Friedensordnung in der Gesellschaft, sondern letztlich nur den Interessenkampf aller gegen alle.

Totale Moralisierung führt zur Aufhebung der Sittlichkeit

Nun scheint aber gerade dieser zentrale Sachverhalt unseres Daseins im Gegenwartsbewußtsein in den Hintergrund zu geraten. Nicht daß man darum nicht wüßte oder daß man schlechthin leugnen wollte, daß der Mensch in dem für ihn spezifischen Dasein erst durch seine Sittlichkeit konstituiert wird. Und es fehlt weder an moralischem Anspruch noch an moralisierenden Bewegungen. Ganz im Gegenteil! Es gibt sogar so etwas wie eine *Moralisierung des allgemeinen Bewußtseins*. Man denke nur an die gesellschaftskritischen Strömungen der letzten Jahre, an alle jene Gruppen, die in einer radikalen Veränderung der

gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie als von Grund auf ungerecht und klassenbestimmt empfinden, den Zugang zu einem „neuen", herrschaftsfreien Menschen schaffen wollen. Wieviel moralische Kraft wird da nicht investiert, wie viele (sittliche) Unwerturteile werden da gefällt, natürlich nach der Devise: Wir erstreben das Gute, das neue Reich des Menschen, in dem er endlich frei ist von Unterdrückung, von Klassenherrschaft, von Leistungs- und Konsumzwang; die Unterdrücker, die Menschenfeinde, die Bösen sind auf seiten des status quo.

Man hat in diesem Zusammenhang sogar von einer Moralisierung aller Lebensbereiche gesprochen, in gewissem Sinn zu Recht; denn diese moralische Urteils- und Verurteilungsfreudigkeit hat abgefärbt auf das gesamte politische und man kann sagen öffentliche Leben; auf Parteien, Medien und dort, wo die Kirchen sich dem jeweiligen Zeitgeist öffnen, auch auf diese. Wenn man gelegentlich von einer *totalen Pädagogisierung* des Schul- und Bildungswesens gesprochen hat, weil man das Kind, den Schüler, den noch nicht mit dem „richtigen" Bewußtsein ausgestatteten Erwachsenen auf ein bestimmtes Weltbild, auf eine bestimmte Idee von Gesellschaft und menschlichem Glück hin zurechtformen will, so könnte man im gleichen Zuge von einer *totalen Vermoralisierung* mancher Lernziele, vieler sozialer Ideen und politischer Programme sprechen, insofern man zwischen Tradition und Fortschritt, zwischen Bestehendem und zu Verwirklichendem, zwischen Links und Rechts, zwischen sich und dem politischen Gegner in Gut und Bös teilt und dann die ganze gesellschaftliche und ideelle Wirklichkeit, ohne wirklich auf den Zusammenhang von Schuld und Sachzwang zu achten, auf diese ideologisch-profane Scheidung der Geister und Realitäten verengt. Aber wie sich in der totalen Pädagogisierung durch Indoktrination einer absolut gesetzten innerweltlichen Wertidee (Freiheit von Leistungszwang, Emanzipation durch totale Egalisierung usw.) nicht nur ein Ausfall an wirklicher Erziehung (als verantwortliche Einführung und Einübung in einen wertmotivierten Umgang mit der Gesamtrealität), sondern eine gefährliche Pervertierung des Erzieherischen abzeichnet, so führt eine totale Moralisierung des öffentlichen und politischen Bewußtseins (mit entsprechender Agitation im Gefolge) nicht nur zu einer Verengung des Moral- bzw. Sittlichkeitsbegriffs, sondern, durch Setzung oder Absolutsetzung von Zielen, auf die der Mensch so nicht angelegt ist, zur totalen Negierung von Sittlichkeit. Totale Emanzipation beispielsweise führt letztlich zu nichts anderem als zum totalen Interessenkrieg aller gegen alle.

Ausblendung des Gewissens

Doch sieht es so aus, als ob die *Tendenz zur Ablösung von Sittlichkeit durch Ideologie* nur ein Begleit- und Folgesymptom eines umfassenderen und tiefergreifenden Bewußtseinswandels in der Einschätzung der Sittlichkeit sei. Dieser scheint insgesamt auf eine Vernachlässigung, auf jeden Fall auf eine Verdrängung zu tendieren. Dies zeigt sich in einer seit Jahren offenkundigen Begründungskrise der wissenschaftlichen Ethik, die enorme Schwierigkeiten hat, die normativen Grundlagen einer modernen Industriegesellschaft wegen ihrer sehr komplizierten Handlungszusammenhänge zu erarbeiten und weiterzutradieren.
Vermutlich ist aber auch diese Krise, an der die theologische Ethik ihren Anteil hat, nur Auswirkung eines allgemeineren Entwicklungsprozesses. Dieser hat mit dem Vordringen der an den Naturwissenschaften orientierten anthropologischen Disziplinen begonnen. Er setzt sich in den verschiedenen Versuchen, menschliche Psyche und Gesellschaft, also diejenigen „Substrate", in denen Sittlichkeit sich vollzieht, gleichsam als autonome Regelkreise menschlicher Prozesse zu etablieren ohne Rückbindung auf die sittliche Urteilskraft. Auf deutsch: Der genaueren Kenntnis der psychischen Gesetze durch Psychologie und Tiefenpsychologie, dem verbreiteten Wissen nur den Evolutionszusammenhang von tierischem und menschlichem Verhalten aufgrund der Ergebnisse der Verhaltensforschung ist nicht nur zu verdanken, daß man vom sittlichen Standpunkt aus die Gesetze menschlicher Leiblichkeit ernster nimmt, daß man bereit ist, der Welt des Psychischen ihre eigene nichtreduzierbare Qualität und Geltungskraft zuzuerkennen und mit der Beurteilung menschlichen Verhaltens, das durch solche psychische und biologische Determinanten mitbestimmt wird, vorsichtiger zu sein. Diese Kenntnisse haben sich durch breite Popularisierung vielmehr zu einer gleichsam *verinnerlichten Wissenschaftsgläubigkeit* verdichtet, die alle normativen Überlegungen rasch und bequem zu verdrängen erlaubt. Diese verändert das Individuum bis in das tägliche Verhalten hin, gerade weil sie Verhalten, das nicht sein soll, plausibel entschuldigt: Schuld gibt es nicht, oder sie ist leicht „erklärbar", nicht gelungene Mitmenschlichkeit ist dann eben das Ergebnis eines seelischen Automatismus, dem man sich nicht entziehen kann. Die Umwelteinflüsse haben einen so gemacht. Schuld sind höchstens die gesellschaftlichen Verhältnisse, und für diese ist das Kollektiv, nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, das Subjekt in seinem gesellschaftlichen Verhalten haftbar zu machen. Das strahlt aus auf die Erziehung: Erziehung heißt dann soziale Integration, gelingt diese nicht, dann waren die Verhältnisse in der Umgebung, war die Abhängigkeit von den Gesetzen der Herde ausschlaggebend. Und da man diese einseitig oder allein wichtig nimmt, kommt es zur *Ausblendung des eigentlichen Erziehungsvorgangs*, der Entfaltung des Gewissens, der sittlichen Urteilskraft beim Kind.
Hier vollzieht sich, weil er über das Gruppenverhalten und über die Erziehung gleichsam normbildend wirkt, ein sehr viel bedeutsamerer Umbruch als in den modeunterworfenen Denkspielen und Emanzipationspostulaten ideologisch-politischer Gruppen. Letztere sind viel zu theoretisch und auch zu extrem, um nicht durch die nächste Gegenströmung wieder neutralisiert zu werden. Der Glaube

aber, daß der Mensch weitgehend ein Produkt von Erbe und Umwelt ist, das für seine Handlungen, ja für seine ganze Lebensgeschichte nur sehr begrenzt verantwortlich ist, weil er sich über diese Bedingungen eigentlich nicht erheben kann, wirkt sehr viel nachhaltiger. Er könnte auf die Dauer nicht nur das sittliche Steh- und Entwicklungsvermögen ganzer Generationen schwächen, die auf solches Stehvermögen angesichts sehr komplizierter, auf Entscheidungswillen und Kooperation angelegter Lebensverhältnisse besonders angewiesen sind. Da Anspruchshaltung und konsumptiv hingenommene Selbstzufriedenheit einander ergänzen, könnte dies auch zu einer habituellen Minderung schöpferischer Kräfte führen. Man kann zwar sagen, die größere Kapazität an Wissen und die fast unbegrenzten Informationsmöglichkeiten bieten für eine schöpferische Selbstgestaltung sehr viel mehr Anreize und der, jedenfalls in unseren Industriestaaten, nicht mehr auf Lebenssicherung und -vorsorge gerichtete Existenzkampf setze mehr geistige Potenzen frei. Aber schon der Umgang mit den unausschöpfbaren Informationsströmen und dem sich unaufhörlich vermehrenden Wissensstoff fordert nicht nur einen trainierteren Vernunftgebrauch, sondern auch eine neue Anstrengung des sittlichen Urteilsvermögens.

Symptome einer Abwertung gibt es auch in der Kirche

Fragt man nach den Aufgaben, die der Kirche in diesem Bereich für die unmittelbare Gegenwart gestellt sind, so ist zunächst zu fragen, ob sich nicht auch im religiös-kirchlichen Bereich eine öfter spürbar werdende Geringschätzung der Sittlichkeit abzeichnet. Ohne generell urteilen zu wollen, wird man sagen müssen, es gibt *Symptome für eine religiöse Minderbewertung,* wenn nicht teilweise Ausblendung des Sittlichen. Man könnte zwar auch da meinen, es wachse im Gegenteil neue Einsicht gerade aus der Mitte des Evangeliums zu. Die Hinwendung zu Jesus in den letzten Jahren erfolgte ja gerade im Blick auf die Ethik Jesu. Aber dabei handelt es sich ebenfalls um ein häufig einseitig politisch-gesellschaftskritisch vereinnahmtes Ethos, das der Schärfe des biblischen Anspruchs an das Leben des konkreten Subjekts nicht gerecht wird. Doch Symptome unbewußter Abwertung zeigen sich nicht nur in gelegentlicher Uminterpretation des biblischen Gesamtethos in eine primär bloß politisch-aufklärerische Moral, sondern einmal in einem die letzten Jahre vielfach kennzeichnenden, die Ambivalenz menschlicher Strebungen unterschätzenden naiven Aufbruchsoptimismus, sodann in einer manchmal etwas unreflektierten Anpassung an primär bloß psychosozial fundierte Modelle der Erziehung und Persönlichkeitsformung auf Kosten der Gewissensbildung.

Anstatt daß man solche Modelle in den Dienst nahm, um die eigene Mitte besser sichtbar zu machen, hat man sich ihnen oft unreflektiert, von der gleichen Wissenschaftsgläubigkeit oder ihren sekundären Ausläufern betroffen, *angepaßt* oder sie einfach *nachgeahmt.* Oder man hat, beeindruckt von einer Mentalität, die subjektive Verantwortung zu entschuldigen und die Zuständigkeit für die Folgen ethischen Fehlverhaltens vor allem in den gesellschaftlichen Strukturen sucht, dem Trend der Verdrängung nachgegeben, anstatt etwa die eigene Bußpraxis auf einer differenzierteren anthropologischen Basis, die den Radius persönlicher Verantwortung des handelnden Individuums deutlicher sehen läßt, zu erneuern. Auf diese Weise konnte man weder die Erkenntnisse aus Psychologie und Verhaltensforschung richtig nutzen noch dem an sich ungeheuer groß gewordenen Bedarf an seelischen Hilfen und individueller Beratung entsprechen. Die Beichtväter fühlten sich durch die Psychotherapeuten ausgebootet. Die kirchliche Moralverkündigung bleibt neuestens oft auf eine sehr allgemeine Auslegung des christlichen Liebesgebotes reduziert. Dem entspricht heute noch oft eine eigenartig unvitale, supranaturalistisch gefärbte Tötungsreligiosität, die zu sittlicher Verantwortung nicht herausfordert.

Man darf sich über eine solche Entwicklung freilich nicht allzusehr wundern. Sie hat auch *spezifisch kirchliche* Ursachen. Warum man zunächst durch Reduktion und Anpassung und nicht durch offensive Erneuerung reagiert, hängt zusammen mit einer in der Kirche fortwirkenden Gesetzesreligion, die ihrerseits verhindert, daß etwa im Bereich der Sakramentenpastoral die nötigen Instrumente geschaffen werden. Bei der Reform der Beichte beispielsweise blockiert immer noch die Frage nach dem verpflichtenden Charakter der Einzelbeichte die viel wichtigere Frage, wie der Mensch heute angesichts der vielen möglichen Entschuldigungsmechanismen sich seiner Schuld ohne Ausflucht in Neurosen bewußt wird und einen Sinn für Vergebung (und darin für persönliche Verantwortung) entwickelt. Eine *umfassende* Bußpastoral, die die gesamte Verkündigung und Liturgie prägt, ist somit nicht zustande gekommen. Im übrigen werfen nicht nur Gegner der Kirche vor, sie sei mit ihrem Sündenregister lange Zeit auf den Sexualbereich fixiert gewesen, sie habe den ethischen Handlungsraum in seiner ganzen Breite gar nicht recht wahrgenommen. Und in der Tat rächt sich jetzt diese Einseitigkeit schon bei der Frage nach dem Schutz des ungeborenen Lebens. Nicht selten wird hier nur ein weiteres Nichtzurechtkommen mit Sexualfragen vermutet. Man will der Kirche nicht abnehmen, daß sie um ein menschliches Grundrecht und auch um die sittliche Würde dessen kämpft, der in Gefahr ist, sich am Leben zu vergehen.

Eine fällige Kurskorrektur

Eine Kurskorrektur müßte sich deshalb wohl auch die Kirche selbst verordnen. Sie könnte auf drei Punkte gerichtet sein. 1. Analog zur „Hierarchie der Wahrheiten" im Glaubensbereich müßte sie eine „Hierarchie der ethischen Werte und Unwerte" verdeutlichen oder diese notfalls revidieren. Unser heutiges anthropologisches Wissen

über Sexualität, Personwerdung und Partnerschaft weist zwar die Sexualität als einen wichtigen Bereich sittlicher Reifung und Bewährung aus, aber sie ist nicht die Grundsäule, mit der alle Sittlichkeit steht und fällt, und sie erhält ihre sittliche Qualität weniger aus sich selbst als aus ihrem Bezug zu anderen sittlichen Werten. 2. Die Kirche müßte wieder den Mut haben, Sittlichkeit als etwas zu verkünden, das in erster Linie den konkreten Einzelmenschen betrifft. Damit soll weder der individuelle Pflichtenkodex gegen den sozialen ausgespielt noch parallel zum Glauben einer Strategie des individuellen Seelenheils das Wort geredet werden. Das ethische Bemühen auf den konkreten einzelnen richten heißt nicht seine sozialen Pflichten unterbewerten, sondern nur feststellen, wo der Schwerpunkt der Verantwortung liegt: in der Wahrnehmung der individuellen und sozialen Pflichten durch den einzelnen in den und durch die Gruppen und Institutionen und nicht in einer mit abstrakter Verantwortung oder Schuld zu beladenden „Gesellschaft". 3. Die Kirche muß mehr beherzigen, daß der Bereich der Sittlichkeit, die Ausbildung ethischer Verhaltensmuster ebenso wie die Findung von Zielnormen, das *eigentliche Feld der Begegnung von Kirche und Gesellschaft in einer profanen Welt* ist. Hier öffnet sich der Mensch am ehesten einen Zugang zur transzendenten Sinngebung und zu einer wenigstens ansatzhaften Gotteserfahrung. Für die biblischen Urbegriffe von Schuld, Heil und Vergebung läßt sich so am ehesten Verständnis wecken. Eine solche Begegnung ist anstrengend, weil sie auf Herausforderung und unbequeme Wahrheiten nicht verzichten darf, sie kann aber überall stattfinden: in der Predigt, im Vollzug der Liturgie, in der seelsorglichen Beratung, im Gespräch mit Gläubigen wie mit Ungläubigen. Es ist der Dialog, der der Kirche letztlich ansteht, und es läßt dem, der sich auf die unfrisierte Erfahrung von Gut und Bös einläßt, auch genügend Spielraum für die jeweils notwendige Selbstkorrektur. *D. A. Seeber*

Vorgänge

Die jüngsten Vorgänge im Bereich des Abtreibungsstrafrechts

Die Frage der gesetzlichen Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs und seiner moralischen Wertung ist in den letzten Wochen an mehreren Orten in unterschiedlicher Weise wieder akut geworden. Für die *Bundesrepublik* fand am 18. und 19. November vor dem Ersten Senat des Bundesverfassungsgerichts die öffentliche Verhandlung über die von 192 (von insgesamt 234) Bundestagsabgeordneten der CDU/CSU und den Landesregierungen der Bundesländer Baden-Württemberg, Bayern, Rheinland-Pfalz, Schleswig-Holstein und des Saarlandes eingereichte *Normenkontrollklage zur Neufassung des § 218 StGB* (Fristenregelung) statt. Die Bekanntgabe des Urteils ist für den 29. Januar 1975 angekündigt. Der Verhandlungs- bzw. Anhörungsverlauf läßt selbstverständlich noch keinen Schluß darüber zu, wie sich das Bundesverfassungsgericht entscheiden wird. Wohl aber gab er Auskunft über die Argumente der Prozeßgegner. Sie beziehen sich im wesentlichen auf die Fragen: Umschließt das nach Art. 2 Abs. 2 des Grundgesetzes jedem zustehende Recht auf Leben auch das ungeborene Leben? Gilt, wenn dies grundsätzlich bejaht wird, der rechtliche Schutz des Ungeborenen in gleicher Weise für die gesamte Zeit der Schwangerschaft, oder lassen sich Abstufungen vornehmen? Kann der Schutz des Ungeborenen, wenn er grundsätzlich bejaht wird, u. U. auch ohne (zeitlich) lückenlose Pönalisierung angemessen und umfassend gesichert werden?

Bei der Beantwortung der ersten Frage spielt auch die Entstehungsgeschichte des Art. 2 Abs. 2 eine Rolle. Die Regierungsseite ist der Meinung, daß sich an Hand der Vorgänge um die Abstimmungen zu diesem Artikel im verfassungsgebenden Organ zeigen läßt, „daß der Parlamentarische Rat die Frage der Reform des Schwangerschaftsabbruchs *nicht* präjudizieren wollte und darum die Frage, ob und wieweit Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG auch ungeborenes Leben schützt, nicht ausdrücklich entschieden ist" (Prof. *Horst Ehmke).* In der Sache selbst sind die Verfechter der Fristenregelung zwar auch der Meinung, daß das ungeborene Leben ein grundsätzlich zu schützendes Rechtsgut ist, sie sehen aber im Anschluß an das Urteil des Obersten Gerichts in den USA (vgl. HK, März 1973, 121 ff.) im Ungeborenen nicht einen *Träger von Grundrechten.* Darauf gründet sich ihre rechtspolitische Strategie eines nach Stufen unterschiedlichen Rechtsschutzes. Die Gegenseite geht davon aus, daß das Grundrecht auf Leben auch beim ungeborenen Leben verfassungsrechtlich gegeben ist. Sie läßt zwar offen, ob der Schutz in gleicher Weise zu erfolgen habe wie beim Geborenen, fordert aber durch-

gehenden und *„prinzipiell umfassenden"* Schutz, den die Fristenlösung nicht gewährt. Gewicht hat auch ein weiteres Argument in der Begründung der Verfassungsklage, das bisher in der Öffentlichkeit wenig Beachtung fand: daß die Fristenlösung nicht nur auf strafrechtliche Sanktionen innerhalb der Dreimonatsfrist verzichtet, sondern Abtreibung im Ergebnis „generell erlaubt" und sie damit de facto „als rechtmäßig statuiert" (Rechtsanwalt *Benno Erhard* und Prof. *Peter Lerche*). Hierin sieht man mit Recht eine das Recht an einer empfindlichen Stelle pervertierende Wirkung. Eine solche Pervertierung kommt allerdings auch bei einer auf dem Prinzip der Güterabwägung fußenden Indikationsregelung in Sicht, wenn die einzelnen Indikationen nicht ausdrücklich *nur* als Strafausschließungsgrund mit allen Konsequenzen für die praktische Handhabung des Gesetzes definiert werden.

Volksbegehren in Österreich

In *Österreich* begann bereits in der zweiten Oktoberhälfte im Anschluß an den Österreichischen Katholikentag (vgl. HK, November 1974, 579) die *erste Phase des Volksbegehrens* gegen die in Österreich am 1. Januar 1975 in Kraft tretende Fristenregelung (vgl. auch das Interview mit Bundeskanzler Kreisky in ds. Heft, S. 13). Das jetzt von katholischer Seite eingeleitete Volksbegehren, das auch von einzelnen nichtkatholischen Kräften gestützt wird, sieht anstelle der mit knapper Mehrheit im Nationalrat angenommenen Fristenregelung eine Verfassungsbestimmung zum *Schutz des Lebens von der Empfängnis bis zum Tod* vor. Wesentliches Gewicht legt der Entwurf auf sozialpolitische Maßnahmen (Erhöhung von Familienbeihilfen, Gewährung von Erziehungsgeld), auf eine Ausfallhaftung des Staates, wenn der Unterhalt eines minderjährigen Kindes nicht gesichert ist, sowie auf erziehungspolitische Ziele. Die Abtreibung soll mit Ausnahme der medizinischen Indikation prinzipiell strafbar bleiben, doch soll als *Strafausschließungsgrund* gelten, wenn Frauen „in einer allgemein begreiflichen, für sie nicht anders abwendbaren, außergewöhnlich schweren Bedrängnis nach Beratung bei den dafür vorgesehenen Einrichtungen in einem öffentlichen Krankenhaus eine Abtreibung vornehmen lassen". (Hier wird das vorhin im Blick auf Karlsruhe genannte Argument, der Staat dürfe höchstens Straffreiheit gewähren, aber nicht den Schwangerschaftsabbruch „legalisieren", aufgenommen.)

Die Frage nach dem Ausgang ist auch in diesem Falle völlig offen, denn abgesehen von den möglichen Mehrheiten im Lande handelt es sich bei dem Volksbegehren nicht um ein Referendum, in dem über Bestand oder Nichtbestand eines Gesetzes entschieden wird, sondern um eine *Initiative zu Handen des Parlaments*. Sie wickelt sich in der Weise ab, daß die Initiatoren zunächst wenigstens 10 000 beglaubigte Unterschriften hinterlegen müssen. Diese Aktion, die in den verschiedenen Bundesländern zu verschiedenen Zeitpunkten einsetzte, ist gegenwärtig im Gang. Sind die nötigen Unterschriften hinterlegt und die erste Phase abgeschlossen, muß der Innenminister einen Zeitraum von acht Tagen für die Durchführung des eigentlichen Volksbegehrens ansetzen. Während dieses Zeitraums müssen wenigstens 200 000 Unterschriften hinterlegt werden, damit das Volksbegehren gültig ist und an den Nationalrat weitergeleitet werden kann. Dieser muß sich damit befassen, er ist aber frei, ihm stattzugeben, es abzuändern oder abzulehnen. Ein Termin ist gegenwärtig noch nicht in Sicht, es gibt aber offenbar auf beiden Seiten Bestrebungen, diesen Termin nicht mit dem ebenfalls noch offenen Termin der 1975 fälligen Nationalratswahlen in enge zeitliche Berührung zu bringen. Es ist anzunehmen, daß sich das Parlament nicht mehr in der laufenden Legislaturperiode damit zu befassen haben wird. Die Wirkung des Volksbegehrens wird also wesentlich vom Ausgang der Nationalratswahlen abhängen, da die ÖVP eine Änderung des Gesetzes im Falle eines Wahlsieges bereits bei dessen Verabschiedung angekündigt hatte.

Verabschiedung der Fristenregelung in Frankreich

Der weitestgehende Schritt erfolgte in diesen Wochen jedoch in *Frankreich*. Nach fast dreijähriger teilweise sehr leidenschaftlich geführter öffentlicher Debatte (vgl. HK, Juli 1974, 340 ff.) und nach dreißigstündiger Aussprache im Parlament hat die Nationalversammlung die Reform des Abtreibungsstrafrechts am 28. November mit 284 gegen 189 Stimmen verabschiedet. Sie kann freilich erst in Kraft treten, wenn sie auch vom Senat gebilligt wird. Es besteht indes kein Zweifel, daß die von der Regierung *Giscard d'Estaing* eingebrachte Vorlage auch dort eine Mehrheit finden wird. Allerdings ist nicht auszuschließen, daß dort weitere Modifikationen im Detail gefordert werden und daß auf Grund der Änderungen die Nationalversammlung, bevor die Reform in Kraft tritt, sich nochmals mit ihr befassen muß. Im übrigen haben auch dort Gegner des Gesetzes die Absicht bekundet, das Gesetz beim *Verfassungsrat* anzufechten. Eine solche Anfechtung ist möglich, wenn sich eine Gruppe von mindestens 60 Abgeordneten der Nationalversammlung zu dem Schritt bereitfindet.

Wie in der Bundesrepublik und in Österreich handelt es sich auch in Frankreich um eine *Fristenregelung*. Allerdings gibt es gegenüber der Bundesrepublik einige bemerkenswerte Unterschiede. Nach längeren Diskussionen in der Parlamentskommission für Kultur, Soziales und Gesundheit entschied man sich anstelle einer Drei-Monats- für eine Zehn-Wochen-Frist; und das Gesetz hat insofern provisorischen Charakter, als man seine Geltungsdauer vorläufig *auf fünf Jahre befristet*. Beide Unterschiede haben sicher mehr formelle als substantielle Bedeutung. Die Zehn-Wochen-Frist ist sowohl unter biologischen wie rechtlichen Gesichtspunkten, von ethischen

ganz zu schweigen, kaum plausibler als die Drei-Monats-Frist. Und die Befristung der Geltungsdauer hat neben der Möglichkeit, Erfahrungen zu sammeln und nach einer gewissen Zeit darauf reagieren zu können, vor allem bevölkerungspolitische Motive. Klagen über einen besorgniserregenden Rückgang der Geburtenrate und eine von neuem ungünstige Entwicklung der Altersstruktur der französischen Bevölkerung waren während der Parlamentsdebatte wiederholt zu hören. Gelegentlich wurde sogar der Vorwurf erhoben, für die energischsten Gegner der Fristenregelung, die sich wie der Altgaullist *Michel Debré* auf Ethos und Tradition beriefen, sei das *demographische Motiv* allein entscheidend gewesen.

Es gibt aber noch zwei bemerkenswerte Unterschiede zur Fristenregelung in der Bundesrepublik. Entgegen einer Forderung der Linksopposition werden nach dem erst wenige Tage vorher vom Senat verabschiedeten neuen Gesetz über Sexualerziehung, Familienberatung und Geburtenregelung („Lex Neuwirth") (vgl. Le Monde, 21. 11. 74) die Kosten für die „Pille" von den Versicherungsträgern übernommen, nicht aber die Kosten für eine Abtreibung. Allerdings ist in Notfällen das Wirksamwerden der Sozialhilfe vorgesehen. Damit sollte der auch von Gesundheitsministerin *Simone Veil*, die, unterstütz von Staatspräsident Valéry Giscard d'Estaing, die treibende Kraft hinter dem jetzt verabschiedeten Gesetz war, nachdrücklich vertretene Standpunkt unterstrichen werden, daß Abtreibung als Mittel der Geburtenregelung trotz Fristenlösung ausscheide. Im Prinzip kommt diese Regelung auch den Gegnern der Fristenlösung in der Bundesrepublik näher, die feststellen, der Gesetzgeber könne zwar auf Strafsanktionen verzichten, dürfe aber Abtreibung niemals für „rechtmäßig" und damit indirekt für legitim erklären. Ein letzter nicht unwesentlicher Unterschied betrifft das *Beratungssystem*. Hier ist die französische Regelung wenigstens im Prinzip strenger. Will jemand eine Abtreibung vornehmen lassen und wendet sich deshalb an einen Arzt, so muß der Arzt die Antragstellerin über die medizinischen Aspekte beraten, zugleich muß er ihr eine Liste von Beratungsinstitutionen aushändigen, die sie zur Abklärung der sozialen Umstände und der Möglichkeiten zur Behebung einer eventuell gegebenen Notsituation aufsuchen muß. Zwischen dieser Beratung und der Vornahme des Eingriffs muß wenigstens eine Woche vergangen sein, und der endgültige Antrag auf Abtreibung muß *schriftlich* erfolgen.

Zweifellos haben diese Gesichtspunkte dazu beigetragen, daß eine Reihe von Abgeordneten innerhalb der Regierungsmehrheit, die lange Bedenken hatten, dann doch für die Fristenregelung stimmten. Dennoch hätte das Gesetz keine Mehrheit erhalten, hätten nicht die oppositionellen Linksparteien (mit je einer Ausnahme) geschlossen für das Gesetz gestimmt. Obwohl die entscheidende Wendung zur Fristenregelung (ursprünglich war von Regierungsseite eine erweiterte Indikationenregelung vorgesehen) erst mit der Präsidentschaft Giscards erfolgte (dieser galt bereits im Wahlkampf als ihr Anhänger), hat sie in der Partei Giscards, bei den Unabhängigen Republikanern, am wenigsten Zustimmung gefunden. Von 65 Abgeordneten dieser Partei stimmten nur 17 für die Vorlage, von 52 Reformatoren waren es, unter Zustimmung des aus dem seinerzeitigen katholischen MRP herkommenden Justizminister *Jean Lecanuet*, immerhin 27. In der öffentlichen wie in der parlamentarischen Diskussion stand die soziale Situation in Not geratener Frauen wesentlich mehr im Vordergrund als die Frage nach dem Schutz des Ungeborenen. Moralische Argumente wurden auch in seriösen Blättern als Tradition, als private religiöse Überzeugung oder als „philosophie personnelle" (Le Monde, 28. 11. 74) gewertet.

Parteiische Aufnahme der römischen Erklärung

Mitten in diese Gesetzgebungsvorgänge hinein traf die *Erklärung der römischen Glaubenskongregation über den vorsätzlichen Abort* (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 18). Angesichts des Zeitpunktes war klar, daß ein solches Dokument trotz seines recht nüchternen und im Ganzen eher zurückhaltenden Duktus mit einer unpolemischen Aufnahme kaum rechnen konnte. Während in der Bundesrepublik, wo sich kirchliche Stellen gegenwärtig wegen der Verfassungsklage zurückhalten, das Echo eher mäßig ausfiel, wurde die Erklärung in Frankreich von den Befürwortern der Fristenregelung und einem großen Teil der Presse als direkte Einmischung in die inneren Angelegenheiten Frankreichs aufgefaßt. Und manche österreichische Zeitungen, so die „Salzburger Nachrichten" (26. 11. 74), glaubten gar eine Desavouierung des österreichischen Volksbegehrens durch Rom herauslesen zu müssen, da die Erklärung der Glaubenskongregation jede Liberalisierung ablehne. In Wirklichkeit hatte man nicht zur Kenntnis genommen, daß das römische Dokument sehr wohl zwischen der moralischen und der strafrechtlichen Seite des Problems unterscheidet und ausdrücklich nur jene Gesetzgebungen (und entsprechend das Mitwirken von Katholiken an ihrem Zustandekommen) „unsittlich" verurteilt, die den strafrechtlichen Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens grundsätzlich aufgeben. Kardinal *Franz König* wandte sich denn auch entschieden gegen solche Mißdeutungen.

In einem Interview mit Kathpress (27. 11. 74) machte er nicht nur darauf aufmerksam, daß die römische Erklärung „eine politische Aktion" (womit er auf das Volksbegehren anspielte) ausdrücklich empfehle, aber damit keine parteipolitische Aktion meine. Wie die Erklärung der Glaubenskongregation unterschied auch er (hier im Blick auf den moralischen Bereich) zwischen der „objektiven Norm", die „nicht ohne schwerwiegende Verpflichtung für das Gewissen bleibt", und der jeweils „subjektiven Gewissensentscheidung des Arztes und der betroffenen Frau".

Bleibt noch hinzuzufügen, daß die Glaubenskongregation gegenüber der

Gefahr des Schwangerschaftsabbruchs den praktischen Imperativ „verantwortlicher Elternschaft“ herausstellt. Allerdings taucht der Verweis auf „Humanae vitae“ betreffs „unerlaubter Methoden“ in der Anmerkung 24 dann doch wieder auf (vgl. HK, Dezember 1974, 605 ff.). Damit wird nochmals ein Problem signalisiert, das zunächst kirchlich zu lösen ist. *D. S.*

Ökumenische Konvergenzen zum Heiligen Jahr

Für das „Heilige Jahr“ 1975 zeichnen sich bemerkenswerte ökumenische Konvergenzen ab. Sie sind nicht zufällig, sondern gewollt sowohl von seiten des Vatikans wie des Ökumenischen Rates. Davon zeugen z. B. die vom Sekretariat für die Einheit der Christen und der Kommission „Faith and Order“ veröffentlichten Gebetstexte für die Wiedervereinigung der Christen in der *Weltgebetsoktav* vom 18. bis 25. Januar 1975 (in: Informationsdienst des Einheitssekretariats Nr. 24 II/74). Die Einführung sagt: „Für Christen bringt das Jahr 1975 die Fünfte Vollversammlung des Weltkirchenrates in Nairobi (Kenia) über das Thema ‚Jesus Christus befreit und eint‘ wie den Höhepunkt des Heiligen Jahres, das die römisch-katholische Kirche als Einladung zur Versöhnung mit Gott und der Gläubigen untereinander in der Kirche feiert. Beides sind Gelegenheiten für das Volk Gottes, voranzuschreiten bei der Überwindung dessen, was die Kirchen trennt, und den umfassenden Heilsplan Gottes zu erfüllen.“ Zugrunde liegt Epheser 1, 3 bis 10. Die Bibellesungen mit Kommentaren intonieren neben der Einheit in Christus auch die Befreiung von der Sünde zur Förderung der Lebensqualität. In den Fürbitten wird nebeneinander der Vorbereitung der Vollversammlung von Nairobi wie des Heiligen Jahres gedacht. Sodann heißt es: „Laßt uns beten, daß die Christen die Macht Christi in ihrem *Kampf für die Befreiung* von Männern und Frauen aus rassischer, sozialer und politischer Diskriminierung bezeugen; daß aller technologischer Wandel und Fortschritt dazu diene, auf menschliche Weise unsere Verantwortung als Gotteskinder zu mehren . . .“

Papst Paul VI. als Kronzeuge

Diese Andeutungen erscheinen gering, haben aber einen tieferen Hintergrund. Er zeigte sich in einem Referat von Bischof *Hans-Heinrich Harms* (Oldenburg) über „Das Heil Gottes und der missionarische Auftrag der Kirche heute“ vor der Synode der EKD in Berlin (HK, November 1974, 615). Da wir darauf nicht eingehen konnten, lohnt es sich, das nachzuholen, nachdem die Berichte von der römischen Bischofssynode vorliegen, auf die sich Harms bezog (HK, Dezember 1974, 623 und 649 f.). Ferner ist nun die Handreichung für die Synode über „Weltmission heute“ gedruckt („Thesen und Texte zur 3. Tagung der 5. Synode der EKD“ hrsg. von der Kirchenkanzlei in Hannover, 94 S.). Sie weist in der heiklen Frage, was *Heil in concreto* bedeutet, zum Thema soziale Gerechtigkeit namhafte katholische Dokumente auf, u. a. den Hirtenbrief des katholischen Episkopats der Philippinen von Ostern 1974 (S. 88), der jetzt geradezu als Vorläufer des analogen mutigen Hirtenbriefes der spanischen Bischöfe von Ende November 1974 über mehr Demokratie wirkt.

Auffallend in der EKD-Broschüre über Weltmission ist die Botschaft von Papst *Paul VI.* an die Bischöfe Asiens anläßlich seines Besuches in Manila 1970. Sie wird (S. 82) als Text zur These 5 zitiert, wonach „die christliche Gemeinde es sowohl als die Bruderschaft der Glaubenden wie als die Bruderschaft der Armen mit dem Herrn zu tun hat, dessen Bild sie gleichgestaltet werden soll (Röm 8, 29)“. Da heißt es beim Papst: „Es ist vor allem Unser Entschluß, wahrhaftig die Kirche der Armen zu sein.“ An der Seite der Massen kann die Kirche „nicht Inseln des Reichtums bauen in einem Meer von Not und Elend“. Oder: „Wir wollen Unsere Hände nicht binden durch gefährliche Verstrickungen mit den Reichen und den Machthabern in unseren Ländern.“ Nicht so eindeutig war die Konzeption der römischen Bischofssynode, obwohl dort auch diese Haltung bekundet wurde, wie Harms betonte. Nun war es nicht die Absicht seines Referates, die römisch-katholische Kirche denen als Muster vorzuhalten, um deren Zustimmung er rang, nämlich den Super-Evangelikalen aus Württemberg, die sogar die „Lausanner Verpflichtung“ kritisierten. Er hätte sie wohl kaum überzeugen können. Immerhin ist es ein erstaunliches Zeitdokument, daß ein lutherischer Bischof als Sprecher des Deutschen Evangelischen Missionswerkes so nachdrücklich — entgegen sonstiger Neigung, Rom am Zeuge zu flicken — die Solidarität mit den Diskussionen und Problemen der römischen Bischofssynode unterstrich.

Parallelen und Vergleiche

Die Bischofssynode erklärte in ihrem Schlußdokument (Ziff. 12, 3): „Ihrem Evangelisierungsauftrag getreu wird die Kirche als eine wahrhaft arme, betende und brüderliche Gemeinschaft viel zum ganzheitlichen Heil oder zur vollen Befreiung der Menschen beitragen können . . . vor allem an den Armen, den Schwachen und Unterdrückten . . . um die sozialen Folgen der Sünde, die sich in ungerechten sozialen und politischen Strukturen niederschlagen, zu beseitigen“; ferner daß „die Befreiung nicht beschränkt bleibt auf die rein politischen, sozialen und wirtschaftlichen Grenzen“, sondern „die volle Freiheit von der Sünde,

vom persönlichen oder kollektiven Egoismus, zur vollen transzendentalen Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen als Brüdern führt". Liest man diese Sätze, so muß man feststellen, daß sie den Intentionen des Synodenpapiers der EKD wie der sog. „Lausanner Verpflichtung" (HK, September 1974, 452) entsprechen, bis auf einen Punkt, daß die theologische Basis die universale Kirche unter dem Papst ist, einem Papst, dessen grundsätzliche Notwendigkeit (unbeschadet seiner Rechte) immer mehr evangelische Theologen erkennen, wie unlängst ein Symposion mit *Lukas Vischer* in der Universität Zürich erwiesen hat.

Der Nachweis dieser Konvergenzen kann keine Apologetik zum Zweck haben, er soll aber der Aufmerksamkeit gegenüber „Zeichen der Zeit" Rechnung tragen, die sowohl auf der römischen Bischofssynode wie auf der EKD-Synode geübt wurde. Das ist notwendig angesichts des von Harms zitierten Wortes von *Arnold Toynbee:* die Menschen würden in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zur Einsicht kommen, daß sie zur Erfüllung ihres Person-Seins irgendeine Religion brauchen, und die werde nicht das Christentum sein! Daß diese Prophetie des englischen Historikers sich tatsächlich erfüllt, dafür gibt es heute schon viele Anzeichen. Von ihnen nahm auch die römische Bischofssynode Kenntnis, wie eine Stellungnahme von Kardinal Döpfner zeigte.

Nicht weniger bemerkenswert waren die humorvollen Hinweise von Bischof Harms auf die Forderungen afrikanischer Bischöfe in Rom nach einer afrikanischen Verselbständigung oder Einwurzelung der Kirche, vor allem von Kardinal *Malula* (Kinshasa). Harms nannte den Kardinal von Zaire „den katholischen *Burgess Carr*" (Sekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz). „Die Äußerungen, die Malula in Rom machte, decken sich beinahe wörtlich mit denen von Carr. Er hat vom Selbstverständnis des zairischen Christentums geredet, von der Entkolonialisierung, die auch auf religiösem Gebiet notwendig sei. Nun, wir kennen alle diese Gedanken des Einheimischwerdens, des Selbständigwerdens, die Dinge, die zum Teil hinter der ganzen Problematik des Moratoriums stecken. Und auch ihm ist passiert, was Burgess Carr gelegentlich passiert, nämlich er mußte lernen, es gibt auch noch andere afrikanische Christen, die anders denken." Harms zitierte die Bischöfe, die nicht müde wurden, vor der Synode den Missionaren für ihre heute noch notwendige Mitarbeit zu danken. Er erwähnte freilich — mit Einschränkung — die Kritik des Papstes an den zu weitgehenden Forderungen einer Afrikanisierung der Kirche, zitierte aber aus der Schlußbilanz von Kardinal *Höffner* den Satz: Diese Synode sei für die Christen der westlichen Welt „eine Lektion der Demut" gewesen. Demut, die Harms den evangelischen Kritikern einer modernen Mission anriet.

So zeigt sich: die evangelischen Kirchen ringen zumindest in der Frage der Weltmission heute mit genau denselben Problemen, nur steht ihnen nicht die trotz Schwächen wirksame Bindekraft eines zentralen Hirtenamtes zu Gebote. Ob ihre Diskussion ein Ziel findet, wird sich im Sommer in Nairobi zeigen. Das Thema einer sog. „afrikanischen Theologie" ist so wenig vom Tisch wie das einer asiatischen Theologie. Die angemessene Bewältigung eines „regionalen Pluralismus", den Lukas Vischer für geboten hält, ist beiden Kirchen aufgegeben. Einen Anfang dazu hatte die Veröffentlichung der „Internationalen Theologenkommission" des Papstes gemacht über „Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus", u. a. angewandt auf die Mission in Asien durch den Japaner *Petrus Nemeshegyi* (Johannes Verlag Einsiedeln 1973, S. 52f. und 180f.). Man hat nicht den Eindruck, daß die Mitglieder der römischen Bischofssynode diese Publikation studiert haben sowenig wie die Missionsfachleute der EKD. Freilich muß immer bedacht werden, daß „Pluralismus" bei den Kirchen des ÖRK nicht dieselbe Brisanz entwickelt wie in einer vom Zentralismus beherrschten Papstkirche. Trotzdem bleibt hier ein beiden gemeinsames Problem. Es wurde sowohl auf der Bischofssynode wie von der Missionsbroschüre der EKD angesprochen und dürfte die Zukunft des zwischenkirchlichen Dialogs nicht weniger mitbestimmen als die Fragen der Ekklesiologie, die nur zäh vorankommen, wie unlängst die Generalsynode der „Church of England" erwies, die nach einem Referat des römisch-katholischen Bischofs *Alan Clark* das Dokument der Internationalen Kommission anglikanischer und römisch-katholischer Theologen über das kirchliche Amt ohne Widerspruch „zum weiteren Studium in den Diözesen" annahm („Church Times", 15. 11. 74, S. 5).

Wie muß man im missionarischen Dialog verfahren?

Es scheint, daß vordringlicher die Frage einer *theologischen Anthropologie* die Kirchen beschäftigen wird. Anders ausgedrückt: finden sich Spuren des Heiligen Geistes auch in den Hochreligionen, bzw. wie muß der missionarische Dialog verfahren, und wo liegen seine Grenzen? Dies ist auch das Thema der Evangelikalen in allen Kirchen, die auf der Priorität einer Predigt zur Bekehrung bestehen und die Offenbarung des Heils außerhalb der Bibel leugnen. Die erwähnte Broschüre der EKD hat das Thema im Hinblick auf den Dialog der Weltmissionskonferenz von Bangkok aufgegriffen und verschiedene Texte zu den Dialogthesen angeboten. Da stehen sich hart gegenüber die Auffassung des indischen Theologen *Stanley S. Samartha,* Direktor des Dialogprogramms des ÖRK (S. 27f.), unterstützt von dem katholischen Theologen *Klaus Klostermaier* (S. 30) und dem griechisch-orthodoxen Metropoliten des Libanon *Georges Kodhre.* Dieser fand auf der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Addis Abeba 1971 eine treffende Formulierung des Problems, das für ihn keines mehr ist: „Christus ist überall, verborgen im Mysterium seiner Niedrigkeit. Jede Interpretation von Religionen ist auf Christus hin ... Alle Mystiker des Islams, die als Zeugen einer sich aufopfernden Liebe gelebt

haben, lebten die Johanneische Agape in ihrer Einzigartigkeit ... Das ganze missionarische Handeln der Kirche wird darin bestehen, Christus zu wekken, der in der Nacht der Religionen schläft." Dazu wird *Visser 't Hoofts Gegenthese* zitiert (S. 28): Zum Wiederaufleben der schon totgesagten Religion erklärt er: „Diese Religion ist nicht nur unkirchlich, sondern ihrem Wesen nach heidnisch" (weil vom menschlichen Bedürfnis bestimmt). Da sei es nicht leichter, sondern schwieriger, das Evangelium zu verkünden. „Wir müssen wieder lernen, *das Heidentum* zu erkennen ... Heidentum ist: statt den Schöpfer und Erhalter des Lebens das Leben selbst anzubeten."
So kraß traten sich die Positionen auf der römischen Bischofssynode nicht gegenüber. Der abgelehnte Entwurf von *D. Grassi* SJ gegen den Sakralismus war ambivalent (HK, Dezember 1974, 652). Aber in der katholischen Theologie stehen sich die Thesen gegenauso gegenüber, wie sie die EKD-Broschüre dokumentiert, und müssen noch durchdiskutiert werden. Wenig beachtet wurde bisher eine Umkehrung des Themas für Nairobi durch den nordamerikanischen Exegeten *McAfee Brown:* „Christus befreit und eint — und trennt" (In: „The Ecumenical Review", Juli 1974, 430 f.). Der biblische Positivismus der Exegeten und die Fundamentaltheologie implizieren Gegenpositionen, die nur ein Lehramt ausgleichen könnte. *J. P. M.*

Krise in der evangelischen Kirche Berlins

Trotz zahlreicher Sympathiebekundungen auch durch kirchlich und politisch Andersdenkende wie z. B. den Hamburger Theologen Prof. *Helmut Thielicke* und einer öffentlichen Kundgebung zu seinen Gunsten am 7. Dezember in Berlin, an der auch der ehemalige Bundespräsident *Gustav Heinemann* teilnahm, scheint weder die Auseinandersetzung um die Person des Berliner Bischofs *Kurt Scharf* noch der darunter schwelende Dauerkonflikt in der evangelischen Kirche Berlins beendet zu sein. Bischof Scharf sah sich nach der Ermordung des Berliner Kammergerichtspräsidenten von Drenkmann dem Vorwurf ausgesetzt, freiwilliger oder unfreiwilliger Helfer anarchistischer Kader oder gefährlicher Terroristengruppen zu sein. Damit wurde die evangelische Kirche Westberlins insgesamt ins Zwielicht gerückt. Dahinter wird eine Kirchenkrise sichtbar, an deren Entwicklung diese Führung zweifellos Mitschuld trägt. Jahrelang operierte sie in einem Nebel, der die Verkündigung für viele immer undeutlicher und kraftloser erscheinen ließ. Welchem Auftrag die Kirche vornehmlich zu gehorchen hat, schien nicht mehr klar, seit Gesellschaftskritik, politisch-soziales Engagement, Unterstützung von Befreiungsbewegungen und Aktionismus aller Art Priorität erlangten vor der Besinnung der Kirche auf ihren Glaubensdienst.

Die Angriffe auf Bischof Scharf

Kurt Scharf, heute 72 Jahre alt, hat das Amt des Bischofs von Berlin-Brandenburg 1961 von dem verstorbenen *Otto Dibelius* übernommen. Er gilt als ein Mann, dem auch die überwiegende Mehrzahl seiner Gegner eine untadelige Gesinnung jederzeit bescheinigen. Scharf hat sie nicht nur während des Kirchenkampfes im Dritten Reich als Mitglied der Bekennenden Kirche unter Beweis gestellt. Aber wer vermag heute noch zu übersehen, daß die Leitung der Kirche seinen Händen zu entrinnen droht und das Bischofsamt in einem Prozeß der Erosion begriffen ist? Die Ursachen dafür liegen weiter zurück, als dem oberflächlichen Betrachter die Schlagzeilen über den zweimal verhafteten Vikar *Cornelius Burghardt* und die ebenfalls vorübergehend in Haft genommene kirchliche Sozialarbeiterin *Undine Zühlke* erscheinen lassen. Heute beherrschen weithin Zweifel, Empörung und Angst die Szenerie. Hunderte kehren täglich einer Kirche den Rücken, von der sie sich in ihrem Vertrauen getäuscht fühlen. Die ohnehin seit einiger Zeit wieder ansteigende Kurve der Austritte dürfte zu einem neuen traurigen Rekord führen.

Freilich machen es sich alle jene zu einfach, die in der Person die Wurzel des Übels erblicken und sich von seiner Abwahl eine schnelle Besserung der Verhältnisse erhoffen. Der Bischof deutete seinerseits an, daß er sich nicht zum Rücktritt ermächtigt fühle: „Ich bin dem verantwortlich, den ich als Herrn der Kirche bezeichne. Aus seinem Auftrag darf ich nicht echappieren" (Berliner Kirchenreport, 25. 11. 74). Immerhin war Kurt Scharf Mitte November während der polizeilichen Ermittlung zur Aufklärung des Mordes an Drenkmann in den gefährlichen Verdacht der Mitwisserschaft an den Attentatsplänen geraten, nachdem klar wurde, daß sich sowohl Burghardt als auch die in kirchlichem Auftrag in den Gefängnissen arbeitende Undine Zühlke dem Bischof teilweise offenbart hatten. Es ging schließlich um die Frage, ob ein Kassiber *Ulrike Meinhofs*, den Frau Zühlke aus der Haftanstalt geschmuggelt hatte, den versteckten Aufruf zu einer Gewalttat enthielt und ob dies von der Überbringerin erkannt worden war. Zwar assoziierte ein Teil der Berliner Presse seinen Lesern eine Komplizenschaft Scharfs mit der Baader-Meinhof-Bande, aber jeder nüchterne Beobachter schloß derartigen Tatbestand von vornherein aus. Geblieben ist allerdings der Vorwurf der Weltfremdheit, eines utopischen Versöhnlertums, das an den Realitäten vorbeisieht und Frieden mit Leuten machen will, die die gesellschaftliche Ordnung um jeden Preis zu sprengen beabsichtigen.

Ausdruck einer Krise der Stadt

Die Vorstellungen einiger protestantischer Kirchenführer in Berlin — neben Scharf sind vor allem Prof. *Goll-*

witzer und der ehemalige Regierende Bürgermeister und heutige Pastor *Heinrich Albertz* zu nennen — nähern sich zweifellos einem Punkt, der die ohnehin in einer permanenten politischen wie seelischen Spannung — mancher nennt es Neurose — gehaltene Bevölkerung besonders reizbar macht. Die heikle Frage, wieweit christliche Versöhnung sich konkretisieren, wo sie den theologischen Bereich hinter sich lassen und in den existenziell-politischen vordringen muß, kann ja nicht vorsichtig und differenziert genug beantwortet werden, will man nicht gefährliche Emotionen wecken. Angesichts der steten politisch-militärischen Bedrängnis von außen sind die Berliner an dieser Stelle reizbarer als die Menschen in der Bundesrepublik. Eine derartige Empfindlichkeit überträgt sich wie selbstverständlich auf jedwede Störung des Gleichgewichts und der gesetzlichen Ordnung. Man mißtraut einer Friedenstheologie, die die Grenzen zwischen christlichem Glauben und marxistischer Ideologie bewußt oder unbewußt verwischt. Die Verunsicherung über die Kanzel hat offensichtlich ein Ausmaß angenommen, das von den Verantwortlichen an der Spitze der evangelischen Kirche Berlins jedenfalls nicht einkalkuliert worden ist.

Daß es Aufgabe des Bischofs und seiner Helfer ist, die Gemeinden mit neuen Entwicklungen zu konfrontieren und das Evangelium zeitgemäß zu verkünden, bestreiten auch die schärfsten Gegner Scharfs nicht. Aber viele fragen doch, ob es noch um die Botschaft Christi geht, wenn im „praktisch-theologischen Ausbildungsinstitut" (PTA), das alle angehenden protestantischen Pfarrer durchlaufen müssen, ein Kurs über Ehe letztlich auf deren Zerstörung hinzielt mit der Begründung, die kirchliche Ehe-Ethik legitimiere das Emanzipationsbedürfnis der Frau nicht. Vietnam- und Chile-Erklärungen scheinen lange Zeit hindurch in der Anstalt Schwerpunkte gesetzt zu haben, die geeignet waren, das Mißtrauen in den Sinn und Zweck solcher theologischer Ausbildung überhaupt zu wecken. Die kirchliche Opposition gegen den Bischof, als deren Exponent bereits früh Generalsuperintendent *Hans-Martin Helbich* in Erscheinung trat, sprach schon vor längerer Zeit (vgl. KNA, 2. 5. 74) von der PTA als einem „roten Meer", wo „Systemveränderer" und „Sozialingenieure" gezüchtet werden und wo die Human- und Sozialdisziplinen die theologischen überwucherten.

Konservative und Progressive in der evangelischen Kirche Berlins sprechen heute bereits eine zu verschiedene Sprache, als daß von den auf fast jeder Synode vernommenen leidenschaftlichen Appellen zur Einheit noch eine wirklich einigende Kraft ausgehen könnte. Von der zahlenmäßig gewiß bedeutenden Anhängerschaft Helbichs ist im März 1974 der kirchliche „Notstand" ausgerufen worden. Bei der spektakulären Gründungsveranstaltung der „Evangelischen Aktion Berlin" in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche wurde ein solcher Schritt damit begründet, daß sich in der Mitte der Kirche lebensnotwendige Funktionen nicht mehr entfalten könnten. In einer kritischen Auseinandersetzung mit einem kurz zuvor erschienenen Hirtenbrief Bischof Scharfs (vgl. Berliner Kirchenreport, 27. 2. 74) stellte der Theologe *Ulrich Wickert*, Professor an der kirchlichen Hochschule in Berlin fest, die Berliner Krise sei eine Krise der Christenheit überhaupt. Der Glaube werde verzerrt, die Gottheit Christi geleugnet, Gottesdienst werde zum Menschendienst, die Heilsbotschaft zur Theorie und Praxis der Gesellschaftsveränderung (vgl. Berliner Kirchenreport, 23. 4. 74).

Neben Wickert und anderen Professoren der „KIHO", wie das universitätsähnliche Ausbildungsinstitut der evangelischen Kirche in Zehlendorf, die „Kirchliche Hochschule", im Jargon genannt wird, hat sich vor allem der streitbare Pfarrer der Schöneberger Gemeinde zum Heilsbronnen, *Reinhold George*, zum erklärten Antipoden der Scharf-Anhänger herauskristallisiert. Sicherlich kommt diese Gruppe der latenten Haltung von Millionen deutscher Protestanten entgegen, wenn sie der historisch-kritischen Bibelwissenschaft mit laut geäußerten Vorbehalten begegnet, jedes politische Diakonat ablehnt und überhaupt vor Reformen warnt. Man führt in diesen Kreisen den Satan mehr als notwendig im Munde, beißt sich an Einzelfragen der Liturgie oder des Amtsverständnisses fest und macht es auf diese Weise den Gegnern leicht, die Argumente zu entkräften. Generalsuperintendent *Helbich*, dessen Amt im Zuge der Neuordnung der Spitze einer nunmehr auf West-Berlin beschränkten Kirche zugunsten einer Stärkung des Bischofsamtes abgeschafft werden soll, ließ sich auch noch auf einen für die Gemeinden sehr theoretischen Streit um die Änderung des Apostolikum-Textes ein.

Man muß in der Tat auch die Frage stellen, wen denn die traditionelle Kirche noch erreicht angesichts rückläufiger Zahlen der sonntäglichen Gottesdienstbesucher. Wenn 1972 an einem „Zählsonntag" eine Ziffer von 17 287 ermittelt wurde, so sind das 1,3 Prozent aller evangelischen Christen in Berlin. (Entsprechende Ermittlungen der katholischen Kirche für ihren Bereich ergaben etwa zum gleichen Zeitpunkt bei ca. 270 000 Katholiken 53 000 sonntägliche Kirchenbesucher, mithin etwa 20 Prozent.)

Die katholische Kirchenleitung in West-Berlin befleißigt sich gegenüber den innerprotestantischen Kontroversen großer Zurückhaltung. Es ist dennoch kein Geheimnis, daß man mit dem konservativen Flügel der evangelischen Kirche sympathisiert. Kardinal *Bengsch* trat 1973 als Redner auf einer von George initiierten „Bekenntnis-Kundgebung" auf.

Besinnung auf die Kernaufgaben kirchlicher Verkündigung

Es liegt auf der Hand, daß sich die evangelikale Bewegung dort besonders extrem akzentuiert, wo das gesellschaftspolitische Element innerhalb der Kirche die Oberhand gewinnt. Es ist kaum ein Zufall, daß die deutsche revolutionäre studentische Bewegung 1967 in Berlin ihren Ausgang nahm und daß sie von Anfang an die Kirchen miteinzubeziehen wußte. *Rudi*

Dutschke bestieg damals am Heiligen Abend die Kanzel der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, die noch stets als Symbol des konservativen Berliner Protestantismus gilt. Und schon früh zogen die rebellierenden Mitglieder von SDS und APO die evangelische Studentengemeinde in ihren Bann. Freilich sollte auch nicht vergessen werden, daß es Ostern 1968 beim Sturm auf den Kurfürstendamm Bischof Scharf war, dem es gelang, seinen mäßigenden Einfluß auf die Aufrührer geltend zu machen. Es war derselbe Scharf, der sich für die Freilassung von Gefangenen in den Zuchthäusern der DDR eingesetzt hat und der ebenso mutig für die umstrittene Ost-Denkschrift der EKD eingetreten ist. Wer ihn heute, da er mit gleichem Engagement für irregeleitete Terroristen in Gefängnissen eintritt, um sie zu Einsicht und möglichst zur Umkehr zu bewegen, als Baader-Meinhof-Bischof beschimpft, begeht mehr als eine Geschmacklosigkeit. Ob man in Kurt Scharf allerdings jene „franziskanische Natur" erblicken kann, zu der ihn sein Freund Gollwitzer hochstilisierte, mag bezweifelt werden. Viele seiner Kritiker fragen sich, ob die Sorge der Kirche für die Randgruppen, für Verirrte, für politisch und gesellschaftlich Gestrauchelte so weit getrieben werden muß, daß die übrigen sich vernachlässigt, vergessen, überflüssig vorkommen. Sie meinen, es sei etwas faul, wenn die „schweigende Mehrheit" in der Kirche, sofern dies aus dem politischen Bereich entlehnte Bild erlaubt ist, den Pfarrer, den Bischof nicht mehr versteht. Hier könnte wohl nur eine ernste Rückbesinnung auf die Kernaufgaben kirchlicher Verkündigung Heilung bewirken. Auf jeden Fall ist eine Heilung nur von mehr Einheit, nicht von einer weiteren Spaltung zu erwarten. *E.-A. J.*

Albanien und China werfen Moskau „Religionsfreundlichkeit" vor

Zwei recht situationstypische Nachrichten aus Moskau machen deutlich, wie sich die kommunistische Sowjetunion mit ihrer einerseits dem Westen tolerierenden Entspannungspolitik und der Nötigung, innenpolitisch die Zügel zu straffen, in einer Zwickmühle befindet. Dies gilt auch für das Verhältnis der sowjetischen Kommunisten und der sowjetischen Regierung zu den Kirchen, zur Religion. So berichtet am 10. November 1974 das Zentralorgan der sowjetischen KP „Prawda", daß in der Sowjetunion ein *antireligiöses Nachschlagewerk* erschienen ist. „Das Buch", so die „Prawda", „enthält grundlegende Arbeiten Lenins über den Atheismus und die atheistische Erziehung, Dokumente über Religion, Kirche und wissenschaftlich-atheistische Propaganda. Ein beträchtlicher Teil des Nachschlagewerkes ist der Praxis der atheistischen Erziehung gewidmet." Das Buch ist im Verlag der politischen Literatur, also dem Verlagshaus des Zentralkomitees der KPdSU erschienen und kann damit als ein offizielles Dokument der gegenwärtigen sowjetischen Parteiführung gewertet werden. Aber die gleiche Parteiführung, die in einer Massenauflage die Religion schwer angreift, hatte es erlaubt, daß eine *Delegation des Nationalrats der Kirchen* der Vereinigten Staaten 23 Tage lang die Sowjetunion besuchte. Allerdings wurde die Nachricht über den Besuch der amerikanischen Christen nicht in den offiziellen Presseorganen der Sowjetunion, sondern nur in der fremdsprachigen Berichterstattung der amtlichen Presseagentur TASS erwähnt, die auch das Kommuniqué über den Besuch und Verhandlungen mit führenden Vertretern der Russisch-Orthodoxen Kirche der Sowjetunion verbreitete. Dort wird auch mitgeteilt, daß „eine Delegation der Kirchen der UdSSR im Februar — März nächsten Jahres auf Einladung des Nationalrats einen Gegenbesuch in den USA machen wird. Es wird angenommen, daß diese Delegation von dem Patriarchen von Moskau und All-Rußland, *Pimen*, geleitet wird" (TASS, englisch, 17. 9. 74).

Die ersten Attacken kamen aus Tirana

Es überrascht unter diesen Umständen nicht, daß Moskaus ideologische Gegner im Weltkommunismus, Rotchina und Albanien, diese aus ihrer Sicht etwas merkwürdige Politik des Kremls unter Beschuß genommen haben. Wenn sich bisher die ideologische Auseinandersetzung zwischen diesen beiden kommunistischen Lagern hauptsächlich auf dem Gebiet der kommunistischen Theorie und der praktischen Politik abgespielt hatte, hat sie jetzt auch auf die Religionspolitik der Regierungen und das Verhältnis zwischen Staat und Religion übergegriffen.

Der Anstoß dazu kam diesmal allerdings nicht aus Peking, sondern aus der albanischen Hauptstadt Tirana. In Albanien, wo Parteichef *Enver Hodscha* schon auf dem VI. Parteitag der Albanischen Partei der Arbeit im November 1971 festgestellt hatte, daß Albanien das erste Land der Welt ist, wo es keine Kirchen gibt (vgl. HK, April 1968, 192), begann sich die Parteipresse mit der Stellung der Religion und der Kirchen in der Sowjetunion und auch den anderen osteuropäischen kommunistischen Ländern intensiver zu beschäftigen. Den Impuls dazu gab ein Grundsatzartikel im Parteizentralorgan „Zeri i Popullit", der die *Gründe für das Aufleben der Religion in den osteuropäischen sozialistischen Staaten* untersuchte. In dem Beitrag wird der Sowjetregierung vorgeworfen, daß sie ein Buch über die Synode der orthodoxen Kirche Rußlands erscheinen ließ. „Darin", so „Zeri i Popullit", „sind Materialien von der Vorbereitung der Synode, von der Organisation, die Ansprachen der Teilnehmer sowie die Biographien des Patriarchen Pimen, der der ‚*Häuptling*' der russischen Kirche ist und gleichzeitig ein treuer Diener der sowjetischen Revisionisten-Clique . . . Auch die anderen revisionistischen Cliquen haben

sämtliche Bedingungen für ein Aufblühen der Religion in ihren Ländern geschaffen ... Die Bande zwischen dem Vatikan und den Revisionisten-Cliquen werden ständig stärker ... Die Kirche hat den Revisionisten geholfen und versprochen, ihnen jederzeit dabei behilflich zu sein, das Bewußtsein des Volkes zu betäuben und die Menschen von wichtigen politischen und gesellschaftlichen Problemen abzulenken ..." (Albanische Presseagentur ATA, englisch, 22. 11. 73).

Schon einige Wochen später wurde dieser Angriff des albanischen Parteiorgans theoretisch in einem Beitrag der Zeitschrift „Mesuesi", dem Organ des Ministeriums für Erziehung und Kultur, begründet. Hier wird der Sowjetunion vorgeworfen, sie sehe ihr Ziel darin, „die philosophischen und revisionistischen Grundlagen des Marxismus und den dialektischen Materialismus zu revidieren und durch Idealismus sowie Metaphysik zu ersetzen". Und abschließend meint das Blatt: „Die gegenwärtigen Scharlatane in den imperialistisch-revisionistischen Ländern, die Idealismus, Agnostizismus und Irrationalismus verbreiten, müssen Haß und Abscheu ernten. Die staatlich anerkannten Diener der herrschenden Klasse haben einerseits das Ziel, die Wissenschaft zu einem gehorsamen Sklaven des religiösen Aberglaubens zu machen und sie von der Philosophie des Marxismus-Leninismus abzulösen. Anderseits wollen sie die Weltanschauung der arbeitenden Massen schwächen und lähmen, indem sie sie mit mystischen und spiritualistischen Anschauungen vollstopfen" (Albanische Presseagentur ATA, englisch, 14. 1. 74).

Peking stellt „Religionsschwärmerei" fest

Die albanischen Vorwürfe und Kritik blieben damals auch in der Volksrepublik China nicht lange ohne Resonanz. Hier war es ebenfalls das Zentralorgan der KP Chinas, die „Volkszeitung", die diese Kampagne übernahm. Unter dem Titel „Religionsschwärmerei in der Sowjetunion" wird festgestellt: „Veranlaßt und angefeuert durch die sowjetrevisionistische Führungsclique herrscht heute in der Sowjetunion eine Religionsschwärmerei ... Alle 54 Kirchen Moskaus waren (zu Ostern) bis zum Bersten voll und von Polizei und Armee bewacht ... Daß in einem Staat, der sich für einen entwickelten sozialistischen Staat ausgibt, eine solche Religionsschwärmerei entstanden ist, ist wirklich bemerkenswert. Man muß fragen, warum in der Heimat des großen Lenin ein derartiger sozialer Rückgang zutage treten konnte ..." (zit. nach Radio Peking, deutsch, 23. 7. 74).

Die Volkszeitung zählt dann die „Beweise" für die von dem anonymen Autor gestellte These auf. „Beeinflußt durch diese sogenannte religiöse Erziehung, wird es heute in der Sowjetunion immer populärer, daß junge Paare in Kirchen Hochzeit feiern und die Kinder getauft werden ... Die religiösen Kräfte nehmen ständig zu und haben überall ihre Finger drin. Die Religionsschwärmerei spiegelt von einer Seite auch die starke Unzufriedenheit des sowjetischen Volkes mit der Realität wider ..."

Interessant ist im Zusammenhang mit diesen Angriffen aus Tirana und Peking die *sowjetische Stellungnahme*. Wenn die albanischen und rotchinesischen Theoretiker wirklich einen wunden Punkt der sowjetischen und von ihr abhängigen Parteiführungen getroffen hätten, müßte man erwarten, daß Moskau schweigen würde. Aber das Gegenteil ist geschehen. Vor allem in den sowjetischen Teilrepubliken ist man zum massiven Gegenangriff angetreten. Dies machte sich hauptsächlich in der sowjetischen Ukraine bemerkbar. Hier ging man — um die Pekinger Kritik wahrscheinlich noch zu übertrumpfen — zu einer noch absurderen Beschuldigung von Maos Rotchina über. Die Zeitschrift „Radjanska Ukraina" beschäftigte sich unlängst mit der ideologischen Situation in der Ukraine, die schon öfters von den zuständigen Parteigremien kritisiert wurde und stellte überraschend fest: „Das Wesen der schmutzigen Allianz zwischen den ukrainischen bürgerlichen Nationalisten, den Zionisten und den Maoisten wird noch deutlicher, wenn man die Zeit berücksichtigt, seit der sich das Kriechertum der Emigrantenführer von Tel Aviv und Peking durch eine zunehmende Aktivität auszeichnet ... Die unheilvolle Allianz der ukrainischen Nationalisten hat auch den Segen der Exilkirche!" (Radjanska Ukraina, 18. 8. 74).

Ein Anlaß, den Kirchenkampf zu verstärken?

Dieser unglaubwürdige Versuch, die „bürgerlichen Nationalisten, Zionisten und Maoisten" als Verbündete der Kirche und umgekehrt darzustellen, ist aber nicht neu. Auf der Sitzung des Plenums des Zentralkomitees der ukrainischen KP im Mai 1974 hat zu diesen Fragen auch der Erste Sekretär des ZK der KP der Ukraine *W. W. Schtscherbitskij* Stellung bezogen. Auch er bezichtigte die Religion und die Kirche, als „Verbündete" und „Helfershelfer der Maoisten und Nationalisten in der Ukraine tätig zu sein. Dabei stellte er gleichzeitig fest, daß in der letzten Zeit die Religion unter der Bevölkerung festen Fuß gefaßt habe. „Der religiöse Glaube und Aberglaube sind als die zähesten Überbleibsel der Vergangenheit bekannt. Jedoch sind einige Partei-, Sowjet- und Komsomol-Organisationen in ihrer Arbeit unter den Gläubigen gegen die Religion und in ihrer Propaganda für wissenschaftliche und naturwissenschaftliche Kenntnisse nicht aktiv genug ... Die atheistische Erziehung der arbeitenden Bevölkerung muß intensiver und differenzierter betrieben werden zusammen mit einer breiten Einführung der neuen sowjetischen Rituale und Zeremonien ..." (Radio Kiew, ukrainisch, 17. 5. 74). Und daß eine ähnliche Situation auch in Armenien und Georgien herrscht, darüber gibt die Rede des Ersten Sekretärs des Zentralkomitees des Komsomols Georgiens, *Shartawa*, Auskunft. Shartawa wies darauf hin, daß die *ideolo-*

gisch-erzieherische Arbeit unter jungen Menschen „viele Mängel" aufweist. Besondere Beachtung müsse der „antireligiösen Propaganda gewidmet werden". Und da einige Komsomol-Funktionäre auf diesem Gebiet zu lasch gearbeitet haben, mußten 47 ihre Funktionen abgeben (Sarja Wostoka, Tbilisi, 19. 2. 74). Es soll aber nicht nur in den Randgebieten schärfer gegen die Kirche vorgegangen werden. Schon einige Wochen nach der „Kritik" der Pekinger „Volkszeitung" glaubte sich das Zentralorgan der sowjetischen Kommunisten „Prawda" gezwungen, sich zu rechtfertigen. In einem Grundsatzartikel über die Religion in der Sowjetunion bekräftigte sie: „Indem sie die Gläubigen in eine Welt phantastischer Trugbilder entführt und sie zwingt, auf eine Belohnung im Himmel zu vertrauen, mindert die Religion die schöpferischen Aktivitäten des Menschen" (Prawda, 19. 8. 74).

Daß die Diskussion über die Religion und Kirche zwischen Peking, Tirana und Moskau fortgesetzt wird, kann erwartet werden. Welchen Ausgang sie aber haben wird, ist noch nicht abzuschätzen. Eins scheint aber sicher zu sein: Positiv für die Christen in diesen Ländern ist sie gewiß nicht. *R. St.*

Interview

Österreichs Kirche in Konflikt mit den Sozialisten

Ein Gespräch mit dem österreichischen Bundeskanzler Bruno Kreisky

Nach der Verabschiedung der Fristenregelung, die inzwischen vom österreichischen Verfassungsgerichtshof bestätigt wurde und am 1. Januar 1975 in Kraft tritt, und nach der Einleitung eines Volksbegehrens zur Abschaffung des Gesetzes, das von den Bischöfen nach einigem Zögern unterstützt wird (vgl. HK, November 1974, 589), bahnt sich in Österreich ein Konflikt zwischen der regierenden sozialistischen Partei und der katholischen Kirche an. Von den Gründen und Hintergründen dieses Konflikts, der sich als größtes Zerwürfnis zwischen der Kirche und einer österreichischen Bundesregierung seit 1945 ankündigt, handelt das folgende Interview mit dem österreichischen Bundeskanzler und Vorsitzenden der Sozialistischen Partei Österreichs, Bruno Kreisky. Es wurde im Rahmen eines längeren Gesprächs über die innen- und parteipolitische Situation Österreichs aufgenommen. Auszüge daraus wurden in der „Kleinen Zeitung" (Graz) vom 25. November 1974 veröffentlicht. Die Fragen stellten Fritz Csoklich (Graz) und Herbert Weissenberger (Wien).

HK: Wir sehen uns zur Zeit einer Zuspitzung der weltanschaulichen Auseinandersetzung in Österreich gegenüber, in der da und dort wieder kulturkämpferische Anklänge durchschlagen, und zwar sowohl auf sozialistischer wie auf katholischer Seite. Ist es nicht beängstigend, daß derartige Tendenzen nun wieder zu beobachten sind, aufgeheizt durch den Beschluß der Fristenlösung, der in Österreich mit dem 1. Januar 1975 Gesetz wird?

Kreisky: Vor der Fristenlösung hat es in Österreich keinerlei Anzeichen für eine Tendenz zum Kulturkampf gegeben. Es hat vielleicht keine sehr intensiven Beziehungen zwischen der sozialistischen Bewegung in ihrer Gesamtheit und den katholischen Organisationen gegeben, aber zwischen Kirche und sozialdemokratischer Bewegung in Österreich hat es keine Gegensätze gegeben, in keiner Frage.

„Eine Situation, in der es keinen Kompromiß gibt"

HK: War nicht schon früher eine gewisse Entfremdung zwischen Kirche und Sozialistischer Partei Österreichs (SPÖ) zu verzeichnen?

Kreisky: Nein.

HK: Wenn man sich zurückerinnert an die Anfänge des nachkonziliaren Dialogs zwischen Kirche und SPÖ, beispielsweise an das inzwischen historisch gewordene Gespräch im November 1967 in St. Pölten zwischen führen-

den SP-Funktionären und katholischen Sprechern, an dem Sie damals noch als Oppositionsführer teilgenommen haben — diese Gespräche haben doch kaum eine Fortsetzung gefunden?

Kreisky: Das war eine erste grundsätzliche Aussprache, die sicher historische Bedeutung gehabt hat. Die folgende Entwicklung ist aber doch ganz normal weiterverlaufen, und in der Regierungspolitik ist nichts geschehen, was zu einer dauernden Entfremdung geführt hätte. Ich erinnere da an das einzige Problem, das Anfang der siebziger Jahre noch existiert hat, das Problem der Privatschulen in Österreich, und diese Frage ist gelöst worden. Das war doch nicht charakteristisch für eine Kulturkampf-Situation. Für eine solche Situation ist es eher charakteristisch, daß es eben keinen Kompromiß und keine Lösung gibt. Insofern ist die Fristenlösung das typische Beispiel dafür. Vorher hat es die Lösung vieler anderer Fragen gegeben, ich denke da nur an die Kirchensteuer-Problematik. Da hat es nichts gegeben, was Schwierigkeiten bereitet hätte.

HK: Wir meinen hier nicht konkrete Schwierigkeiten, sondern den Prozeß einer gewissen Entfremdung, der sich schon vorher abzeichnete. Gerade Katholiken, die eher der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) zuneigen, haben doch immer wieder den Vorwurf erhoben, daß die SPÖ ihre Gespräche und Kontakte mit der katholischen Kirche mit einigem Nachdruck weiterführte, solange sie in der Opposition war, also bis 1970. Dann, als sie die Regierung übernommen hat, hörte das auf.

Kreisky: Das hat einen anderen Grund gehabt. Es kam in katholischen Organisationen zu einem personellen Wechsel. Es kamen in diesen Organisationen Leute zum Zug, die früher prononciert in politischen Positionen tätig waren, und die sind dann führende Männer in katholischen Organisationen geworden.

HK: Nun, das stimmt aber nicht. Dr. Weiss, der frühere Verkehrsminister, ist der einzige ehemalige Politiker dieser Art, und er ist erst vor ungefähr eineinhalb Jahren Präsident der Katholischen Aktion Österreichs geworden.

Kreisky: Es hat aber keinerlei Anzeichen auch nur für die geringste Entfremdung zwischen Kirche und SPÖ gegeben. Richtig ist, daß mit der Strafrechtsreform, z. B. mit dem Kampf um die Paragraphen über die Homosexualität, eine erste Entfremdung eingetreten ist. Die eigentliche Konfrontation ist aber sicher erst mit der Fristenlösung eingetreten, und da stellt sich die Frage, wie wird man mit diesem Problem fertig? Es scheint ja so, als wenn sich in dieser Frage alles verschworen hätte, wie das ja oft in solchen Situationen passiert. Es wird also jetzt ein Volksbegehren gemacht, und das fällt irgendwie zusammen mit den Wahlvorbereitungen, denn die Wahlen sind im Oktober 1975, und wie immer die Dinge laufen werden, fällt dieses Volksbegehren mit der anlaufenden Wahlbewegung zusammen, die sich im Jahr 1975 sicher irgendwann deutlicher bemerkbar machen wird.

HK: Das Hauptverfahren des Volksbegehrens soll nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge über den Wahltermin hinweggezogen werden, so daß das Volksbegehren erst nach den Wahlen kommt.

Kreisky: Das weiß ich nicht. Auf jeden Fall wird es aber zu einer Werbe-Arbeit für dieses Volksbegehren kommen, es wird eine gewisse Koinzidenz geben, und ich persönlich wäre glücklich, wenn sich das irgendwie fein säuberlich scheiden ließe. Für mich — und ich spreche jetzt als Parteivorsitzender, nicht in meiner Eigenschaft als Bundeskanzler — gibt es zwischen dem Staat und der Kirche keine offenen Fragen. Mir erscheint wichtig, daß man sich in der Frage der Fristenlösung von beiden Seiten her bemüht, die Auseinandersetzung in der Art zu führen, daß nicht zu tiefe Gräben aufgerissen werden. Es geht da um eine furchtbar ernste Sache. Wenn man die Diskussion in ernster Weise führt, werden gegensätzliche Auffassungen sichtbar werden, es werden sich Standpunkte profilieren. Das kann ja ohne weiteres geschehen, nur soll man nicht in einen Ton verfallen, in einer Sprache sprechen, wie sie in Österreich beispielsweise in meiner Jugend gesprochen wurde. Wenn wir von beiden Seiten her große Anstrengungen unternehmen, daß da nicht soviel Porzellan zerschlagen wird, dann glaube ich, daß wir über diese Probleme hinwegkommen. Nur muß man dazu auf beiden Seiten bereit sein. Ich meine, daß die Kirche in Österreich viel zu gut weiß, wie die Dinge liegen, sie wird sicher diese Bemühungen unternehmen. Ich für meinen Teil kann nur versichern, daß ich mit meinen Freunden alles in meiner Kraft Stehende tun werde, um auch von unserer Seite überall beruhigend und planierend zu wirken, wo sich das notwendig erweisen sollte.

„Die Partei wird nicht in das gleiche Horn stoßen wie in den zwanziger Jahren"

HK: Nun gibt es da z. B. die Schreibweise der „Arbeiterzeitung", also des offiziellen Zentralorgans der Partei, in dem in letzter Zeit u. a. Leserbriefe erschienen, die praktisch zum Kirchenaustritt aufgefordert haben.

Kreisky: Leserbriefe sind eine Sache für sich. Die kann man nicht unterdrücken.

HK: Man soll sie auch nicht unterdrücken. Es ist nur interessant, daß derartige Leserbriefe im Zentralorgan der Partei erscheinen.

Kreisky: Wenn man Leserbriefe nicht unterdrückt, muß man sie publizieren. Ich mache ja auch nicht Zeitungen für Leserbriefe verantwortlich, die sehr rauh sind.

HK: Neu ist aber die Tonart, die da plötzlich festzustellen ist und die es seit 1945 nicht mehr gegeben hat.

Kreisky: Aber die Partei selbst wird jedenfalls keine solche Stellungnahme abgeben, sie wird zum Unterschied zu den zwanziger Jahren nicht in das gleiche Horn stoßen, dafür kann ich mich verbürgen. Ich sage sogar noch viel mehr: Sollte das der Fall sein, wäre das für mich der Zusammenbruch der von mir vertretenen Politik. Ich kann nur noch einmal sagen: Eine Sozialistische Partei, deren Vorsitzender ich bin, wird niemals dafür eintreten, daß ihre Mitglieder und Anhänger in ihren religiösen Entscheidungen beeinflußt werden. Das werden wir nicht tun, und die SPÖ wird ganz bestimmt niemanden zum Austritt aus irgendeiner Religionsgemeinschaft auffordern.

HK: Welche konkreten Maßnahmen können Sie sich auf seiten Ihrer Partei vorstellen, um die Spannungen abzubauen?

Kreisky: Beispielsweise ein solches Gespräch wie mit Ihnen. Das ist für mich eine sehr wichtige Voraussetzung. Damit gebe ich klare Auskunft über die Position, die eingenommen wird, und das gleiche werde ich innerhalb der Partei bei verschiedenen Gelegenheiten tun. Ich werde mich auf die verschiedenste Art bemühen, daß hier nicht eine Politik gefährdet wird, der ich mich seit 1945 verpflichtet fühle, daß hier nicht das zerstört wird, was in letzter Zeit aufgebaut wurde.

HK: Gibt es Möglichkeiten, daß Katholiken in der SPÖ, katholische Sozialisten sich innerhalb der Partei gegen die Fristenlösung aussprechen können und daß sie ihren Standpunkt auch im Zusammenhang mit dem Volksbegehren artikulieren — oder halten Sie das für ausgeschlossen?

Kreisky: Ich halte das für selbstverständlich und werde überall dafür eintreten, daß dort, wo katholische Sozialisten ihren Standpunkt vertreten, dieser Standpunkt auch der Öffentlichkeit zur Kenntnis gebracht wird. Es kommt überhaupt nicht in Frage, daß das verhindert wird. Das ist ausgeschlossen. Das ist unvereinbar mit den Grundsätzen, die ich in der Partei vertrete.

HK: Das steht in gewissem Widerspruch zur Propaganda Ihrer Partei, die in den letzten Wochen ganz massiv die Unterstützung des Volksbegehrens als eine Unterstützung der ÖVP, ja als einen „Vorwahlkampf" für die Volkspartei bezeichnet hat.

Kreisky: Man kann aus dem, was ich gesagt habe, nicht ableiten, daß die SPÖ, die ja für die Fristenlösung eingetreten ist, nun verzichtet, die Fristenlösung zu verteidigen. So kann man das nicht auffassen. Sie dürfen jetzt nicht jedes Argument auf die Goldwaage legen. Wenn man sich in eine politische Auseinandersetzung einläßt, und das haben die Anhänger des Volksbegehrens getan, dann wird es in dieser Frage eine politische Auseinandersetzung geben. Es gibt z. B. auch Vertreter des Volksbegehrens, die uns direkt oder indirekt als Mörder bezeichnen. Ich mache dafür nicht die Kirche verantwortlich. Aber es ist offenbar nicht auszuschließen, daß in der Propaganda auf beiden Seiten Argumente vorgebracht werden, die etwas härter sind. Ich halte es aber für unmöglich und ausgeschlossen, daß etwa die in meiner Partei Verantwortlichen eine Kampagne zum Kirchenaustritt starten oder daß so etwas auch nur angedroht wird.

„Wir werden keine Parteiverfahren einleiten"

HK: Um den Sachverhalt zu präzisieren: In der SP-Propaganda wird beinahe jeder, der sich für das Volksbegehren engagiert, als ein verkappter ÖVP-ler bezeichnet; was geschieht, wenn sich ein Sozialist zu den Zielen des Volksbegehrens bekennt? Ist er dann ein Parteiverräter?

Kreisky: Wie diese Frage von den einzelnen Leuten in der internen Diskussion behandelt wird, kann ich nicht sagen. Jedenfalls wird die Partei gegen keinen Menschen, gegen niemanden, der aus Gewissensüberzeugung einen bestimmten Standpunkt einnimmt, ein Parteiverfahren einleiten. Das kann es nicht geben. Die Partei hat ihr Programm, und in dem steht ganz genau drin, daß sich die Partei nicht hindrängt, wo der Mensch und die Religion ihren Platz haben.

HK: Warum sind eigentlich die letzten Jahre so wenig genützt worden, um den Katholiken in Ihrer Partei auf Bundesebene die eine oder andere Position zu öffnen? Auch das ist ja einer der Vorwürfe, der von katholischer Seite erhoben wird. Natürlich kann es dabei keinen Proporz geben. Aber die wenigen Katholiken, die es an wichtigen Positionen Ihrer Partei gegeben hat — etwa den niederösterreichischen Landeshauptmann-Stellvertreter Tschadek —, haben keine Nachfolger gehabt.

Kreisky: Der Tiroler Landeshauptmann-Stellvertreter Dr. Salcher hat diese wichtige Rolle übernommen. Er erklärt sich selbst bei jeder Gelegenheit als einen treuen Sohn der Kirche. Das kann ich nur sagen.

HK: In Innerösterreich, speziell in Wien, ist die Lage eine ganz andere.

Kreisky: Das kommt darauf an. Man kann aber doch nicht sagen: ‚Jetzt müss ma an habn für die Katholiken.' Das ist doch ein natürlicher Prozeß. Nehmen Sie nur den Vorarlberger Landesparteisekretär Winder, der sich selbst immer als gläubiger Katholik bezeichnet. Er gehört zu den Spitzenfunktionären der Partei. In Oberösterreich

gibt es einige Funktionäre der Partei, die eine Arbeitsgemeinschaft religiöser Sozialisten bilden. Es ist jedenfalls kein Hindernis, wenn man sich der Kirche verpflichtet fühlt. Andererseits wäre es auch sehr schlecht, wollte man jemanden krampfhaft suchen, nur daß er diese Aufgabe erfüllt.

HK: In der Praxis fehlt es an solchen Repräsentanten in Ihrer Partei.

Kreisky: Salcher hat gegen die Fristenlösung gestimmt, er hat am Villacher Parteitag dagegen Stellung genommen, er ist immerhin Mitglied des Parteipräsidiums.

„In der Partei hat man gemeint, die Fristenlösung sei ein Kompromiß"

HK: Herr Bundeskanzler, wie ist eigentlich Ihre Regierung in diese Frontstellung im Zusammenhang mit der Fristenlösung hineingerutscht? Es hat doch vor dem Beschluß der Fristenlösung sehr ernste Warnungen gegeben, auch Kardinal König war unter den Warnern. Hat man in der SPÖ nicht geglaubt, daß die Kirche diese entschiedene Haltung einnehmen wird, hat man diese Warnungen innerhalb der SPÖ unterschätzt?

Kreisky: Ich habe dazu im Parlament sehr offen Stellung genommen, und zwar als Abgeordneter in der entscheidenden Sitzung. Die Sache ist so gewesen: In der Partei hat es Meinungsverschiedenheiten gegeben. Ich gebe zu, ich habe mich mit dieser Frage wenig beschäftigt, erst in einer späteren Phase wurde das anders. Ich selbst habe einen Standpunkt vertreten, der viel weitergeht. Ich habe gesagt, mir leuchtet die Logik der Fristenlösung in dieser Form nicht ein, da wäre ich schon für die gänzliche Streichung des Abtreibungsparagraphen.

HK: Das geht ja aber noch weiter als die Fristenlösung?

Kreisky: Ja, aber damit macht man diese Frage eindeutig zu einer Frage der Frau, des Priesters und des Arztes. Und niemandes anderen. Da hat man in der Partei gemeint, die Fristenlösung sei ein Kompromiß, und man hat sich in der Tat der Hoffnung hingegeben, daß es hier Kompromißmöglichkeiten geben könnte. Diese hat es aber nicht gegeben. Wir vertreten eben in dieser Frage zwei Richtungen.

HK: Justizminister Broda hat einmal gesagt, eine so entscheidende Materie wie die große Strafrechtsreform könne nicht mit 51:49 Prozent der Stimmen im Nationalrat beschlossen werden, dann kam es aber doch in der Fristenlösung zu dieser knappen Mehrheit.

Kreisky: Es war bei den einzelnen Abschnitten der Strafrechtsreform eine wechselnde Mehrheit. Einige Wochen vor der Abstimmung hat es so ausgesehen, als würde es bei der Abstimmung eine größere Mehrheit geben, keine Zweidrittel-Mehrheit, aber eine stärkere Mehrheit.

HK: Tatsache ist jedenfalls die knappe Mehrheit, die ja schon rein formal ein arger Schönheitsfehler ist.

Kreisky: Wie groß die Mehrheit letztlich ist — sie entscheidet in einer Demokratie. Und wie groß die Mehrheit im Volk wäre, kann man nur durch eine Abstimmung festlegen.

HK: Warum hat die SPÖ dann die vorgeschlagene Volksabstimmung über die Fristenlösung abgelehnt?

Kreisky: Weil die Strafrechtsreform ein Gesamtkomplex war, und da wäre eine Abstimmungsprozedur zu schwierig gewesen. Das wissen die Leute, die an der Strafrechtsreform mitgearbeitet haben. Sie haben ja recht, daß Sie mich sehr packen. Aber für mich persönlich ist es eine furchtbare Situation. Denn ich habe furchtbar viel in diese Politik investiert, ich habe sehr viel Kraft auf diese Politik verwendet, ich habe menschliche Kontakte gesucht, und zwar nicht aus Opportunitätsgründen. Denn in der Partei hat es Leute gegeben, die mich wegen dieser Politik angegriffen haben, und es hat auch im Land Leute gegeben, die mich deshalb attackiert haben.

HK: Na, es hat doch auch politische Vorteile eingebracht, indem Sie katholische Wählerschichten ansprechen konnten?

Kreisky: Ja, da hat's zum Beispiel den Witz gegeben, Österreich werde einen „schwarzen" Bundespräsidenten erst dann haben, wenn der Kreisky einen vorschlagen wird. Es gibt also gewiß eine Schicht, die für uns sehr ansprechbar war. Es gab aber auch andere, wie ich aus vielen Briefen weiß, die über diese Haltung sehr verärgert und verbittert waren, die sagten, mit euch kann man nicht mehr reden, weil ihr auch Klerikale geworden seid . . .

HK: Wir erinnern uns an die große Diskussion, an der Sie 1967 in Bruck an der Mur teilgenommen haben. Damals ist ein Arbeiter aufgestanden und hat gesagt: „Genosse Kreisky, paß auf, die ‚pflanzen' dich nur. Das sind die gleichen Leute wie früher, die haben jetzt nur eine andere Frisur." Sie haben damals versichert, die Kirche meine es mit ihrem Verständigungskurs ehrlich. Meinen Sie das auch heute noch?

Kreisky: Ich bin zutiefst davon überzeugt, daß die führenden Männer der katholischen Kirche in Österreich — ich will jetzt keine Namen nennen — keinen Konflikt mit der sozialistischen Arbeiterbewegung wollen. Es ist für mich gar keine Frage, daß ihnen die jüngste Entwicklung auch Kopfzerbrechen macht.

HK: War es aber nicht so, daß man von sozialistischer Seite recht gern kirchliche Stimmen — etwa Kardinal König — dann zitiert hat, wenn sie sich in irgendeiner abweichenden Form zur ÖVP geäußert haben, daß man dadurch manche Schwierigkeiten heraufbeschworen hat, während man die Entwicklung in der Kirche insgesamt kaum registrierte?

Kreisky: Ich glaube nicht, daß uns der Kardinal Zitate gegen die ÖVP geliefert hat. Das glaube ich nicht. Kardinal König hat immer eine gewisse Distanz zu uns gehalten. Es ist ja nicht wahr, was da mitunter behauptet wird. Wohl hat es aber eine Gesprächsbasis gegeben, eine ordentliche und sehr ernste, und das allein hat schon genügt, um gewissen Eiferern das Argument zu liefern, er sei uns ein ‚nahestehender Kardinal'. Dazu kommt noch, daß der Kardinal — so habe ich es gesehen — die besondere Funktion in der Kirche zu erfüllen hat, sich mit den Glaubenslosen zu befassen. Im Parlament habe ich einmal scherzhafterweise den Kardinal zitiert (dabei gab es immer wieder Zwischenrufe) und gemeint, „was wollen's denn, das ist ein Kardinal für die Leut', wie ich einer bin . . ."

„Die Kirche selbst tritt für eine größere Freiheit vom Staat ein"

HK: Wie sehen Sie prinzipiell die Funktionsstellung zwischen Staat und Kirche in unserer heutigen Zeit? Es gibt ja Bestrebungen, die radikal auf eine völlige Trennung von Staat und Kirche drängen, das Grundsatzpapier der FDP in der Bundesrepublik ist ein Symptom dafür. Wie sehen Sie die Notwendigkeiten einer Verklammerung bzw. Differenzierung?

Kreisky: Ich möchte mich jetzt nicht hinter allgemeinen Formulierungen verstecken. Ich werde einige ganz konkrete Beispiele nennen. So bin ich überzeugt, daß die Entwicklungshilfe eine der ganz großen politischen Aufgaben dieser Zeit ist und in noch stärkerem Maß in den nächsten Jahren werden wird. Diese politische Forderung zu erfüllen ginge in Österreich gar nicht ohne massive Förderung und Unterstützung durch die Kirche. Es ist gerade in Österreich das Essentielle dieser Politik, daß die Kirche und ihre Organisationen hier mittun, weil wir dafür einfach nicht stark genug wären, das muß ich gestehen. So haben wir in den letzten vier Jahren für unsere Verhältnisse eine ungeheure Steigerung unserer Beiträge für die Entwicklungshilfe erreicht . . .

HK: Ja, aber vor allem von privater Seite. Von staatlicher Seite haben wir die von der UNO geforderte Ein-Prozent-Marke des Budgetanteils bei weitem nicht erreicht.

Kreisky: Ich habe nie gedacht, daß wir einen so riesigen Betrag erreichen können, wie wir ihn erreicht haben. Betrugen die Gesamtaufwendungen des Staates zwischen 1967 und 1970 jährlich 260 bis 300 Millionen S, so sind diese Ausgaben zwischen 1971 und 1974 auf 1,8 Milliarden S gestiegen. Dazu kommt noch eine Milliarde S, die nach 1973 gegeben wurde, und zwar an die asiatische Entwicklungsbank. Das ist die Situation und die eine Seite der Frage, soweit sie die Entwicklungshilfe betrifft. Ich kann mir aber auch nicht vorstellen, daß etwa im Bereich der Sozialpolitik eine so breite Opinion gefunden worden wäre, ohne Beitrag der katholischen Soziallehre und ohne das, worauf diese Soziallehre verpflichtet. Ich gehe noch weiter: Ohne diese ruhige und gute Situation wäre es sehr viel schwieriger, einen geschlossenen und einheitlichen Gewerkschaftsbund zu erhalten. Es hätten die geistigen Grundlagen gefehlt. Es gibt ja in der ganzen Welt christliche Gewerkschaften, die für sich selbst stehen. In Österreich gibt es zum Glück einen einheitlichen Gewerkschaftsbund, und sicher spielt da eine Rolle, daß es kein Gegensatzverhältnis zwischen sozialistischer Arbeiterbewegung und Kirche gegeben hat. Wenn Sie mich also fragen, wie ich zum Verhältis zwischen Staat und Kirche stehe, dann bin ich der Meinung, daß die Kirche gesellschaftspolitische Aufgaben hat, daß sie genauso das Recht hat, diese zu erfüllen, wie man ihr in ähnlicher Weise das Recht auf anderen Gebieten zubilligt. Das kann man voneinander nicht trennen.

HK: Sehen Sie Grenzen, die von seiten der Kirche oder von seiten des Staates eingehalten oder besser markiert werden sollten?

Kreisky: Die Kirche selbst tritt für eine größere Freiheit, für die Freiheit vom Staat ein. So habe ich es nicht notwendig, ein solches Postulat aufzustellen. Die Kirche tut dies in hinreichender und überzeugender Weise. Eine Grenze wäre es, sollte es zu einem Eingreifen der Kirche kommen, ähnlich wie bei den bayrischen Bischöfen. Das würde den absoluten Bruch in Österreich bedeuten. Dann könnte ich jene Erklärung nicht mehr aufrechterhalten, denn dann müßte ich sagen: Das alles ist gescheitert.

HK: Sie beziehen sich hier auf die Bischöfe. Man wird dabei unwillkürlich an das Wort Otto Bauers erinnert, die Prälaten, die Bischöfe, der Papst — das seien die Kirche; der Bauer aber, der um seine Ernte betet, die Mutter, die am Krankenbett ihres Kindes bei der Muttergottes Zuflucht suche — das sei Religion. Nun versteht sich gerade seit dem Konzil die Kirche sehr stark als Gemeinschaft der Glaubenden. Inwieweit ist diese Akzentuierung innerhalb Ihrer Partei zur Kenntnis genommen worden?

Kreisky: Es ist sicher so, daß viele noch das Institutionelle mit der Kirche gleichsetzen. Da gibt es noch manche Restvorstellungen. Ansonsten, so glaube ich, betrachten das kultivierte und gebildete Sozialisten nicht mehr so. Wenn wir Kirche sagen, meinen wir den ganzen geistigen Bereich.

Abtreibung, Sittengesetz und Strafrecht

Die Erklärung der Glaubenskongregation zum vorsätzlichen Abort

Am 25. November wurde in Rom eine Erklärung der Glaubenskongregation über die Abtreibung veröffentlicht. Das Dokument, das wir hier in eigener Übersetzung abdrucken (vgl. den lateinischen und italienischen Wortlaut in „Osservatore Romano", 25./26. 11. 74) wurde am 28. Juni 1974 von Papst Paul VI. gebilligt. Es trägt das Datum vom 18. November 1974 und die Unterschriften von Kardinal Franjo Šeper und von Erzbischof Jérôme Hamer. Das Dokument wurde im vatikanischen Pressesaal vom Sekretär der Internationalen Theologenkommission, dem belgischen Moraltheologen Philippe Delhaye, und von Prof. Marcelino Zalba (Moraltheologe an der Gregoriana) der Presse vorgestellt. An der Erklärung wurde seit ca. einem Jahr gearbeitet. Auf die frühe päpstliche Billigung und den späteren Veröffentlichungstermin angesprochen, erklärten die beiden Theologen, der Papst habe seinerzeit das Dokument zwar grundsätzlich gebilligt, aber verschiedene Modifikationen verlangt. Jeder tagespolitische Bezug der jetzigen Veröffentlichung (vgl. ds. Heft, S. 4) wurde entschieden in Abrede gestellt.

I. Einleitung

1. Die Frage des vorsätzlichen Aborts und seiner gesetzlichen Freigabe ist fast überall zu einem Thema heftiger Diskussionen geworden. Die Auseinandersetzungen wären weniger schwerwiegend, handelte es sich dabei nicht um das menschliche Leben, das als erstrangiger Wert zu schützen und zu fördern ist. Dies versteht jeder, selbst wenn viele nach Gründen suchen, ob denn nicht, gegen alle Evidenz, auch der Abort diesen Zielen dienen könnte. Und man kann nicht anders als sich darüber wundern, daß auf der einen Seite der klare Protest gegen die Todesstrafe und gegen jede Form von Krieg im Wachsen ist, daß aber auf der anderen Seite immer stärker entweder die vollständige Freigabe des Aborts oder eine innere weitmaschige Indikationenregelung gefordert werden. Die Kirche ist sich ihres Auftrags, den Menschen gegen alles, was ihn zerstören oder entehren könnte, zu verteidigen, voll bewußt. Sie kann deshalb zu dieser Frage nicht schweigen. Da der Sohn Gottes Mensch geworden ist, gibt es keinen Menschen, der wegen der gemeinsamen menschlichen Natur nicht sein Bruder und dazu berufen wäre, Christ zu werden und von ihm das Heil zu empfangen.

2. In zahlreichen Ländern sind die Regierungen, die sich gegen eine gesetzliche Freigabe des Aborts wenden, starkem Druck ausgesetzt, durch den man sie zu einer solchen Freigabe bewegen will. Eine solche, so sagt man, werde kein anderes Gewissen verletzen, weil jeder frei bleibe, seiner Meinung zu folgen, während verhindert werde, daß jemand seine eigene anderen aufzwinge. Es wird gleichsam als natürliche Folge des „ideologischen" ein „ethischer Pluralismus" gefordert. Aber es handelt sich dabei um Fragen, die unter sich sehr verschieden sind. Handlungen berühren viel direkter andere in Dingen, die sie selbst betreffen, als bloße Meinungen. Und niemand darf sich auf die Meinungsfreiheit berufen, wenn fremde Rechte, vor allem wenn das Recht auf Leben verletzt wird.

3. Zahlreiche christliche Laien, besonders Ärzte, aber auch Vereinigungen von Familienvätern und -müttern, Politiker und Persönlichkeiten in öffentlicher Verantwortung haben sich nachdrücklich gegen diese Meinungskampagne gewandt. Besonders aber haben zahlreiche Bischofskonferenzen und einzelne Bischöfe im eigenen Namen den Gläubigen die überlieferte Lehre der Kirche unzweideutig in Erinnerung gerufen[1]. Diese Dokumente stellen in eindrucksvoller Übereinstimmung die Achtung vor dem Leben, die ihm aufgrund der menschlichen Natur und dem christlichen Glauben gebührt, ins Licht. Trotzdem ist es vorgekommen, daß mehrere von ihnen nur zögernd angenommen oder auch völlig abgelehnt wurden.

4. Die Kongregation für die Glaubenslehre ist mit der Aufgabe betraut, den Glauben und die Sitten in der Gesamtkirche zu schützen und zu fördern[2]. Sie will deshalb die Grundlinien dieser Lehre allen Gläubigen in Erinnerung rufen. Indem sie so die Einheit der Kirche herausstellt, bekräftigt sie mit der Autorität des Apostolischen Stuhles, was die Bischöfe in dieser Sache bereits unternommen haben. Und sie vertraut darauf, daß alle Gläubigen, auch diejenigen, die von diesen Auseinandersetzungen und durch neue Meinungen verwirrt worden sind [perturbati], verstehen werden, daß es sich hier nicht um Meinung gegen Meinung handelt, sondern um die ständige Lehre des obersten Lehramtes, das die Sittenregel [regula morum] im Licht des Glaubens darstellt[3]. Es ist also klar, daß die Erklärung für die Gewissen der Gläubigen eine schwere Verpflichtung darstellt [graviter onerari ... conscientias][4]. Gebe Gott, daß durch sie auch alle Menschen erleuchtet werden, die ehrlichen Herzens „die Wahrheit tun" wollen (Joh. 3, 21).

II. Was der Glaube dazu sagt

5. „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude an dem Untergang der Lebenden" (Weish. 1, 13). Gott hat zwar Wesen erschaffen, die in einem bestimmten Zeitraum leben. Der Tod gehört zur Welt leiblicher Lebewesen. Aber gewollt ist vor allem das Leben. Alles im sichtbaren Universum ist des Menschen wegen geschaffen. Er ist Abbild Gottes und Krone der Schöpfung (vgl. Gen 1, 26—28). Doch im menschlichen Bereich ist „durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen" (Weish. 2, 24). Hereingebrochen durch die Sünde, bleibt er an die Sünde als deren Zeichen und Folge gebunden. Aber er wird durch sie die Herrschaft nicht behalten. Denn Christus der Herr besiegelt die Wahrheit von der Auferstehung und verkündet im Evangelium, daß Gott nicht ein Gott der

Toten, sondern der Lebenden ist (Mt 22, 32). Und der Tod wird wie die Sünde durch die Auferstehung Christi überwunden sein (vgl. 1 Kor 15, 20—27). Von daher versteht man die Bedeutung, die das Leben auch hier auf Erden hat. Von Gott eingehaucht, wird es von Gott wieder aufgenommen (vgl. Gen 2, 7; Weish. 15, 11). Das menschliche Leben bleibt unter dem Schutz Gottes. Das Blut des Menschen schreit zu ihm (Gen 4, 10), und er wird dafür Rechenschaft fordern: denn „nach dem Bild Gottes ist der Mensch geschaffen" (Gen 9, 5—6). „Du sollst nicht töten" (Ex 20, 13), ist Gottes Gebot. Das Leben wird gegeben als Geschenk, aber es ist mit Pflichten verbunden. Es wird nicht nur als „Talent" empfangen (vgl. Mt 25, 14—30), es muß auch Frucht bringen. Um es fruchtbar zu machen, bieten sich dem Menschen viele Aufgaben an, denen er sich nicht entziehen kann. Und im tiefsten weiß der Christ, daß das ewige Leben für ihn davon abhängt, was er mit Gottes Gnade in seinem irdischen Leben getan hat.

6. Die Überlieferung der Kirche hat immer daran festgehalten, daß das menschliche Leben von Anbeginn an wie in den verschiedenen Stadien seiner Entwicklung geschützt und gefördert werden muß[5]. Die Kirche der ersten Jahrhunderte wiedersetzte sich den Sitten der griechisch-römischen Welt und hat so die Distanz sichtbar gemacht, die in dieser Frage die christlichen Sitten von jenen trennte. Die Didaché spricht das klar aus: „Du sollst nicht die Leibesfrucht durch Abort töten, noch das schon geborene Kind umkommen lassen."[6] Athenagoras stellt heraus, daß die Christen Frauen, die abtreibende Medizin benutzen, als Mörderinnen betrachteten. Er verurteilt diejenigen, die Kinder töten, auch wenn es sich um solche handelt, die noch im Schoß der Mutter leben und von denen man weiß, daß sie „bereits Gegenstand der Sorge der göttlichen Vorsehung sind"[7]. Tertullian, der in dieser Sache vielleicht nicht immer schlüssig geschrieben hat, hat dennoch klar den folgenden Grundsatz vertreten: „Wer verhindert, daß (ein Kind) geboren wird, begeht einen vorweggenommenen Mord, und es tut nichts zur Sache, ob man ein schon geborenes Leben vernichtet oder den, der geboren wird, beseitigt. Ein Mensch ist auch der, der sein wird."[8]

7. Im Verlauf der Jahrhunderte haben die Väter der Kirche und ihre Hirten und Lehrer dieselbe Lehre überliefert. Es gab verschiedene Meinungen über den Zeitpunkt der Beseelung. Aber sie äußerten nie einen Zweifel über die Unerlaubtheit des Aborts. Es ist richtig, daß im Mittelalter, wo es geltende Meinung war, daß die Beseelung der Leibesfrucht erst nach den ersten Wochen stattfindet, über ein solches Vergehen und das Maß der Strafe verschieden geurteilt wurde. Bewährte Autoren haben für diese frühe Lebenszeit bei der Klärung von Einzelfällen mildernde Meinungen vertreten, die sie für die spätere Zeit der Schwangerschaft ablehnten. Trotzdem ist von ihnen niemals in Abrede gestellt worden, daß der Abort auch in den ersten Tagen objektiv schwer sündhaft ist. In diesem Urteil stimmten alle überein. Es genügt, von den zahlreichen Dokumenten einige wenige zu nennen. Das erste Konzil von Mainz im Jahre 847 bestätigte die von früheren Konzilien festgesetzten Strafen für den Abort und beschloß härteste Bußen für „Frauen, die ihre Neugeborenen töten oder ihre Leibesfrucht abtreiben"[9]. Im Dekret Gratians wird der Satz Papst Stephans V. berichtet: „Wer die Leibesfrucht durch Abort tötet, ist ein Mörder."[10] Der hl. Thomas lehrt, der Abort sei eine schwere Sünde, die dem Gesetz der Natur widerspricht[11]. In der Renaissance-Zeit hat Sixtus V. den Abort mit äußerster Schärfe verurteilt[12]. Ein Jahrhundert später hat Innozenz XI. die Vorschläge mancher Kanonisten, die freizügiger urteilten und den vorsätzlichen Abort vor dem angenommenen Zeitpunkt der Beseelung des neuen Lebewesens zu entschuldigen suchten, abgewiesen[13]. In unserer Zeit haben die letzten Päpste dieselbe Lehre in ganz eindeutiger Weise verkündet. Pius XI. hat auf besonders schwerwiegende Einwände ausdrücklich geantwortet[14]. Pius XII. hat den direkten Abort, also den Abort als Zweck oder als Mittel zum Zweck, eindeutig verworfen[15]. Johannes XXIII. hat die Lehre der Väter wiederholt, indem er den unantastbaren Charakter des menschlichen Lebens herausstellte, „das von seinem Beginn an das Wirken des Schöpfergottes notwendig macht"[16]. Das zweite vatikanische Konzil hat unter Paul VI. den Abort strengstens verurteilt: „Das Leben ist von seiner Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuungswürdige Verbrechen."[17] Paul VI. selbst, der wiederholt zu diesem Thema Stellung nahm, hat nie einen Zweifel daran gelassen, „daß diese Lehre der Kirche nicht geändert wurde und nicht geändert werden kann"[18].

III. Vernunftgründe, die hinzukommen

8. Die Achtung des Lebens verflichtet nicht nur die Christen. Sie ist ein Erfordernis der Vernunft, wenn diese sich darüber Rechenschaft gibt, was eine menschliche Person ist und was sie sein soll. Der Mensch ist aufgrund seiner Vernunftnatur personales Subjekt, das über sich selbst nachdenken kann, und so ist er in der Lage, über sein Tun und sein Schicksal selbst zu bestimmen: Er ist frei. Er ist Herr seiner selbst bzw. genauer, er hat, da er sich in der Zeit verwirklicht, die Mittel, es zu werden. Das ist seine Aufgabe. Seine Seele ist von Gott unmittelbar geschaffen. Sie ist geistig und deshalb unsterblich. So ist der Mensch auf Gott hin offen und findet nur in ihm seine Vollendung. Aber er lebt in der Gemeinschaft von Seinesgleichen und nährt sich gleichsam von den zwischenmenschlichen Beziehungen im unverzichtbaren sozialen Zusammenleben. Gegenüber der Gesellschaft und den anderen Menschen hat jede Person ein Recht auf Selbstbesitz, ein Recht auf ihr Leben und seine verschiedenen Güter. Das verlangt von allen ihr gegenüber eine strenge Gerechtigkeit.

9. Doch das irdische Leben enthält nicht alles, was zur Person gehört. Sie besitzt einen höheren Grad von Leben, das nicht enden kann. Das leibliche Leben ist ein fundamentales Gut; es ist auf dieser Erde die Vorbedingung für alle anderen Güter. Aber es gibt höhere Güter. Es kann legitim, ja notwendig sein, sich ihretwegen der Gefahr auszusetzen, daß man es verliert. In einer Gesellschaft von Personen ist das Gemeinwohl ein Ziel, dem die einzelnen dienen und dem sie private Vorteile unterordnen müssen. Aber dieses ist nicht das letzte Ziel der menschlichen Person; und so gesehen ist die Gesellschaft ganz in den Dienst der Person gestellt; denn diese kann ihr höchstes Ziel nur in Gott erreichen. Im letzten ist sie Gott allein unterworfen. Man kann deshalb den Menschen nie als bloßes Instrument zur Erreichung eines höheren Zieles gebrauchen.

10. Es ist Aufgabe der moralischen Ordnung, über die gegenseitigen Rechte und Pflichten zwischen Person und Gesellschaft die Gewissen zu erhellen. Sache des Rechts ist es, zu bestimmen und zu regeln, welche Verbindlichkeiten zu erfüllen sind. Es gibt aber verschiedene Rechte, die nicht die menschliche Gesell-

schaft von sich aus zuteilen kann, weil sie ihr vorgehen. Sie muß sie aber schützen und ihnen Geltung verschaffen. Es handelt sich dabei größtenteils um solche, die heute als „Menschenrechte" bezeichnet werden. Unser Zeitalter rühmt sich, sie klar formuliert zu haben.

11. Das erste Recht der Person ist das Recht auf Leben. Ihr eignen andere Güter, von denen manche höher sind. Aber das Recht auf Leben ist Grundlage und Voraussetzung der übrigen. Deswegen ist es mehr als die anderen zu schützen. Die Gesellschaft oder die öffentliche Autorität, gleichgültig in welcher Form sie auftritt, kann dieses Recht nicht den einen reservieren und den anderen wegnehmen. Jede Diskriminierung, ob aufgrund der Volkszugehörigkeit oder des Geschlechts, der Hautfarbe oder der Religion, ist böse. Denn dieses Recht ist nicht Ausfluß fremder Gnade, sondern geht jeder Gnade vor und muß deshalb anerkannt werden. Wird es geleugnet, so wird die strikte Gerechtigkeit verletzt.

12. Eine Diskriminierung, die sich auf verschiedene Lebenszeiten bezieht, ist nicht eher entschuldbar als irgendeine andere. Das Recht auf Leben gebührt voll auch dem Greis, selbst wenn er schon sehr geschwächt ist; auch wer unheilbar krank ist, verliert es nicht. Der Neugeborene hat den gleichen Anspruch darauf wie der Erwachsene. Jedes menschliche Leben ist ab dem Zeitpunkt zu achten, an dem seine Entstehung ihren Anfang nimmt. Mit der Befruchtung des Eies hat das Leben bereits begonnen, das weder dem Vater noch der Mutter gehört, sondern wirklich neues menschliches Leben ist, das sich um seiner Selbst willen entwickelt. Es wird niemals menschliches Leben werden, wenn es das nicht schon von da an gewesen ist.

13. Die neuere Genetik bestätigt diesen Sachverhalt, der immer eindeutig war und in keinster Weise von der Diskussion über den Zeitpunkt der Beseelung berührt wird[19], in eindrucksvoller Weise. Sie hat gezeigt, daß vom ersten Augenblick an eine feste Struktur bzw. ein genetisches Programm vorhanden ist. Der Mensch, und zwar dieser konkrete individuelle Mensch ist bereits mit allen ihm eigenen und vorgeprägten Eigenschaften ausgestattet. Ab der Befruchtung beginnt das Abenteuer eines menschlichen Lebens. Seine verschiedenen Fähigkeiten brauchen Zeit, sich zu ordnen und auf das Handeln vorbereitet zu werden. Auf jeden Fall gilt, daß die heutige Wissenschaft, auch in ihrer am meisten entwickelten Form, denen, die die Abtreibung begünstigen, kein einziges wirksames Argument liefert. Im übrigen ist es nicht Aufgabe der Biologie, Entscheidungsurteile über philosophische und moralische Fragen zu fällen, wie es die Frage nach dem Augenblick der Entstehung der menschlichen Person und nach der Erlaubtheit des Aborts ist. Vom Standpunkt der Moral aus ist klar: Auch wenn ein Zweifel darüber bestünde, ob die Frucht der Empfängnis bereits eine menschliche Person ist, ist es objektiv eine schwere Sünde, die Gefahr einer Tötung auf sich zu nehmen. Es ist bereits ein Mensch, wer es sein wird[20].

IV. Antworten auf verschiedene Einwände

14. Das göttliche und selbst das natürliche Gesetz schließen also jedes Recht auf direkte Tötung eines unschuldigen Menschen aus. Doch wären die Gründe, die zur Verteidigung des Aborts vorgetragen werden, immer offenkundig böse oder nichtssagend, würde diese Frage weniger heftig diskutiert. Was sie so brennend macht, ist die Tatsache, daß in gewissen, vermutlich sogar recht zahlreichen Fällen die Ablehnung des Aborts wichtige Güter beeinträchtigt, die man normalerweise nicht aufgeben möchte und die manchmal als vorrangig erscheinen können. Wir können solche schwerwiegenden Schwierigkeiten nicht unbeachtet lassen: z. B. kann die Gesundheit der Mutter gefährdet sein oder gar ihr Leben bedroht werden. Ein weiteres Kind kann für die Familie eine große Last sein, besonders, wenn man aus berechtigten Gründen annehmen muß, das Kind sei anormal oder es werde aufgrund eines Mangels behindert bleiben. In manchen Gegenden können auch Fragen der Ehre, der Scham, der Verlust an Würde und sozialer Stellung usw. schwer drücken. Doch ist eindeutig festzustellen, daß aus diesen Gründen niemals objektiv ein Recht auf Entscheidung über das Leben eines anderen abgeleitet werden kann, auch nicht an seinem Beginn. Und was das künftige Glück des Kindes betrifft, kann niemand, auch nicht sein Vater oder seine Mutter, an dessen Stelle treten, selbst dann nicht, wenn es sich noch in einem frühen embryonalen Zustand befindet, und in seinem Namen sich für den Tod anstatt für das Leben entscheiden. Das Kind selbst wird als Erwachsener niemals das Recht haben, sich das Leben zu nehmen. Wenn also nicht einmal es selbst das Recht hat, um so weniger können die Eltern für es den Tod wählen. Das Leben ist ein zu fundamentales Gut, als daß es abgewogen oder verglichen werden könnte mit bestimmten Nachteilen, und seien diese noch so groß[21].

15. Die Emanzipationsbewegung der Frau wird voll gebilligt[22], wenn sie vornehmlich darauf zielt, die Frau von ungerechter Diskriminierung zu befreien. In dieser Frage bleibt in den verschiedenen Kulturkreisen in der Tat viel zu tun. Doch die Natur kann nicht geändert werden. Weder die Frau noch auch der Mann können sich den Aufgaben, die die Natur ihnen auferlegt, entziehen. Und im übrigen wird jede öffentlich zuerkannte Freiheit begrenzt durch sichere Rechte der anderen.

16. Dasselbe ist zum Anspruch auf sexuelle Freiheit zu sagen. Wenn darunter die fortschreitende Herrschaft der Vernunft und der echten Liebe über den Naturtrieb zu verstehen ist, ohne daß die Lust entwertet wird, sondern so, daß sie ihren rechten Platz erhält — in dieser Beherrschung liegt allein die wahre Freiheit —, ist nichts dagegen einzuwenden. Eine solche Freiheit wird sich immer davor hüten, die Gerechtigkeit zu verletzen. Wenn man aber im Gegenteil damit meint, Mann und Frau seien in der Weise „frei", daß sie sich der sexuellen Lust bis zur Sättigung hingeben können, ohne eine Rücksicht auf das Gesetz oder die notwendige Hinordnung des Sexuallebens auf die Früchte seiner Fruchtbarkeit[23], dann hat ein solches Denken nichts Christliches an sich. Im Gegenteil! Es ist menschenunwürdig. Auf jeden Fall leitet sich daraus kein Recht ab, über das Leben anderer, und sei es auch nur im embryonalen Zustand, zu verfügen oder, weil es Erschwernisse bringt, es auszulöschen.

17. Der Fortschritt der Wissenschaften wird den technischen Experten immer größere und verfeinerte Eingriffsmöglichkeiten an die Hand geben, die im Guten wie im Schlechten schwerwiegende Folgen haben können. Aber die Technik kann sich dem Urteil der Moral nicht entziehen; denn sie ist ihrer Natur nach darauf hingeordnet, daß sie dem Menschen dient. Deshalb muß sie den Zielen dienen, auf die der Mensch hingeordnet ist. So wie es niemandem erlaubt ist, die Atomkräfte unterschiedslos zu jedem Zweck zu verwenden, so darf auch niemand das

menschliche Leben behindern oder manipulieren: Jeder Gebrauch der Technik muß im Dienst des Menschen stehen, um seine natürlichen Energien besser auszuwerten, Krankheiten vorzubeugen oder sie zu heilen, seinen Fortschritt besser zu fördern. Auch wenn feststeht, daß die technischen Mittel die Abtreibung in der ersten Zeit der Schwangerschaft immer leichter machen, so ändert sich das moralische Urteil darüber in keiner Weise.

18. Wir wissen, wie schwierig für manche Familien und für manche Völker das Problem der Geburtenregelung ist. Aus diesem Grunde haben das letzte Ökumenische Konzil und die Enzyklika „Humanae vitae" vom 25. Juli 1968 von „verantwortlicher Elternschaft" gesprochen[24]. Im Anschluß an die Konzilskonstitution „Gaudium et spes" und die Enzyklika „Populorum progressio" muß jedoch nachdrücklich wiederholt werden, daß der Abort niemals und aus keinem Grund weder von der Familie noch von der politischen Autorität als legitimes Mittel der Geburtenregelung eingesetzt werden darf[25]. Die Verletzung moralischer Grundwerte bedeutet für das Gemeinwohl immer ein größeres Übel als jedes wirtschaftliche oder demographische Problem.

V. Sittliches Leben und staatliches Gesetz

19. Die Diskussion über die Zulässigkeit des Aborts geht fast überall Hand in Hand mit Auseinandersetzungen um Fragen des Rechts. Es gibt keine einzige Nation, in der Mord nicht verboten ist und unter Strafe steht. In zahlreichen Ländern erstrecken sich dieses Verbot und die Strafe auch auf den besonderen Fall des vorsätzlichen Aborts. Gegenwärtig drängt aber eine breite Strömung in der öffentlichen Meinung auf eine Einschränkung des Verbots. Es läßt sich bereits eine breit gestreute Tendenz feststellen, die auf eine möglichst weitgehende Einschränkung von Zwangsgesetzen zielt, besonders wenn die Privatsphäre davon betroffen wird. Man beruft sich auf den „Pluralismus": Wenn viele Bürger, speziell die Katholiken, den Abort verurteilen, so billigen ihn viele andere oder betrachten ihn wenigstens als das geringere Übel. Warum sollen also diese gezwungen werden, einer Meinung zu folgen, die sie nicht teilen, besonders in Ländern, wo sie in der Mehrheit sind? Auf der anderen Seite sind die Gesetze gegen den Abort, wo sie noch in Kraft sind, schwierig anzuwenden. Die Vergehen sind zu zahlreich und zu häufig geworden, als daß sie immer bestraft werden könnten. Es ist deshalb, so meint man, für die politischen Autoritäten besser, darüber die Augen zu schließen. Wenn aber ein Gesetz nicht angewandt wird und dennoch in Kraft bleibt, so kann das nicht ohne Schaden auch für die übrigen Gesetze geschehen. Überdies bringt der heimliche Abort die Frauen in größere Gefahren nicht nur für ihre künftige Gesundheit, sondern sogar für das Leben. Können also die Gesetzgeber, selbst wenn sie den Abort weiterhin als ein Übel ansehen, nicht dafür sorgen, daß die Schäden gemindert werden?

20. Diese Gründe und auch andere, die da und dort vorgetragen werden, reichen nicht aus, um die gesetzliche Freigabe des Aborts zu rechtfertigen. Gewiß kann das staatliche Gesetz nicht alle sittlichen Bereiche umfassen und alles, was bös ist, bestrafen. Niemand verlangt das von ihm. Es muß oft das letztlich kleinere Übel tolerieren, um ein größeres zu vermeiden. Man muß sich aber vor dem hüten, was geschehen kann, wenn Gesetze geändert werden: Viele halten für erlaubt, was möglicherweise nur ein Verzicht auf Strafe ist. Im Falle des Aborts scheint der Strafverzicht so ausgelegt zu werden, als ob der Gesetzgeber den Abort nicht mehr als Verbrechen gegen das Leben ansehe, da Mord weiterhin streng bestraft wird. Es ist richtig, daß das Gesetz nicht die Aufgabe hat, zwischen verschiedenen Meinungen zu wählen und die eine mehr vorzuschreiben als die andere. Doch das Leben des Kindes ist jeder Meinung überzuordnen. Zu seiner Zerstörung kann man sich nicht auf die Meinungsfreiheit berufen.

21. Es ist nicht Aufgabe des Gesetzes, nur zu registrieren und zu beschreiben, was getan wird, sondern dazu beizutragen, daß es besser gemacht wird. Auf jeden Fall ist es Aufgabe des Staates, jedermanns Rechte zu verteidigen und die Schwächeren zu schützen. Aus diesem Grunde hat er viel Unrecht auszugleichen. Das Gesetz muß nicht alles bestrafen, aber es kann sich nicht zum höchsten und heiligsten aller menschlichen Gesetze, zum Naturgesetz in Gegensatz stellen, das dem Menschen vom Schöpfer als Norm eingegeben ist, das die Vernunft entdeckt und richtig auszulegen versucht. Sie muß es immer besser zu verstehen suchen, aber es ist immer schlecht, ihm zu widersprechen. Das menschliche Gesetz kann manchmal auf Strafe verzichten, aber es kann nicht für gut und zulässig erklären, was dem Naturgesetz widerspricht, denn ein solcher Widerspruch selbst hat schon zur Folge, daß ein Gesetz nicht mehr Gesetz ist.

22. Was immer die staatlichen Gesetze in dieser Sache festlegen, es kann keine Diskussion darüber geben, daß der Mensch nie einem Gesetz gehorchen kann, das in sich unmoralisch ist. Dies trifft zu, wenn ein Gesetz beschlossen wird, das den Abort grundsätzlich erlaubt [principium liceitatis abortus recipiat — che amette in linea di principio la liceitá dell' aborto]. Er kann sich außerdem nicht [non potest] an einer öffentlichen Meinungskampagne beteiligen, die ein solches Gesetz begünstigt, noch kann er es bei Abstimmungen durch seine Stimme unterstützen. Er kann auch nicht bei der Anwendung eines solchen Gesetzes mitwirken. Es darf z. B. nicht geduldet werden, daß Ärzte und Krankenpfleger gezwungen werden, bei einem Abort unmittelbar [proxime] mitzuwirken und sich so zwischen dem Gesetz Gottes und ihrem Beruf entscheiden zu müssen.

23. Es ist indessen Aufgabe des Gesetzes, die gesellschaftliche Erneuerung zu fördern und für alle soziale Schichten — angefangen bei den am wenigsten Begünstigten — solche Lebensbedingungen zu ermöglichen, daß immer und überall jedes Kind, das in diese Welt hineingeboren wird, auf menschenwürdige Weise aufgenommen werden kann. Familienzulagen und Beihilfen für ledige Mütter, Kindergeld, Statute für uneheliche Kinder und ein gut geordnetes Adoptionsrecht, das alles sind positive und fruchtbare Maßnahmen; sie gilt es zu fördern, damit eine ebenso wirklich mögliche wie ehrenhafte Alternative zum Abort zu Gebote steht.

VI. Schlußbemerkungen

24. In der Beobachtung des göttlichen Gesetzes dem Gewissen zu folgen ist nicht immer leicht. Es kann Opfer und Lasten auferlegen, die nicht unterschätzt werden dürfen. Manchmal ist heroische Standhaftigkeit erforderlich, um solchen moralischen Forderungen nachkommen zu können. Dennoch muß eindeutig festgestellt werden, daß eine solch wahre und aufrichtige Gewissenstreue der Weg zum authentischen Fortschritt

der menschlichen Person ist. Und alle, die dafür zuständig sind, müssen aufgerufen werden, die Lasten vieler Väter und Mütter, vieler Familien und Kinder, die sich in äußerst schwierigen und fast unlösbaren Situationen befinden, zu erleichtern.

25. Die Einschätzung der Dinge darf sich bei Christen nicht auf die Grenzen des irdischen Lebens beschränken. Sie wissen, daß sich in diesem gegenwärtigen Leben ein anderes vorbereitet und daß dieses [andere] von einem solchen Gewicht ist, daß alles an ihm gemessen werden muß[26]. Das heißt, daß es in diesem Leben kein absolutes Unglück gibt, und sei es auch das überaus schmerzliche Geschick, ein geistig oder körperlich behindertes Kind großzuziehen. Hier geht es um die vom Herrn verkündete Umkehrung der Worte: „Selig, die weinen, denn sie werden getröstet werden" (Mt 5, 5). Es würde also dem Evangelium den Rücken kehren, wer das Glück am Fehlen von Leiden und Elend in dieser Welt messen wollte.

26. Dies kann jedoch nicht bedeuten, daß man sich gegenüber solchem Elend gleichgültig verhalten darf. Im Gegenteil! Jeder beherzte Mensch, auf jeden Fall jeder Christ, muß bereit sein, nach Kräften Abhilfe zu schaffen. Das gehört zum Liebesgebot, dessen erste Aufgabe immer die Herstellung gerechter Verhältnisse sein muß. Der Abort kann niemals gebilligt werden, aber zu bekämpfen sind vor allem die Ursachen. Dies alles verlangt nach einer politischen Aktion, insbesondere im Bereich der Gesetzgebung. Doch zugleich müssen die guten Sitten gefördert werden; es muß den Familien, den Müttern und Kindern wirksam geholfen werden. Die Medizin hat zum Wohl der Menschen bereits große Fortschritte gemacht. Und noch weitere sind zu erwarten. Es ist Aufgabe der Ärzte, das Leben möglichst zu erhalten und zu fördern, und nicht, es auszulöschen. Zu wünschen ist auch, daß durch geeignete Institutionen oder, wenn diese fehlen, durch christliche Großzügigkeit und karitativen Eifer alle Formen von Hilfstätigkeit gefördert werden.

27. Wirksames Handeln im Bereich der Sitten ist nicht möglich, wenn man sich nicht zugleich der Auseinandersetzung um die Ideen stellt. Es kann nicht ohne Widerspruch zugelassen werden, daß eine Mentalität oder, vielleicht genauer, ein Gemütszustand sich ausbreitet, für den die Fruchtbarkeit ein Übel ist. Nicht alle Formen der Zivilisation begünstigen in gleicher Weise die kinderreiche Familie. Diese haben in der städtischen Industriekultur mit besonders großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Deswegen hat die Kirche in neuerer Zeit wiederholt von „verantwortlicher Elternschaft" als einer echten Übung menschlicher und christlicher Klugheit gesprochen. Aber solch kluges Verhalten wäre ohne Großmut nicht echt. Es weiß um die Größe der Aufgabe, bei der Weitergabe des Lebens mit dem Schöpfer mitwirken zu können und damit der Gesellschaft neue Mitglieder und der Kirche neue Kinder zu schenken. Es gehört zu den Grundsorgen und -bemühungen der Kirche Christi, daß sie Leben schützt und fördert. Sie denkt in erster Linie an das Leben, das Christus in die Welt gebracht hat: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in reichlicher Fülle haben" (Joh 10, 10). Aber das Leben kommt in allen seinen Stufen von Gott, und das leibliche Leben ist für den Menschen ein unverzichtbarer Anfang. In dieses irdische Leben ist die Sünde eingebrochen und hat Schmerz und Tod vermehrt und noch schwerer gemacht. Doch Jesus hat die Last auf sich genommen und verwandelt. Den Glaubenden werden die Schmerzen, ja sogar der Tod zum Instrument der Auferstehung. Deswegen konnte der hl. Paulus sagen: „Die Leiden dieser Zeit sind nichts im Vergleich zur künftigen Herrlichkeit, die in euch offenbar werden wird" (Röm 8, 18). Zum Vergleich kann man mit Paulus hinzufügen: „Denn unsere augenblicklich geringfügige Trübsal erwirkt uns eine von Fülle zu Fülle anwachsende, alles überwiegende ewige Herrlichkeit" (2 Kor 4, 17).

[1] Eine Anzahl bischöflicher Dokumente findet sich in *G. Caprile*, Non uccidere. Il Magistero della Chiesa sull'aborto. Teil II, S. 47 bis 300, Rom 1973. [2] Regimine Ecclesiae universae, III, 1, 29. Vgl. ebd., 31 (AAS 59, 1967, 897). „Sie hat sich mit allen Fragen zu befassen, die sich auf die Glaubens- und Sittenlehre beziehen oder mit dem Glauben selbst verknüpft sind." [3] „Lumen gentium", Nr. 12 (AAS 57, 1965, S. 16—17). — Diese Erklärung behandelt nicht alle mit dem Abort zusammenhängenden Fragen. Es ist die Aufgabe der Theologen, sie zu untersuchen und darüber zu diskutieren. Sie erinnert nur an einige grundlegende Prinzipien, die für die Theologen selbst Licht und Maßstab sein müssen und durch die alle Christen ihre Gewißheit über Grundzüge der katholischen Glaubenslehre bestärken [können]. [4] „Lumen gentium", Nr. 25 (AAS 57, 1965, S. 29—31). [5] Die heiligen Verfasser stellen keine philosophischen Überlegungen über die Beseelung der Leibesfrucht an, sondern beziehen sich auf den der Geburt vorausgehenden Lebensabschnitt als den, der in der besonderen Obhut Gottes steht. Gott erschafft und bildet den Menschen gleichsam wie seiner Hände Werk (vgl. Ps 118, 7). Zum erstenmal spricht wohl Jer (1, 5) darüber. Doch findet sich das Argument in vielen anderen Schriftstellen wieder. Vgl. Is 49, 13; 46, 3; Job 10, 8—12; Ps 22, 10; 71, 6; 139, 13. Im Lukasevangelium lesen wir: „Denn siehe, sobald die Stimme deines Grußes an mein Ohr drang, hüpfte das Kind vor Freude in meinem Schoße" (1, 44). [6] Didache, ed. Funk, Patres Apostolici, V, 2. — Der Barnabasbrief, XIX, 5, bedient sich derselben Ausdrücke (Funk, a. a. O., S. 91—95). [7] *Athenagoras*, Bittschrift für die Christen, 35 (P. G. 6, 970: Sources Chrétiennes = S. C. 33, S. 166—167). Vgl. auch den Brief an Diogenet V, 6 (Funk, a. a. O., I, 399: S. C. 33), der von den Christen sagt: „Sie zeugen Kinder, treiben aber die Leibesfrucht nicht ab." [8] *Tertullian*, Apologeticum, IX, 8 (P. L. I, 314—320: Corp. Christ. I, S. 103, 1.31—36). [9] Kanon 21 (Mansi, 14, S. 909). Vgl. Die Konzilien von Elvira, Kanon 63 (Mansi, 2, S. 16) und von Ankyra, Kanon 21 (ebd., 519), sowie das Dekret Gregors III. über die Buße, die denen aufzuerlegen war, die sich dieses Vergehens schuldig gemacht hatten (Mansi, 12, 292, c. 17). [10] *Gratian*, Concordantia discordantium canonum, c. 20, C. 2, S. 2. Im Mittelalter berief man sich oft auf die Autorität des *hl. Augustinus*, der in De nuptiis et concupiscentiis, c. 15 schreibt: „Mitunter geht diese unzüchtige Grausamkeit oder diese grausame Unzucht so weit, daß man sich sterilisierende Gifte besorgt. Und wenn diese nicht zum Ziel führen, wird die Leibesfrucht im Mutterschoß abgetrieben, so daß das Kind zugrundegerichtet wird, bevor es gelebt hat oder wenn es im Mutterschoß schon lebte, getötet wird, bevor es geboren wird." (P. L. 44, 423—424: CSEL 33, 619. Vgl. das Dekret Gratians, q. 2, C 32, c. 7). [11] Sentenzenkommentar, Buch IV, Teil 31, textus expositio. [12] Constitutio Effraenatum von 1588 (Bullarium Romanum, V, 1, S. 25—27; Fontes Iuris Canonici, I, Nr. 165, S. 308—311). [13] Dz.-Sch. 1184. Vgl. auch die Konstitution „Apostolicae Sedis" von *Pius IX.* (Acta Pii IX, V, 55—72; ASS 5 (1869) 305—331; Fontes Iuris Canonici III, Nr. 552 (S. 24—31). [14] Enzyklika „Casti connubii", AAS 22 (1930) 562—565; Dz.-Sch. 3719 bis 3721. [15] Die Erklärungen *Pius' XII.* sind eindringlich, genau und zahlreich; sie machten für sich allein ein eigenes Studium notwendig. Wir zitieren, weil er dort das Prinzip in seiner ganzen Universalität formuliert, nur die Ansprache an die italienische Ärztevereinigung Sankt Lukas vom 12. November 1944: „Solange ein Mensch nicht schuldig ist, ist sein Leben unantastbar. Deshalb ist jeder Akt unerlaubt, der es direkt zu zerstören trachtet, sei es, daß diese Zerstörung als Ziel oder nur als Mittel zum Ziel verstanden wird, sei es, daß es sich um embryonales Leben, um das Stadium seiner vollen Entfaltung oder um Leben in seiner Endphase handelt" (Discorsi e radiomessaggi, VI, S. 183 f.). [16] Enzyklika „Mater et magistra", AAS 53 (1961) S. 447. [17] „Gaudium et spes" II, Kap. 1, Nr. 51. — Vgl. ebd., Nr. 27 (AAS 58 [1966] 1072; vgl. 1047). [18] Ansprache „Salutiamo con paterna effusione", vom 9. Dezember 1972, AAS (1972) S. 737. — Unter den Texten über diese unwandelbare Lehre ist besonders an die Erklärung des Heiligen Offiziums zu erinnern, durch die die direkte Abtreibung verurteilt wird (AAS 17, 1884, 556; 22, 1888—1890, 748; Dz.-Schr. 3258). [19] Diese Erklärung läßt mit Absicht die Frage nach dem Zeitpunkt der Beseelung

beiseite. Es gibt darüber keine einmütige Tradition, da die Autoren unter sich uneins sind. Für die einen vollzieht sie sich im ersten Augenblick des Lebens, andere meinen, dies geschehe nicht vor der Einnistung. Es ist nicht Aufgabe der Wissenschaft, diese Fragen zu entscheiden, denn die Existenz einer unsterblichen Seele gehört nicht in ihre Zuständigkeit. Es handelt sich im eigentlichen Sinne um eine philosophische Frage, von der jedoch diese moralische Aussage aus zwei Gründen in keiner Weise abhängt. 1. Auch wenn angenommen wird, die Beseelung finde später statt, ist im Fötus doch schon beginnendes *menschliches* Leben (das biologisch feststeht), das die Seele vorbereitet und das auf diese angelegt ist, während die Seele ihrerseits die von den Eltern empfangene Natur vervollkommnen soll. 2. Es genügt, daß die Leibesfrucht *wahrscheinlich* beseelt ist (das Gegenteil kann niemals behauptet werden). Dieses Leben beseitigen hieße die Gefahr auf sich nehmen, einen Menschen zu töten, der sozusagen nicht nur in Erwartung, sondern bereits beseelt ist. [20] *Tertullian,* vgl. Anm. 8. [21] Kardinalstaatssekretär *Jean Villot* schrieb am 10. Oktober 1973 über den Schutz des menschlichen Lebens an Kardinal *Döpfner:* „(Die Kirche) kann jedoch zur Behebung solcher Notsituationen weder empfängnisverhütende Mittel noch erst recht die Abtreibung als sittlich erlaubt anerkennen" (L'Osservatore Romano, Rom, dt. Wochenausgabe, 26. 10. 73, S. 3). [22] Enzyklika „Pacem in terris", AAS 55 (1963) S. 267. — Konst. „Gaudium et spes", Nr. 29. — Paul VI., Ansprache „Salutiamo", AAS 64 (1972) S. 779. [23] „Gaudium et spes", II, Kap. 1, Nr. 48: „Durch ihre natürliche Eigenart sind die Institutionen der Ehe und die eheliche Liebe auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet und finden darin gleichsam ihre Krönung." Ebd., Nr. 50: „Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet". [24] „Gaudium et spes", Nr. 50 und 51. Paul VI., Enzyklika „Humanae vitae", Nr. 10 (AAS 60 [1968] S. 487). — Verantwortliche Elternschaft setzt in der Frage der Geburtenregelung voraus, daß nur erlaubte Mittel angewandt werden (vgl. Enzyklika „Humanae vitae", Nr. 14, a. a. O. S. 490). [25] „Gaudium et spes", Nr. 87. Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio", Nr. 31; Ansprache vor den Vereinten Nationen, AAS 57 (1965), S. 883. Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et magistra", AAS 53 (1961) S. 445—448. [26] Kardinalstaatssekretär Villot schrieb an den Katholischen Weltärztekongreß, der am 26. Mai 1974 in Barcelona zu Ende ging: „Was das Leben betrifft, so ist dieses gewiß nicht einsinnig. Man müßte vielmehr von einer Bündelung von Lebensschichten sprechen. Und man kann die verschiedenen Schichten nicht, ohne sie gewaltsam zu verstümmeln, verkürzen. Sie sind in einer strikten Dependenz und Wechselwirkung zueinander: der körperliche, der seelische und der geistige Bereich und dann jener Seelengrund, auf dem das durch die Gnade empfangene göttliche Leben durch die Gaben des Heiligen Geistes sich ausbreiten kann" (Osservatore Romano, 29. 5. 74).

Gegen die Diskriminierung der Christen im Bildungs- und Erziehungswesen

Ein Hirtenwort der katholischen Bischöfe in der DDR

Am 17. November 1974 wurde in allen katholischen Gottesdiensten im Gebiet der DDR der folgende Hirtenbrief der Berliner Ordinarienkonferenz verlesen. Er richtet sich gegen die Benachteiligung und Behinderung der Christen in Schule, Erziehung und Ausbildung. Die Bischöfe wenden sich gegen die durch Staatsmonopol aufoktroyierten Erziehungsziele und das ihnen zugrundeliegende Menschenbild, das den Staatsbürger auf den dialektischen Materialismus festlegt, der (selbst eine Art Glaube) den Glauben zum Aberglauben stempelt und das Christentum in seinem Glauben wie in seinem geschichtlichen Wirken verzerrt. Angesichts der die bekennenden Christen diskriminierenden Praxis, berufen sich die Bischöfe auf die in der Charta der Vereinten Nationen und auch in der Verfassung der DDR niedergelegten Garantie des Rechts auf Religionsfreiheit, die das Recht auf gleiche Bildungschancen einschließt.

Die in der Berliner Ordinarienkonferenz versammelten Bischöfe fühlen sich verpflichtet, ein Wort über die christliche Erziehung an die Gemeinden zu richten. Die gegenwärtige Situation drängt uns dazu. Wir müssen sprechen, um die heranwachsende Generation vor Schaden zu bewahren. Wir müssen für ihre Glaubens- und Gewissensfreiheit eintreten und für ihr Recht auf Bildung. Wir wenden uns mit diesem Wort an alle, denen junge Menschen anvertraut sind: an die Eltern und an die Erzieher. In besonderer Weise richtet sich unser Wort an die jungen Christen unserer Gemeinden.

Wir möchten Eltern, Erzieher und Jugendliche auf ihrem oft schweren Weg bestärken und ermutigen und ihnen danken für ihre Treue zu Christus und der Kirche.

1. Die Stimme der Kirche im Konzil

1. 1. Die Kirche hat im Konzil mit Nachdruck die entscheidende Bedeutung der Erziehung dargestellt, und zwar einer *ganzheitlichen Erziehung,* die der Entfaltung des einzelnen und dem gesellschaftlichen Fortschritt dient. Das Ziel einer solchen Erziehung ist die harmonische Entfaltung aller körperlichen, sittlichen und geistigen Anlagen. Sie erstrebt ein Wachsen in wahrer Freiheit und ein tiefes Verantwortungsbewußtsein. Nur so kann sie wirksam werden zum Aufbau einer Welt, die menschlicher gestaltet werden muß.

Jede einseitige Erziehung, sei es die Beschränkung auf ein rein materialistisches Menschenverständnis oder auf einen sogenannten rein religiösen Bereich, wird dem ganzen Menschen nicht gerecht.

1. 2. *Die Eltern haben das erste Recht* und deshalb — wie das Konzil sagt — die überaus schwere Verpflichtung zur Erziehung der Kinder. Ihr Erziehungswirken ist so entscheidend, daß es dort, wo es fehlt, kaum zu ersetzen ist. Die Eltern dürfen deshalb die Erziehung nicht aus der Hand geben, und kein anderer darf sie ihnen aus der Hand nehmen. Auch der Staat darf kein Erziehungsmonopol beanspruchen. Er muß seine Erziehungsaufgaben unter Beachtung des elterlichen Willens erfüllen.

1. 3. Die Kirche hat ein besonderes Erziehungsrecht. Sie hat die Aufgabe, allen Menschen den Heilsweg zu verkünden und den Gläubigen das Leben Christi mitzuteilen. Darum haben alle Christen das *Recht auf eine christliche Erziehung.*

Ihr Ziel ist die Bildung der christlichen Persönlichkeit, die Formung des Menschen nach dem Bilde Christi, die Prägung des

ganzen irdischen Lebens nach dem Evangelium. Christliche Erziehung bedeutet nicht Einengung und Einseitigkeit, sondern die Ausrichtung aller Bildungs- und Entfaltungsmöglichkeiten auf die Fülle des Lebens, die uns allein in Christus geschenkt ist.

2. Die Entwicklung in der Menschheitsfamilie

Christliche Eltern sollen wissen, daß diese Lehre der Kirche weithin übereinstimmt mit den Grundsätzen, wie sie heute von der Mehrheit aller Staaten der Erde anerkannt werden, wenn auch leider in vielen Staaten die Praxis diesen Grundsätzen nicht entspricht.
Die Grundrechte des Menschen im Bereich der Erziehung finden sich in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, zu denen die DDR sich bekennt.
In der Charta der Vereinten Nationen heißt es in Art. 26: „Jeder Mensch hat das Recht auf Bildung . . .
Die Ausbildung soll die *volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit* und die Stärkung und Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zum Ziel haben. Sie soll Verständnis, Duldsamkeit und Freundschaft zwischen allen Nationen und allen rassischen oder religiösen Gruppen fördern . . .
In erster Linie haben die *Eltern das Recht,* die Art der ihren Kindern zuteil werdenden Bildung zu bestimmen."
In Art. 18 heißt es:
„Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, *Gewissens- und Religionsfreiheit.* Dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gesellschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung der Riten zu bekunden."
In der Verfassung der DDR sind diese Grundsätze ebenfalls enthalten. So heißt es in Art. 20, 1:
„Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat *unabhängig von* seiner Nationalität, seiner Rasse, seinem weltanschaulichen oder *religiösen Bekenntnis,* seiner sozialen Herkunft und Stellung die gleichen Rechte und Pflichten."
In Art. 25 heißt es: „Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das *gleiche Recht auf Bildung.* Die Bildungsstätten stehen jedermann offen."
Diese feierlichen Erklärungen bestätigen das weltweite Streben nach Chancengleichheit in Erziehung und Bildung und nach Toleranz gegenüber Andersdenkenden.
Wir möchten wünschen, daß die staatlichen Stellen die Worte der Verfassung und die Erklärung der Menschenrechte ernst nehmen und auch Praxis werden lassen. Denn die gegenwärtige Situation gibt Anlaß zu ernster Sorge.

3. Zur Situation in der DDR

Es ist anzuerkennen, daß in der DDR viel Geld und viel Kraft vom Staat für Bildung und Erziehung eingesetzt werden. Alle Bemühungen, die einer wahren Bildung dienen, sind zu begrüßen. Aber sie müssen zuletzt an den Erziehungszielen gemessen werden, ob sie den Anforderungen einer ganzheitlichen Erziehung, der Wahrung des Elternrechtes und des Rechtes auf christliche Erziehung entsprechen.
Eine *ganzheitliche Erziehung ist aber wesentlich gefährdet, wenn der Staat das Erziehungsmonopol beansprucht.* Dadurch wird für *Eltern* und Kinder nicht nur die Wahl der Schulform, des Bildungsweges und des Berufes eingeschränkt, sondern ein *einseitiges Menschenbild* zugrunde gelegt.
Denn in den Erziehungs- und Lehrplänen — vom Kindergarten bis zur Universität — ist ausschließlich die Weltanschauung des dialektischen Materialismus die Grundlage. Das gesamte Leben soll von dieser Ideologie her geprägt werden. Weltanschauliche Neutralität wird abgelehnt. Entsprechend wird einzig die sozialistische Moral als richtig hingestellt, zu der die Erziehung zum Haß gehört.
Von dieser Einseitigkeit her werden Religion und *Christentum oft entstellt und verzerrt* dargestellt. Der christliche Glaube wird als Aberglaube oder als bürgerliche Ideologie verunglimpft, als eine verderbliche Lebensform, die mit Opiumsucht und Alkoholmißbrauch in einem Atem genannt wird. Auch scheut man nicht davor zurück, in der Lehre wie in der Literatur mit längst widerlegten Argumenten die Geschichte des Christentums und kirchengeschichtliche Ereignisse zu verfälschen oder einseitig darzustellen.
Da dialektischer Materialismus und Gottesglaube unvereinbar sind, soll auf diese Weise die Religion als überlebte Haltung erscheinen, die gesetzmäßig verschwinden muß. Wenn sie nicht von selbst abstirbt, soll mit den Mitteln der Propaganda und auch des Gewissensdruckes nachgeholfen werden, damit der Prozeß beschleunigt wird. Für diese Entwicklung, die sich in letzter Zeit verschärft hat, gibt es deutliche Anzeichen. Das Jugendgesetz spricht ausschließlich von sozialistischer Jugend und sozialistischer Persönlichkeit; die Werbung für die Jugendweihe wird verstärkt, so daß praktisch für eine freie Entscheidung oftmals kein Raum mehr bleibt; öfter erfahren christliche Bürger im Bildungswesen und im Beruf Benachteiligung und Zurücksetzung.
Viele Christen geraten durch diese und viele andere Bedrängnisse dauernd in schwere Gewissenskonflikte. Sie fühlen sich als Bürger zweiter Klasse behandelt. Wir Bischöfe und Priester kennen diese belastende Situation aus vielen Gesprächen mit Eltern und Jugendlichen.

4. Schwerpunkte christlicher Erziehung

In dieser Situation haben christliche Eltern und Erzieher, Priester, Katecheten und Helfer die schwere und doch schöne Aufgabe, unsere Kinder zu christlichen Persönlichkeiten zu bilden, ihnen gegenüber der Einseitigkeit der materialistischen Ideologie zur vollen menschlichen Entfaltung zu helfen. Der Umfang dieser Aufgabe kann hier nicht dargestellt werden; es seien nur einige wichtige Schwerpunkte genannt.

4. 1. Glauben und Wissen sind keine Gegensätze

In der Führung zum christlichen Glauben ist es von Anfang an wichtig, zu zeigen, daß der Glaube nicht Ersatz oder Gegensatz des exakten Wissens ist, sondern eine eigene Art, die volle Wirklichkeit zu erfassen.
Der erste Grundsatz der materialistischen Weltanschauung lautet: Die Materie ist die einzige objektive Wirklichkeit. Dieser Grundsatz ist eine Behauptung, die weder heute noch morgen bewiesen werden kann. Das Bekenntnis zu dieser Weltanschauung ist eine Art Glaube. Dieser Glaube — und nicht das wissenschaftliche Denken — ist der eigentliche Gegensatz zu dem Glauben an Gott, den Schöpfer aller Dinge. Kritisches Denken bereitet dem materialistischen Glauben unüberwindbare Schwie-

rigkeiten, besonders in den letzten Fragen nach dem Urgrund des Seins und nach dem Sinn des Lebens.
Dagegen bestätigen Wissenschaftler, gerade auch Naturwissenschaftler aus aller Welt, daß sie zwischen ihren Forschungsergebnissen und dem christlichen Glauben keinen Gegensatz sehen.

4. 2. Der Mensch ist mehr als das Ergebnis seiner Arbeit
Ein weiterer Grundsatz der materialistischen Weltanschauung lautet: Der Mensch ist das Produkt der Evolution und seiner Arbeit. Sicher gehört die Arbeit zum Menschen. Aber sie macht ihn nicht erst zum Menschen. Auch die Leistung allein bestimmt nicht seinen Wert. Und die reichen Möglichkeiten der Freizeit bringen ebenfalls noch nicht die volle menschliche Entfaltung. Die Heilige Schrift sagt, daß der Mensch von der Erde genommen und zur Arbeit bestellt ist. Aber als Bild Gottes, als Kind Gottes ist er in besonderer Weise zur Gemeinschaft mit Gott, seinem Vater, seinem Schöpfer und Erlöser, berufen. Er blickt zu Gott auf im Gebet; er geht in sein Haus; er sitzt am Tisch des Herrn; er feiert das Gedächtnis des Herrn. Er erfährt die Freude in Gott in der Gemeinschaft der Erlösten und erhält die Kraft der Liebe zu allen Menschen.

4. 3. Gewissensbildung ist Kernstück der Erziehung
Die sozialistische Moral wird einseitig aus dem marxistischen Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung abgeleitet. Was der Gesellschaft, was dem Aufbau des Sozialismus dient, ist gut. Bleibende Werte und Normen gibt es nicht. Dadurch sind Ethik und Moral in die Verfügung der Partei und des Staates gestellt. Was gesetzlich geboten oder erlaubt ist, hat als sittlich gut zu gelten.
Das Gewissen des einzelnen hat in diesem Denken keine andere Aufgabe als die volle Einfügung in die Entwicklung. Wir fragen: Kann eine Gesellschaft wirklich das Maß aller Dinge sein? Dürfen Staat oder Partei über Ethik und Moral verfügen? Ist schon deshalb etwas gut, weil es gesetzlich geboten oder erlaubt ist?
Das Gewissen ist, nach Lehre der Kirche, die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen.
Das christliche Gewissen richtet sich nach der Führung des Heiligen Geistes, der uns durch Christus geschenkt wurde. Es richtet sich aus an den Geboten Gottes, insbesondere am Liebesgebot Christi, das niemand von der Liebe ausschließt und jeden Haß gegen Menschen verbietet. Es formt sich an den Normen, die uns aus der Offenbarung durch die Kirche vermittelt werden.
Eltern und Erzieher müssen der heranwachsenden Generation zu einer echten Gewissensbildung verhelfen, die zu einem kritischen Urteil über Programme und Leitsätze, aber auch gegenüber subjektiver Willkür befähigt.

4. 4. Verantwortungsbewußte und kritische Mitarbeit zum Aufbau einer besseren Welt ist Auftrag Gottes
Die christliche Botschaft lenkt die Menschen nicht vom Aufbau der Welt ab, sondern verpflichtet sie strenger zur Bewältigung dieser Aufgabe.
Deshalb gehört zur christlichen Erziehung die Hinführung zu verantwortungsbewußter Mitarbeit in der Gesellschaft. Der junge Christ muß aber kritisch beurteilen lernen, wo die Chancen und die Grenzen seiner Mitarbeit liegen. Er kann nicht mitarbeiten:

— in Stellungen und Tätigkeiten, in denen er zum Kirchenaustritt genötigt wird,
— wo Konsequenzen entstehen, die ihn vom Leben der Kirche und der Gemeinde trennen,
— wo er Auffassungen vertreten muß, die gegen den Glauben und gegen sein Gewissen sind,
— wo eine Tätigkeit verlangt wird, die gegen die Nächstenliebe verstößt und zum Haß gegen andere Menschen führt.

Die Beachtung dieser Grenzen ist nicht leicht. Sie kann mit Nachteilen und Wagnis verbunden sein. Deshalb braucht der junge Christ die Hilfe und das Vorbild gläubiger Christen, vor allem der Eltern, der Priester und der Erwachsenen der Gemeinde. Aber er darf überzeugt sein, daß seine Treue zu Glauben und Gewissen, auch bei scheinbarer Erfolglosigkeit, ein Dienst am Menschen und an der Gesellschaft ist.

4. 5. Zum Christsein gehören Liebe und Treue zur Kirche
Christliche Erziehung hilft dem jungen Menschen, seine Kirche kennen- und liebenzulernen. Sie zeigt der heranwachsenden Jugend ein unverzerrtes Bild von der Geschichte der Kirche und von ihrer Aufgabe in und für die Welt. Die Kirche ist, trotz der dunklen Epochen ihrer Geschichte und trotz beklagenswerten Versagens, nicht die Magd der herrschenden Klassen. Zu allen Zeiten gab es in ihr heilige Männer und Frauen, auch Kinder und Jugendliche, die für die Würde des Menschen, gegen Unfreiheit, Not, Unterdrückung, Unwissenheit, Krankheit, Krieg und Terror ihr Leben eingesetzt haben, getragen vom Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes und aller Menschen Bruder. In unserem Jahrhundert gab es die vielen Zeugen christlichen Glaubens, die während des Naziregimes in den Konzentrationslagern umkamen. Wir brauchen nur zu erinnern an Bernhard Lichtenberg, Alfons Maria Wachsmann, Alfred Delp, Edith Stein und Maximilian Kolbe. Wir können sie nicht als Anhänger des Aberglaubens oder des Imperialismus beschimpfen lassen. Der junge Christ heute kann in demselben Glauben und in derselben Kirche sein Zeugnis ablegen, um die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erhellen und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen der Brüderlichkeit.

4. 6. Das Ziel aller christlichen Erziehung ist die Nachfolge Christi
Alle christliche Erziehung will das Eine ermöglichen, worauf es zuletzt ankommt: Daß der junge Mensch Christus nachfolgt. Christliches Leben unterscheidet sich heute nicht von der Berufung der ersten Jünger: Es ist Antwort auf den Ruf des Herrn: Folge mir nach. Der Christ tritt in die Fußstapfen seines Meisters, er läßt sich von seinem Geist führen zur Ähnlichkeit mit dem Bild des Sohnes Gottes. Er geht den Weg des Kreuzes mit, der in die Herrlichkeit des Vaters führt. Es gibt kein Vorbild auf der Welt, keine Leitidee und keinen Weg, die Ersatz sein könnten für die Nachfolge Christi. Er allein kann das Wort sagen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Im Vertrauen auf die reiche und mächtige Gnade unseres Herrn und Meisters können und sollen wir uns mühen, seine Jünger zu werden und die uns anvertrauten jungen Menschen zu ihm zu führen. — Seinem Erbarmen und seiner Gnade empfehlen wir alle Kinder und jungen Christen, ihre Eltern, ihre Paten und alle Mitarbeiter in der Seelsorge. Er behüte sie in unserer Zeit, daß sie im Licht des Glaubens den Weg zum Vaterhaus Gottes finden und wir mit ihnen.

Widerstand der Katholiken in Südvietnam

In den letzten Monaten haben sich in Südvietnam Entwicklungen angebahnt, deren Folgen noch nicht abzusehen sind. Besonders die religiösen Gruppen, Buddhisten und Katholiken, sind in diesen Prozeß verwickelt, wobei erstmals Kooperation zwischen diesen traditionell politisch gänzlich unterschiedlich ausgerichteten Gruppen zu verspüren ist. Waren bisher die Buddhisten tonangebend und federführend bei politischen Aktionen, so ging die Bewegung diesmal eindeutig von den allgemein als regimetreu angesehenen Katholiken aus.

Seit Anfang September kam es zu einer ständigen Eskalation der Kritik am Regime von Präsident *Nguyen Van Thieu*. Ausgangspunkt dafür war die überhandnehmende und Teile der Wirtschaft lähmende Korruption in allen Bereichen der Verwaltung. Sprecher und Initiator dieser Gruppe ist der katholische Priester *Tran Huu Thanh*, der mittlerweile weit über den Kreis der Katholiken hinaus Anhänger für seine „Volksbewegung des Kampfes für die Beseitigung der Korruption, für nationale Rettung und Wiederherstellung des Friedens" gefunden hat. Höhepunkt seiner bisherigen Aktivität war sein „mit größter Detailkenntnis propagierter Vorwurf" (vgl. SZ, 27. 10. 74) der Korruption innerhalb der Familie Thieus. Damit ging er über die mehr allgemeine Verurteilung von Korruption und Mißwirtschaft weit hinaus, die im September vorigen Jahres erstmals mit großer Deutlichkeit von den katholischen Bischöfen des Landes ausgesprochen worden war. Sicherlich stellt das damals allgemein Überraschung auslösende Dokument einen wichtigen Vorläufer der heutigen Aktivitäten dar. Weitere Etappen dürften der Hirtenbrief zur Versöhnung vom Januar dieses Jahres und der Appell von 301 katholischen Priestern zu einschneidenden Maßnahmen gegen die Korruption und für eine echte demokratische Alternative gewesen sein, wobei die zuletzt genannte Aktion erst durch das Fehlen jeglicher Antwort der Regierung auf die Forderungen der Bischöfe und jeglicher Reformen ausgelöst wurde (vgl. HK, August 1974, 436).

Radikalisierung unvermeidlich?

Schon diese Abfolge von Verlautbarungen und Aktionen macht eine ständige Verhärtung der Positionen deutlich. Die spürbare Wirkung der hauptsächlich von Tran Huu Thanh geführten Demonstrationen und gezielten Beschuldigungen beruht nicht zuletzt auf der für Südvietnam völlig neuen Erfahrung, daß der Präsident und die Polizei zunächst kaum eingegriffen haben. Mittlerweile scheint zwar der Punkt gekommen zu sein, da Thieu diese Zurückhaltung nicht mehr üben kann, wenn er nicht Gesichtsverlust und Sturz riskieren will. Doch sein bisheriges Verhalten hat auf der einen Seite der Bewegung der Kritik großen Zulauf beschert, andererseits aber die Initiatoren verwirrt und manches Konzept durcheinandergebracht. Wohl in Erinnerung an die Vorgänge vor nunmehr elf Jahren, als im Gefolge heftiger Auseinandersetzungen Präsident Diem gestürzt wurde, versucht Thieu alles, um eine Wiederholung zu vermeiden, keine „Märtyrer" zu schaffen, die eine größere Attacke gegen die Regierung auslösen könnten, und durch einzelne Maßnahmen, wie die unehrenhafte Absetzung von Militärs sowie Umbildungen im Kabinett, Zeichen der Reform zu setzen.

Doch ist inzwischen die Palette der das Regime herausfordernden Gruppen bunter geworden. Der Seelsorger der christlichen Arbeiterjugend, *Phan Khac Tu*, hat beispielsweise ein Komitee zur Verteidigung der Rechte der Arbeiter gegründet (vgl. Le Monde, 1. 10. 74), das von der Regierung die Wiederherstellung der demokratischen Freiheiten, wie das Versammlungsrecht und das Recht des freien Wechsels des Wohn- und Arbeitsortes, fordert. Schließlich entstand gerade aus Regierungsmaßnahmen gegen einzelne katholische Zeitungen und insgesamt aus der mit großer Strenge durchgeführten Pressezensur eine weitere Strömung, die sich den Kampf für die Pressefreiheit zum Ziel gesetzt hat. Hierbei wurde zum ersten Male eine Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Buddhisten sichtbar, die sich seither auf verschiedenen Ebenen fortsetzt.

Kann sich die „Dritte Kraft" entwickeln?

Diese unerwartete „Koalition" zwischen den beiden religiösen Gruppen könnte in Zukunft, wenn es sich dabei nicht nur um ein Strohfeuer handelt, durchaus eine ernstzunehmende Basis für die so oft beschworene, bis heute aber kaum spürbare „Dritte Kraft" werden, deren Verwirklichung *Henry Kissinger* 1973 bei dem Pariser Vietnam-Abkommen zu einem Bestandteil des Vertrages machte. Demnach sollte im Nachkriegsvietnam neben den um Thieu gruppierten politischen Kräften und den in der Nationalen Befreiungsfront vereinten Kommunisten diese „Dritte Kraft" eine gleichwertige Stellung einnehmen und das Geschehen im Lande mit beeinflussen können. Doch bisher blieb diese als Ausgleich gedachte Gruppierung bedeutungs- und kraftlos. Vergeblich wartete man bisher auf Initiativen von dieser um den ehemaligen General

Duong Van Minh und die militanten Buddhisten der An-Quang-Pagode vermuteten Richtung. „Big Minh" fehlte die Organisation, und die Buddhisten waren entzweit und demoralisiert, weil es ihnen 1971 nicht gelungen war, die Wiederwahl Thieus zu verhindern. Wenn sich nun plötzlich die Situation geändert hat und die Buddhisten wieder aktiv in das politische Geschehen eingreifen, so ist dies neben außenpolitischen Entwicklungen und innenpolitischem Stimmungsumschwung wohl vorrangig dem unerwarteten „Vorbild" auf seiten der Katholiken zu verdanken. Eine Schwäche der „Dritten Kraft" bleibt, daß ihre Anhänger sowohl in Saigon als auch in dem vom Vietcong kontrollierten Gebiet Südvietnams und schließlich zu einem nicht unerheblichen Teil im Exil, besonders in Frankreich, verstreut leben. Dies erschwert den Kontakt ebenso wie die Ausarbeitung konkreter Programme. Während die Regierung Thieu alle Sympathisanten dieser Richtung schlichtweg als „Kommunisten" abtut, finden sich in ihren Reihen Katholiken und Buddhisten, Gewerkschaftler und bürgerliche Liberale. Sie alle warten auf eine angemessene Vertretung in dem in den Pariser Abkommen vorgesehenen Nationalen Versöhnungsrat (vgl. Far Eastern Economic Review, 18. 10. 74).

Mit einem knappen Mehrheitsbeschluß gaben die buddhistischen Mönche der An-Quang-Pagode Anfang September ihre Zustimmung zur Gründung einer sogenannten „Kraft der Nationalen Versöhnung", die wegen der nach dem Parteiengesetz zu erwartenden Verfolgung bewußt nicht als Partei ausgegeben wurde. Nach der Rückkehr einiger in politischen Dingen gemäßigter buddhistischer Führer der Pagode nach Südvietnam, unter ihnen *Thich Thien Minh* und *Huyen Quang*, kam es allerdings in der buddhistischen Spitze zu heftigen Auseinandersetzungen. Diese gemäßigten Mönche erhoben Einspruch gegen den Beschluß zur Gründung der „Kraft der Nationalen Versöhnung", der in ihrer Abwesenheit gefällt und überhaupt nur durch diese unvollständige Besetzung möglich war. Sie wandten sich besonders gegen die Zusammenarbeit mit Katholiken (vgl. Far Eastern Economic Review, 4. 10. 74). Auch innerhalb katholischer Kreise wird diese Koalition mit Skepsis betrachtet, nachdem bekannt ist, daß eine Reihe führender Katholiken sich dieser Organisation angeschlossen hat. Andererseits besteht durch die gemeinsame Kontaktaufnahme mit General Minh auch die Möglichkeit, daß das gesamte Vorhaben realpolitischer und somit für Thieu gefährlicher wird.
Die gegenseitigen Vorbehalte bei Katholiken und Buddhisten beruhen weitgehend auf Erfahrungen früherer Jahre. Noch können viele Buddhisten nicht glauben, daß der Kurswechsel der Katholiken ernst gemeint sein soll. Noch herrscht bei vielen Katholiken die Furcht vor, die Buddhisten könnten sich im Endeffekt als Wegbereiter kommunistischer Gruppen entpuppen. Die jeweils vorherrschende Zielsetzung scheint den Skeptikern augenblicklich noch recht zu geben. So wollen die Katholiken in der Mehrzahl wohl immer noch durch eine gezielte Antikorruptionskampagne die Gefahr einer Koalition und späteren Alleinherrschaft der Kommunisten bannen. Die Buddhisten dagegen glauben, die Korruption sei eine Begleiterscheinung des Krieges und deshalb müsse zuerst der Frieden hergestellt und garantiert werden.

Motive der Katholiken

Natürlich ist es falsch oder wenigstens verfrüht, schon von einer Bewegung der Katholiken zu sprechen, denn eine einheitliche Haltung ist bei ihnen trotz gemeinsamer Erfahrung von Korruption und „schmutziger Politik" noch nicht zu erwarten. Die sich jetzt zu Wort melden, sind aber auch keine Minderheit mehr. Die fast nur von Katholiken getragenen Demonstrationen haben von Saigon auf Hué und viele andere Städte übergegriffen. Mit Priestern und Ordensschwestern an der Spitze, bilden sich selbst in kleineren Städten Protestzüge. In Hué allein versammelten sich Mitte September mehr als 5000 Katholiken vor der Kathedrale, um neben gemeinsamem Gebet Aufklärungsarbeit über die gegenwärtigen Verfehlungen und Mängel der Regierung zu leisten. Bei der bisher größten Demonstration seit zehn Jahren schlossen sich am 10. Oktober in Saigon Tausende von Nicht-Katholiken an. Am 20. Oktober kam es bei Demonstrationen, die von buddhistischen und katholischen Splittergruppen organisiert waren, zur ersten gewaltsamen Auseinandersetzung. Daß die Katholiken mit zwei Millionen Gläubigen unter 19 Millionen Südvietnamesen zwar nicht mehr wie unter Diem Privilegien genießen, aber doch eine unübersehbare Kraft darstellen, daß sie durch ihre zahlreichen Verbindungen ins Ausland auch heute nach dem Waffenstillstand noch vermögend sind, sind Fakten, die einiges an der jüngsten Entwicklung zu erklären vermögen. Solange der Krieg im Lande tobte, übten die Katholiken in ihrer Mehrheit politische Abstinenz. Nun, da offiziell von Frieden die Rede ist, bemühen sie sich, aus ihrer Zurückhaltung herauszutreten und einen überzeugenden Beitrag für die Neuordnung zu leisten. Statt dessen aber müssen sie Tag für Tag erleben, daß der Regierung dafür jedes Konzept fehlt, daß sie wie bisher weiterregiert, daß der „Waffenstillstands-Krieg" unerbittlich weitergeht, daß viele der in den Pariser Vietnam-Verträgen anvisierten Maßnahmen nicht verwirklicht werden. Hinzu kommt die natürliche Frustration einer kriegsmüden Nation, eine auch ohne Korruption schon inflationäre und abhängige, die täglichen Bedürfnisse in keiner Weise befriedigende Wirtschaft. Über allem steht zudem die Erkenntnis, daß in absehbarer Zeit die militärische und finanzielle Hilfe der Amerikaner auslaufen wird.

Die Katholiken waren bisher gewohnt, mit Stolz auf erstaunliche statistische Daten zu verweisen, wonach z. B. allein in den letzten zehn Jahren trotz des Krieges die Zahl der Katholiken um mehr als 600 000 zugenommen hat. Auch der Anstieg der Theologiestudenten von 502

auf 921, der Ordensleute von 4243 auf 8391 wird dabei hervorgehoben (NCNS, 18. 7. 74). Diese Zahlen verschweigen aber die Hintergründe dieser sprunghaften Entwicklung. Ein vietnamesischer Bischof machte gegenüber dem italienischen Pater *Piero Gheddo* kein Hehl aus den wahren Motiven, als er erklärte, Vietnam habe „mehr Berufungen durch den Krieg als durch den Glauben" zu verzeichnen. Damit spielte er auf die Tatsache an, daß Theologiestudium und Priesterberuf automatische Freistellung vom Wehrdienst bedeuten. Gheddo weist aber auch darauf hin, daß von seiten der katholischen Bischöfe bereits vor längerer Zeit der Vorschlag gemacht wurde, dieses Privileg aufzuheben. Doch scheiterte die Reform am Widerstand der Buddhisten, die für ihre Mönche die gleichen Rechte in Anspruch nehmen (vgl. Bericht von Piero Gheddo über „Kirche und Regierung in Südvietnam", in: idoc, Oktober 1974).

Der erwähnte Bericht von Gheddo kam Ende Dezember vorigen Jahres nach einem einmonatigen Aufenthalt in Südvietnam zustande. Er war gedacht als private Information für das vatikanische Staatssekretariat und wurde durch Indiskretion zuerst in einer italienischen Zeitschrift veröffentlicht. Im August wurde der Report von Gheddo auch in Südvietnamesisch verbreitet. Es ist nicht auszuschließen, daß die darin enthaltenen kritischen Äußerungen zum Erscheinungsbild und zur „Politik" der katholischen Kirche in diesem Lande ebenso wie die verschiedenen konkreten Vorschläge für eine Überprüfung des katholischen Standpunktes einen Anstoß für die jetzt zu verzeichnende Wende gegeben haben. Kritik an der Kirche Südvietnams hat es schon viel gegeben. Doch in diesem Fall ging es nicht nur um eine selbstgefällige, spitzfindige Diagnose, sondern um eine wohldosierte und gutgemeinte Therapie.

Als auffallendste Merkmale werden in dem Bericht die katastrophale wirtschaftliche Lage und die zusätzliche Belastung der Regierung in Saigon durch die rund 700 000 aus Vietcong-Gebiet geflohenen Menschen herausgestellt. Angesichts dieser Situation erschien es ihm geradezu bedrückend, daß sich bei den Kirchen fast alles nur ums Geld dreht, daß sie die Gelegenheit nutzen und möglichst viel billiges Land aufkaufen, daß sich in der Wirtschaftskrise die Kirche als einzige Institution finanziell und materiell noch ausbreitet, daß inmitten von Not und primitiven Hütten weiter an großen Bauprojekten (Kirchen, Bischofshäusern, Spitälern) gearbeitet wird. Dabei als Entschuldigung lediglich auf die Tradition und die Bedeutung solcher Monumente zur Stärkung religiöser Identität und kirchlicher Stabilität zu verweisen erscheint allerdings als zu wenig überzeugend angesichts der augenblicklichen Lage. Müßte es dann nicht gerade die Aufgabe der Kirche sein, hier zum Umdenken anzuleiten und neue Wege zu weisen?
Der sich ständig ausweitenden sozialen Aktivität der Kirche in Waisen- und Altenheimen, Hospitälern und Schulen steht das Faktum gegenüber, daß bis heute noch keine vollständige Übersetzung von Konzilstexten vorliegt, daß die Kirche sich weder auf einen Dialog mit den Buddhisten noch mit den Kommunisten vorbereitet hat. Der bewundernswerte Glaube und die tiefe Frömmigkeit, die Pater Gheddo überall antraf, existiert allzuoft völlig getrennt von den politischen und sozialen Realitäten. Lediglich in den Städten und unter der Jugend sind Ansätze für einen Neuanfang festzustellen. Der Bericht verweist auch darauf, daß es bis vor wenigen Jahren in Südvietnam als suspekt galt, vom Frieden überhaupt zu reden, selbst in den katholischen Publikationen wurden päpstliche Verlautbarungen teilweise „zensiert".

Am meisten beklagt werden müssen der Mangel an theologischer Reflexion, an eigenständiger Aufarbeitung theologischer Fragestellungen, die Erschwernis wirklicher Diskussionen innerhalb der Kirche und die fehlende Einbeziehung der Laien. Als wichtigste Forderungen nennt Gheddo deshalb eine fundiertere und auf die Bedürfnisse der Gläubigen ausgerichtete Ausbildung der Priester und eine Überprüfung der politischen Verwicklungen der Kirche. Er erwartet, da eine militärische Lösung ausscheidet, eine Zusammenarbeit mit Kommunisten und Buddhisten. Schließlich meint er, das Land brauche zumindest einen „prophetischen" Bischof (wie z. B. in Korea), der neue Maßstäbe setzt und das Prinzip der Duldung von Privilegien und der Unterordnung durchbricht.

Diese Analyse enthält noch viele Elemente, die prägend für die katholische Kirche Südvietnams gewesen sind. Wenn sich nun Änderungen auf verschiedenen Gebieten abzeichnen, so bedeutet das zwar noch keineswegs eine durchgreifende Kirchenreform, ist jedoch bedeutsam angesichts der bisher so verhärteten und eingefahrenen Situation.
Es war also nicht kommunistische Verlockung, sondern die Unzufriedenheit mit einem Präsidenten, der keine glaubwürdige Alternative zum kommunistischen Norden bieten kann, und Kritik an den Zuständen in der Kirche selbst, die zum Meinungsumschwung geführt haben. Die von der FAZ (2. 11. 74) angedeutete Überraschung, daß die, die jetzt Thieus Rücktritt fordern, alte Freunde und einstige Anhänger von ihm seien („Das katholische Vietnam ist gegen den katholischen Präsidenten"), ist sicherlich verständlich, wenn man sich nur das frühere enge Verhältnis zwischen der katholischen Hierarchie und der streng antikommunistischen Linie Thieus vor Augen hält. Aber der Bruch wurde schon 1971 eingeleitet, als Thieu ohne Gegenkandidaten seine Wahl durchsetzte. Auch der vom Vatikan eingeleitete Kontakt mit Nordvietnam blieb vermutlich nicht ohne Wirkung. Thieu mußte bereits nach seinem Empfang durch Papst *Paul VI.* und die dabei geäußerte päpstliche Besorgnis über die politischen Gefangenen in Südvietnam und endgültig nach dem Papst-Besuch von Frau *Nguyen Thi Binh*, die die außenpolitischen Interessen des Vietcong wahrnimmt, erkennen, daß sich im katholischen

Raum Änderungen anbahnen, die er innenpolitisch zu berücksichtigen hat. Von einer radikalen Haltung der Mehrheit der Katholiken und ihres Klerus kann indessen nicht die Rede sein. Der Präsident trug jedoch zu der Eskalation auch noch in Form einer Ungeschicklichkeit bei, als er im Fernsehen einen katholischen Priester auftreten ließ, der zwar im Juni das Manifest der 301 Priester unterschrieben hatte, sich nun aber dagegen wandte, daß die Kampagne zum Sturz des Präsidenten benutzt wird. Nach dieser Sendung, die eindeutig auf Zwistigkeiten innerhalb der Kirche ausgerichtet war, protestierten nicht nur die angegriffenen katholischen Gruppen. Nach monatelangem Schweigen stellte sich auch Erzbischof *Nguyen Van Binh* von Saigon eindeutig hinter die Ziele der Bewegung für soziale Gerechtigkeit. Dies dürfte für Thieu das bisher ernsteste Warnsignal gewesen sein. Seitdem arbeitet er mit dem Argument „Niemand kann uns ersetzen".

In seinem Kampf gegen das Ausufern der Kritik von seiten der Katholiken benutzt der Präsident drei Stoßrichtungen. Einmal wirft er den oppositionellen Kräften vor, sie seien kommunistisch inspiriert, dann aber fehlt auch nicht die Unterstellung, sie würden von den ehemaligen „Kolonialisten", d. h. von Sympathisanten in Frankreich, oder aber von den neuen „Kolonialisten", womit die Vereinigten Staaten gemeint sind, finanziert. Diesen Bemühungen des Präsidenten, die Antikorruptionsbewegung zu diffamieren, war bisher wenig Erfolg beschieden, wohl nicht zuletzt deshalb, weil die Folgen der Mißwirtschaft jeder einzelne Vietnamese tagtäglich zu spüren bekommt. Und daß Thieu nicht zu ersetzen sei, wird immer fragwürdiger angesichts der Tatsache, daß sich im Gefolge der Aktionen von Pater Tran Huu Thanh inzwischen viele katholische Abgeordnete mit *Nguyen Tran*, einem ehemaligen Provinzgouverneur, im Hintergrund (vgl. NZZ 21. 11. 74) ebenfalls haben mobilisieren lassen und ernsthaft Alternativen vorbereiten. *Norbert Sommer*

Ökumenische Perspektiven

Zehn Jahre Ökumenismusdekret

Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Bemühungen 1964—1974

Am 21. November 1964 wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil das Ökumenismusdekret („Unitatis Redintegratio") verabschiedet. Genau zehn Jahre später wurde in Rom vom 19. bis 22. November 1974 ein Kolloquium über „Zehn Jahre Ökumenismusdekret" abgehalten. Das Kolloquium war vom Institut für ökumenische Forschung in Straßburg vorgeschlagen und geplant worden. Es wurde in enger Zusammenarbeit mit der Päpstlichen Universität Sant' Anselmo in deren Gebäude durchgeführt. Die hier folgenden Ausführungen von Prof. Günther Gassmann (Institut für Ökumenismusforschung) beruhen auf den Erfahrungen des Kolloquiums in Rom und damit zusammenhängenden Erwägungen.

Erklärtes *Ziel* der Zusammenkunft in Rom, an der über 60 führende Ökumeniker aus verschiedenen Konfessionen und Ländern teilnahmen, war es, eine Zwischenbilanz der ökumenischen Entwicklungen zwischen 1964 und 1974 vorzunehmen und den weiteren Weg hin zur wachsenden Gemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen zu bedenken. Entsprechend befaßten sich die Referate mit einer Beurteilung der mit dem Ökumenismusdekret eröffneten neuen ökumenischen Initiativen und deren Verwirklichung im zurückliegenden Jahrzehnt *(Vilmos Vajta,* Straßburg; *Nikos Nissiotis,* Athen, und *Alan C. Clark, Norwich),* sie behandelten weiterhin einige der noch offenen Probleme im Blick auf die zukünftige Einheit der Kirche *(Yves M.-J. Congar,* Paris, *George A. Lindbeck,* New Haven, und *Arthur M. Allchin,* Canterbury) und gingen schließlich auf mögliche zukünftige Schritte im Ringen um größere Gemeinschaft der Kirchen ein *(Emmanuel Lanne,* Chevetogne, und *Lukas Vischer,* Genf). Auf der Grundlage der Referate, Plenardiskussionen und Gespräche in den Arbeitsgruppen wurden von einem Redaktionsausschuß „Beobachtungen und Erwägungen" erarbeitet und vom Plenum diskutiert. Die revidierte Fassung wird mit der Autorität des Redaktionsausschusses veröffentlicht werden.

Jeder *Rückblick* auf die vergangenen zehn „ökumenischen Jahre" wird zunächst die ungewöhnlichen Fortschritte dankbar anerkennen müssen. So wurde beim Kolloquium in Rom wiederholt unterstrichen, daß viele der Erwartungen zur Zeit des Zweiten Vatikanums übertroffen wurden und manche Entwicklung über die im Ökumenismus-

dekret entfalteten Perspektiven hinausgegangen ist. Die mit dem Konzil signalisierte „kopernikanische Wende", wie es einige Teilnehmer in Rom vielleicht ein wenig überspitzt ausdrückten, hat zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kirchen zu neuen Beurteilungen geführt, die irreversibel sind.

Der römische Ökumenismus und die eine ökumenische Bewegung

Diese neuen Entwicklungen und Beziehungen können natürlich nicht allein auf die Anstöße und Ermöglichung durch das Ökumenismusdekret zurückgeführt werden. Das Ökumenismusdekret ist Teil eines konziliaren Geschehens, aus dem heraus sich auch in anderen Dokumenten ökumenisch bedeutsame Öffnungen und Perspektiven niedergeschlagen haben (z. B. in den Konstitutionen über die Kirche, über die Kirche in der Welt von heute, über die Liturgie). Die mit dem ganzen Konzil eröffnete ökumenische Wende der katholischen Kirche ist wiederum Teil des umfassenderen Bemühens um Reform und Erneuerung, um „Aggiornamento" angesichts der Bedingungen und Probleme einer neuen, in ständiger Veränderung begriffenen Welt. Und schließlich konnte sich der ökumenische Aufbruch des Konzils rückbeziehen auf die vorbereitende Arbeit ökumenischer Pioniere dieser Kirche, die nachträglich gleichsam rehabilitiert wurden, und sich mit eigenen Beiträgen an die ökumenische Bewegung anschließen, die zur Zeit des Konzils in ihrer strukturierten Form bereits auf eine fünfzigjährige Geschichte zurückblicken konnte.

Hat sich aus diesem umfassenden Kontext heraus nicht aber doch ein eigener, selbständiger römisch-katholischer Ökumenismus entwickelt? Beim Kolloquium in Rom wurde wiederholt betont, daß es nur *eine* ökumenische Bewegung gibt und geben kann, auch wenn sich diese nicht mit den Strukturen des Ökumenischen Rates der Kirchen deckt und auch wenn es spezifische Formen römisch-katholischer ökumenischer Bemühungen gibt. Zu letzteren werden besonders die bilateralen Gespräche mit konfessionellen Weltbünden und Kirchen auf internationaler, regionaler und nationaler Ebene gezählt. Auf Weltebene haben die Gespräche mit dem Lutherischen Weltbund und mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft bereits zu bedeutsamen Ergebnissen geführt. Während in diesen Gesprächen besonders die dogmatischen Kontroversfragen wie Eucharistie und Amt einer zunehmenden Klärung entgegengeführt werden, zeichnen sich im bisher wenig beachteten Gespräch mit dem Methodistischen Weltbund bemerkenswerte Übereinstimmungen im Bereich von Spiritualität und Frömmigkeit ab. Die Gespräche mit dem Reformierten Weltbund und das Gespräch über die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe, das „trilateral" mit dem LWB und RWB (und, in einer besonderen Kommission, mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft) geführt wird, werden bald abgeschlossen sein. Auch die Dialoge auf nationaler Ebene (besonders zwischen Lutheranern und Katholiken in den USA, die bis zu einer gemeinsamen Erklärung zum päpstlichen Primat vorgestoßen sind) haben in der Aufarbeitung von Kontroversfragen Bedeutsames geleistet. Alle diese bilateralen Gespräche und ihre bisherigen Ergebnisse sind zweifellos auch von gesamtökumenischer Relevanz: Sie stehen in einer zunehmenden und fruchtbaren Wechselbeziehung mit den multilateralen theologischen Gesprächen, die von der Kommission und vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK verantwortet werden.

Die besondere Stellung der römisch-katholischen Kirche innerhalb der einen ökumenischen Bewegung kommt natürlich am deutlichsten in der Tatsache zum Ausdruck, daß sie nicht Mitglied des ÖRK ist. Es waren beim Kolloquium in Rom besonders die orthodoxen Vertreter, die trotz der vorerst ad acta gelegten Überlegungen in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen ÖRK und römisch-katholischer Kirche erneut die Notwendigkeit und Bedeutung eines Beitritts der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK unterstrichen. Die Sorge um eine Schwächung des eigenen Status und der eigenen Identität, so wurde offen ausgesprochen, sollte dafür kein Hindernis sein, weil sie unbegründet ist. Ebensowenig aber auch die gegenwärtige Struktur und Arbeitsweise des ÖRK, die in einem solchen Falle einer gründlichen Überprüfung bedürfte.

Die Sorge um Identitätsverlust führt zu Abwehrreaktionen

Damit wurde bereits eine der *Schwierigkeiten* angedeutet, denen sich die ökumenische Entwicklung seit 1964 besonders im Blick auf die römisch-katholische Kirche heute gegenübersieht. Diese Schwierigkeiten standen mit im Mittelpunkt des Kolloquiums in Rom, wenngleich sie bewußt nicht zu einem eingehend zu analysierenden Thema gemacht worden waren, sondern eher als Ansatzpunkt für Erwägungen zum zukünftigen ökumenischen Weg dienten. Sind es nicht gerade auch die „Erfolge" der interkonfessionellen Dialoge und der allgemeinen ökumenischen Annäherung, die mit zu den gegenwärtigen Schwierigkeiten geführt haben? Denn: Konvergenzen, Verständigungen und Übereinstimmungen drängen auf Verwirklichung im Leben der Kirchen. Die Ergebnisse der Dialoge wollen und sollen in größere und tiefere Gemeinschaft (communio) umgesetzt werden. Diese Ergebnisse (und ihre noch mangelnde Rezeption) ermöglichen aber noch keine volle kirchliche Gemeinschaft. Gibt es darum Formen vorläufiger Gemeinschaft, und werden diese zugestanden? Zugleich wird immer deutlicher, daß dieses Drängen auf Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft (auch in vorläufigen Formen) in allen Kirchen die Sorge um einen Identitätsverlust und entsprechende Abwehrreaktionen hervorruft. Das Aufkommen transkonfessioneller Bewegungen (u. a. die

charismatischen und die evangelikalen Bewegungen), die Bemühungen von Christen aus verschiedenen Kirchen, unter Ignorierung der traditionellen theologischen Unterschiede und Gegensätze gemeinsam auf die Herausforderungen der Weltsituation zu antworten, wie auch das Aufkommen eigenständiger Fomen der Theologie und des kirchlichen Lebens in Afrika, Asien und Lateinamerika, sind weitere Aspekte, die auf die gegenwärtigen Schwierigkeiten, Probleme und Aufgaben der ökumenischen Bemühungen hinweisen.

Wie kann der mit dem Konzil und besonders dem Ökumenismusdekret eröffnete Weg trotz der augenblicklichen Schwierigkeiten, die sich für manchen Beobachter als Ausdruck einer Stagnation oder sogar Blockierung darstellen, *weitergeführt* werden? Während des Kolloquiums in Rom und auch im abschließenden Bericht wurden dazu mancherlei Anregungen gegeben. Von grundlegender Bedeutung waren dabei die Begriffe der „Communio" (Koinonia, Gemeinschaft) und der Identität. Es wurde anerkannt, daß in der Beurteilung des kirchlichen Charakters der nichtrömischen Kirchen das Zweite Vatikanum gegenüber der alten Theorie der „vestigia ecclesiae" wesentliche Fortschritte (bis hin zum Gebrauch des Begriffs „Schwesterkirchen" während des Konzils — Orthodoxe Kirche — und nach dem Konzil in den Worten von Papst Paul VI. 1970 im Blick auf die Anglikanische Kirchengemeinschaft) erbracht hat. Es wurde vorgeschlagen, ob nicht der übergreifende Begriff der *Communio*, der die göttliche Initiative in der Zusammenführung der Christen zur Gemeinschaft, deren vorläufigen und dynamischen Charakter, deren Vielfalt und eschatologische Offenheit betont, ein statisch-quantitatives Denken dagegen ausschließt, am besten geeignet ist, die Tatsache begrifflich zu erfassen, daß die Christen und Kirchen heute mehr eins sind, als dies theologisch wie auch strukturell zureichend ausgedrückt werden kann. Allerdings schließt der Gedanke und die Erfahrung einer wachsenden Communio auch die Notwendigkeit ein, in der gegenseitigen Anerkennung des Kircheseins weiter fortzuschreiten.

Zur Frage der *Identität* wurde angemerkt, daß als Ausweg aus der gegenwärtigen Verunsicherung und Krise die Kirchen ihre Identität neu bestimmen müssen. Nicht unwesentlich zu dieser Identitätskrise hat beigetragen, daß die römisch-katholische Kirche sich nicht mehr exklusiv als mit der Kirche Jesu Christi identifiziert versteht, während andere Kirchen sich nicht mehr auf diejenigen Elemente ihrer Selbstidentifizierung stützen können, die auf einer Abgrenzung von der römisch-katholischen Lehre und Kirche beruhten. Grundlegend für eine Neubestimmung der Identität müßte sein, die Treue zum vollen apostolischen Zeugnis deutlich in Leben und Sendung zu manifestieren, das spezifische Erbe der positiven Tradition einer jeden Kirche neu zu bewerten und die neuen Beziehungen zu anderen Kirchen als bestimmenden Kontext mit einzubeziehen. Die erstrebte volle Gemeinschaft der Kirchen würde dann auf der gemeinsamen christlichen Identität beruhen, zugleich aber bereichert werden durch die Identität jeder einzelnen kirchlichen Tradition.

Kann man künftig mit einer Stimme sprechen?

Der *theologische Dialog* bedarf der Weiterführung. Die überkommenen Kontroversfragen sind noch nicht genügend und nicht überall geklärt. Manche Fragen, wie die des Primats und der Unfehlbarkeit des Papstes, sind bisher erst vereinzelt angeschnitten worden. Professor *Nikos Nissiotis* betonte in seinem Referat besonders auch die Dringlichkeit eines katholisch-orthodoxen Dialogs. Er und die anderen orthodoxen Teilnehmer in Rom wiesen darauf hin, daß in orthodoxer Perspektive noch längst nicht alle umstrittenen Fragen zwischen Ostkirche und Westkirche bereinigt sind, trotz der positiven Konzilsaussagen über die Orthodoxie und trotz der gegenseitigen Aufhebung der Verwerfungen von 1054 zwischen Rom und Konstantinopel im Jahre 1965.
Im Zusammenhang mit der Weiterführung der Dialoge wurde ganz besonders stark die Notwendigkeit und Möglichkeit des *gemeinsamen Zeugnisses* unterstrichen. Dies gilt insofern auch für die Dialoge, als diese sich bislang auf einzelne Kontroversfragen konzentriert (und teilweise auch beschränkt) haben, in Zukunft aber mehr als bisher darum bemüht sein sollten, den gemeinsamen Glauben für die heutige Welt neu auszusagen. Noch dringlicher wurde die Forderung nach einem gemeinsamen Zeugnis angesichts der bedauerlichen Tatsache erhoben, daß Rom und Genf — um es vereinfachend zu sagen — jeweils getrennt und parallel zu den kritischen Fragen der Menschheit heute Stellung nehmen. Es müßten Möglichkeiten geschaffen werden, hier mit einer Stimme sprechen zu können. Dies würde allerdings ein wesentlich erweitertes Maß an gegenseitiger Information, Beratung und Kommunikation voraussetzen. Dabei wurde auch angeregt, ob nicht ein Austausch von ständigen beratenden Vertretern zwischen den wichtigen Zentren der Christenheit erwogen werden sollte.

Die Teilnehmer am Kolloquium in Rom feierten am 21. November, dem 10. Jahrestag der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets, einen ökumenischen Gottesdienst in der Kirche von San Anselmo, bei der Msgr. *Charles Moeller,* Sekretär des Einheitssekretariats, die Predigt hielt. Hier, wie auch bei den gemeinsamen Andachten und den katholischen Eucharistiefeiern, erlebten die Teilnehmer die Wirklichkeit eines geistlichen Ökumenismus, der tiefgreifender und unmittelbarer als alle theologischen Formeln das „schon" und „noch nicht" unserer Communio zum Ausdruck bringt. Gerade diesem geistlichen Ökumenismus, darin waren sich alle Teilnehmer einig, kommt im vielleicht schwierigeren zweiten Jahrzehnt nach der Promulgation des Ökumenismusdekrets eine erhöhte Bedeutung zu. *Günther Gassmann*

„Anatomie der menschlichen Destruktivität“

Zum neuesten Buch von Erich Fromm

Erich Fromm, 1900 in Frankfurt als einziges Kind orthodoxer jüdischer Eltern geboren, emigrierte 1933 nach den USA und hatte zuletzt an der Nationaluniversität in Mexiko City eine Professur für Psychoanalyse inne. Seit etwa 10 Jahren widmet er sich ganz der Forschung. Das Erscheinen seines Buches „The Anatomy of Human Destructiveness“ (1973) in deutscher Sprache (Anatomie der menschlichen Destruktivität, DVA, Stuttgart 1974. 473 Seiten. 38.— DM) und eine sich daran anschließende Reihe von Interviews, öffentlichen Diskussionen, Rundfunk- und Fernsehsendungen hat ihn endlich auch bei uns in breiteren Kreisen bekannt gemacht. 20 Monographien geben Zeugnis seiner ungewöhnlichen Schaffenskraft (der Tübinger Doktorand Rainer Funk hat eine Bibliographie mit insgesamt 115 Titeln bis 1972 zusammengestellt). Der Tübinger Moraltheologe Prof. Alfons Auer erörtert hier das neueste Werk in seinen ethisch-existentiellen Grundlinien und stellt es auf den Gesamthintergrund Frommscher Daseinsanalysen.

Fromms Thema: Der Mensch

Erich Fromm ist alles andere als ein reiner Theoretiker. In seiner 35jährigen psychoanalytischen Praxis ist ihm eine reiche Erfahrung zugewachsen, die er fortwährend in seine kritische Reflexion über anthropologische, ethische und religiöse Vorverständnisse sowie in seine gesellschafts- und kulturkritischen Analysen einbrachte. Im Zentrum aller theoretischen und praktischen Bemühungen Fromms steht der Mensch in seiner Totalität. Weder ein spezialwissenschaftlicher Monismus noch eine von aller Empirie gelöste Spekulation schaffen den Zugang zum Menschen als personaler Sinneinheit. Human- und sozialwissenschaftliche Untersuchungen bilden für Fromm das unverzichtbare Instrumentarium für die Analyse der menschlichen Konstitution und ihrer Entfaltung in der konkreten Daseinswirklichkeit, aber der Mensch bedarf für einen sinnvollen Existenzvollzug eines „Rahmens der Orientierung und der Hingabe“. Darum versucht Fromm in seiner „Wissenschaft vom Menschen“ einen Entwurf für das Selbstverständnis und die Selbstverwirklichung des Menschen in unserer Zeit zu erarbeiten. In diesem Kontext gewinnen philosophische Anthropologie, Religion und Ethik ihre Bedeutung. Fromm steht voll in der Tradition der humanistischen Ethik, die ihre Bestimmung darin sieht, daß der Mensch ganz er selbst wird und die Welt in seine Verantwortung nimmt. Konkret reichen seine Wurzeln weniger in die deutsche Aufklärung als in den Rationalismus der jüdischen Religionsphilosophie (Moses ben Maimon, Baruch Spinoza, Hermann Cohen u. a.) sowie in die jüdisch-christliche und in die zen-buddhistische Mystik.

Wie alle Aufklärer fordert Fromm den selbstdenkenden und selbsthandelnden Menschen, der vernünftige soziale und wirtschaftliche Prozesse in Gang bringt. Schon in „Psychoanalyse und Ethik“ (1954) hat er die These aufgestellt: Sittlichkeit ist *produktive Lebensorientierung*. Produktivität meint eine besondere Art, sich mit den eigenen Möglichkeiten und den Möglichkeiten der Welt in Beziehung zu setzen. Produktivität des Denkens verlangt, daß man Dinge und Menschen und auch sich selbst nicht entstellt und verfälscht, sondern in ihrem eigentlichen Wesen wahrzunehmen vermag. Die Grundelemente der produktiven Liebe (Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Achtung und wissendes Verstehen) hat Fromm in seinem meistgelesenen Buch „Die Kunst des Liebens“ (1971) entfaltet. *Unproduktive Orientierungen* (rezeptive, ausbeuterische, Hamster- und Marktorientierung) führen zu Entpersönlichung, Leere und Sinnlosigkeit. Die *destruktive Lebensorientierung* ist dem Menschen nicht — wie Freud seinen „Todestrieb“ versteht — von Natur aus zu eigen, der Mensch ist von Natur aus biophil. Der Destruktionstrieb entwickelt sich erst als Folge einer Frustration der produktiven Energie, er erstarkt proportional zu den Blockierungen der menschlichen Entfaltung. Das Gute ist für Fromm die Bejahung des Lebens und die Entfaltung aller menschlichen Möglichkeiten, das Böse ist die Verantwortungslosigkeit gegenüber der eigenen Existenz. In seinem neuen Werk „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ werden zahlreiche Ansätze früherer Veröffentlichungen weiterentwickelt und tiefer begründet.

Gegen Instinktivismus und Behaviorismus

Der *Instinktivismus* hat durch die Lorenzsche These von der angeborenen Aggression eine weithin beherrschende Position erwerben können. Aggression ist für Lorenz ein biologisch vorgegebener spontaner Trieb, der sich entsprechend dem mechanistisch-hydraulischen Triebmodell entlädt: er staut sich an, bis er an einem bestimmten Punkt überwallt oder sich explosionsartig entlädt. Fromms

Kritik richtet sich auf zwei Punkte. Zunächst unterscheidet Lorenz nicht zwischen defensiver und destruktiver Aggression und muß deswegen zu dem Schluß kommen, daß auch Destruktivität angeboren sei. Tatsächlich läßt sich aber nur die biologisch angepaßte Aggression zur Verteidigung vitaler Interessen bei allen Lebewesen beobachten. Gegen eine biologische Vorgegebenheit destruktiver Aggressivität spricht, daß verschiedene menschliche Gruppen unterschiedliche Grade von Destruktivität aufweisen, daß Destruktivität nachweislich von psychischen und sozialen Faktoren abhängig ist und daß sie mit dem zivilisatorischen Fortschritt nicht abnimmt. Den zweiten Kardinalfehler sieht Fromm darin, daß Lorenz in äußerst fragwürdigen Analogien vom tierischen auf menschliches Verhalten, vom Verhalten etwa der Graugänse auf das Verhalten weltpolitisch konkurrierender Gruppen (die Sowjetunion und die USA fühlen sich gegenüber China als „Wir") schließt. Fromm frägt: „Geht es dem Verfasser um eine amüsante Formulierung, oder möchte er uns tatsächlich glauben machen, daß zwischen dem Verhalten der Gans und dem der amerikanischen und sowjetischen politischen Führung eine Beziehung besteht?" (23)

Nun hat sich gegen die Instinkt- und Trieblehren bereits der *Behaviorismus* gewandt; für ihn ist alles menschliche Verhalten ausschließlich sozial konditioniert (Milieutheorie). Vor allem *B. F. Skinner* hat daraus radikale Konsequenzen gezogen und der Psychologie die Aufgabe zugewiesen, die richtigen „reinforcements" (Verstärkerwirkungen) des menschlichen Verhaltens herauszufinden und ihren effizientesten Einsatz zu erkunden. Für Fromm ist die behavioristische Annahme, man könne allein durch technologische Planung eine heile Gesellschaft erreichen, allzu naiv: Hier wird der Mensch als solcher eliminiert und sein Verhalten aus Determinanten erklärt, die außerhalb seiner selbst liegen.

Fromm wendet sich entschieden gegen beide Richtungen, weil sie den Menschen in seiner Totalität verkennen und ihm darüber hinaus ein ideologisches Alibi liefern. Wo Destruktivität phylogenetisch programmiert und darum schicksalhaft erscheint, braucht man sich um ihre gesellschaftlichen Ursachen genausowenig zu kümmern wie dort, wo man — der freien Zustimmung mißtrauend — den Menschen wie eine ferngesteuerte Maschine verhaltenstechnologisch lenken will.

Gestützt auf die wichtigsten Ergebnisse der Neurophysiologie, der tierischen Ethologie, der Paläontologie und der Anthropologie eröffnet Fromm seinen dritten Weg. Er läßt sich nicht auf die Alternative Lorenz oder Skinner fixieren. Mit Hilfe einer *soziobiologisch modifizierten Psychoanalyse* vermag er den Menschen ganzheitlich zu sehen: Das Spezifikum seiner Existenz liegt darin, der Natur unterworfen zu sein und zugleich durch Vernunft und Freiheit die Natur zu transzendieren. Aus diesen menschlichen Existenzbedingungen entstehen spezifisch menschliche Bedürfnisse: das Bedürfnis nach Bezogenheit, das Bedürfnis nach Transzendenz, das Bedürfnis nach Verwurzeltsein, das Bedürfnis nach Identitätserfahrung und das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und der Hingabe. Auf die existentiellen Bedürfnisse antworten die Leidenschaften so, wie die Instinkte auf die physiologischen Bedürfnisse antworten. Die Leidenschaften aber sieht Fromm im *Charakter* verwurzelt. Den Charakter auszubilden war der Mensch genötigt, weil im Fortschritt der Evolution die instinktive Normierung des Menschen an Kraft und Sicherheit verlor. Der Charakter wird definiert als „ein relativ permanentes System aller nicht-instinktiven Triebe . . ., durch die der Mensch sich mit den menschlichen und mit der natürlichen Welt in Beziehung setzt. Man kann den Charakter als menschlichen Ersatz für den fehlenden Instinkt verstehen; er ist die zweite Natur des Menschen." (204) Die im Charakter verwurzelten Leidenschaften sind der Versuch des Menschen, seinem Leben einen Sinn zu geben und es optimal zu entfalten. In Grausamkeit und Destruktivität kommt zum Ausdruck, daß „das Leben im Bestreben, sich einen Sinn zu geben, sich gegen sich selbst kehrt. Sie sind die einzige echte Perversion." (9)

Defensive und destruktive Aggression

Fromm vermag nun streng zwischen defensiver und destruktiver Aggression zu unterscheiden. Defensive Aggression als Reaktion auf alle Formen vitaler Bedrohung findet sich bei allen Tieren, aber es gibt unter den Tieren keine Mörder und Folterer. Mörder gibt es nur unter Menschen. Nur Menschen können Artgenossen ohne Bedrohung ihrer biologischen oder ökonomischen Existenz töten und quälen und dabei lustvolle Befriedigung finden.

Die *gutartige defensive Aggression* zielt auf die Beseitigung vitaler Bedrohungen; ihr Instinkt erlischt, wenn die Gefahr vorbei ist. Defensive Aggression kann nicht dadurch reduziert werden, daß man ihre biologische Basis aufhebt oder ändert, man kann nur jene Realfaktoren vermindern, die sie durch die Bedrohung vitaler Interessen aktualisieren. Fromms Forderung atmet die schneidende Radikalität des Utopischen: Das ganze System, das seit der Entstehung der Stadtgesellschaften sich entwickelt hat und in den letzten sechs Jahrtausenden beherrschend geworden ist, muß fundamental geändert werden. Es geht nicht nur um die Besserung der materiellen Bedingungen; der Primat des Habens und Hortens muß durch den Primat des Miteinander-Teilens abgelöst werden; Einzelne und Gruppen müssen aufhören, einander zu bedrohen; die Optimierung der materiellen Daseinsgrundlagen muß jede Form von Beherrschung anderer unmöglich oder unattraktiv machen; unser Produktions-, Eigentums- und Konsumsystem muß durch ein besseres ersetzt werden; die ausbeuterische Herrschaft in all ihren Formen muß verschwinden; das impliziert „eine Wandlung in allen

menschlichen Beziehungen, einschließlich der Struktur von Familie, Erziehung und Religion und in den individuellen Beziehungen in Arbeit und Freizeit". Dies sind nur einige seiner Anregungen, die auf einen totalen Umbau der äußeren und inneren Verhältnisse menschlichen Daseins hinzielen. (194 f.)

Die *bösartige destruktive Aggression* ist nicht phylogenetisch programmiert. Sie kennzeichnet allein den Menschen. Sie zielt nicht auf Abwehr einer Bedrohung. Ihre Hauptmanifestationen — Mord und Grausamkeit — sind lustvoll, ohne daß sie einem anderen Zweck dienen. Schon in „Psychoanalyse und Ethik" hatte Fromm die Destruktivität als „Folge eines ungelebten Lebens" interpretiert. In seinem neuen Buch versteht er sie als Perversion der menschlichen Leidenschaft, in eine befriedigende und erfüllende Relation zur Welt zu treten. (200 Seiten, fast die Hälfte des gesamten Raumes, nimmt ihre Darstellung in Anspruch!)

Nekrophilie hinter antiseptischer Fassade?

Besonders ausführlich behandelt Fromm Sadismus und Nekrophilie. Der *Sadist* kann nichts bedeuten und nichts bewirken, er wird durch keine Produktivität des Denkens und des Liebens bestätigt. Nun will er wenigstens über andere Macht ausüben und die Reaktion derer genießen, die er quält. Der Sadismus ist „die Verwandlung der Ohnmacht in das Erlebnis der Allmacht. Er ist die Religion der seelischen Krüppel" (263). Als Prototyp sadomasochistischen Charakters erscheint der Bürokrat, der über andere durch penetrante Anwendung von Gesetzen Macht ausübt und ihre Unterlegenheit lustvoll genießt. Fromm legt ausführliche Analysen Joseph Stalins (eines klinischen Falls von nichtsexuellem Sadismus) und Heinrich Himmlers (eines klinischen Falles von anal-hortendem Sadismus) vor.

Die *Nekrophilie* definierte er als „das leidenschaftliche Angezogenwerden von allem, was tot, vermodert, verwest und krank ist; sie ist die Leidenschaft, das, was lebendig ist, in etwas Unlebendiges umzuwandeln; zu zerstören um der Zerstörung willen; das ausschließliche Interesse an allem, was mechanisch ist. Es ist die Leidenschaft, lebendige Zusammenhänge zu zerstückeln" (301). Der nekrophile Mensch rächt sich für das eigene ungelebte Leben, indem er anderes Leben zerstört. In den alltäglichen Verhältnissen manifestiert sich Nekrophilie, wo ein Mensch nur in der Vergangenheit lebt, wo nur das Tote (Gesetze, Institutionen, Traditionen, Eigentum) ein Dasein beherrscht, wo nur Krankheiten, Todesfälle und dunkle Zukunftsprognosen interessieren, wo lebendige Unterhaltungen durch Steifheit, Pedanterie und Unlebendigkeit gelähmt werden.

Die Dimensionen der Nekrophilie weiten sich ins Ungeheuerliche und Zerstörerische aus. Fromm konstatiert sie bei jenen Naturwissenschaftlern und Technikern, die von dem leidenschaftlichen Wunsch erfüllt sind, das Lebendige zu zerstückeln und zu zertrümmern oder die lebendige Welt bis ins Letzte hinein zu kontrollieren und zu manipulieren. Er konstatiert sie in der modernen Psychologie: Sie sei in einem nicht geringen Umfang nekrophil, weil sie den lebendigen ganzheitlichen Menschen in eine Fülle von einzelnen Mechanismen und Funktionen zerstückelt und dadurch den lebendigen Menschen letztlich zerstöre. Eine Anklage prophetischen Formats: „Die Welt des Lebens ist zu einer Welt des ‚Nicht-Lebendigen' geworden — eine Welt des Todes. Symbolisch für den Tod sind nicht mehr unangenehm riechende Exkremente oder Leichen. Die Symbole des Todes sind jetzt saubere, glänzende Maschinen; die Menschen fühlen sich nicht mehr von übelriechenden Toiletten angezogen, sondern von Strukturen aus Aluminium und Glas. Aber die Wirklichkeit hinter dieser antiseptischen Fassade wird immer deutlicher sichtbar. Im Namen des Fortschritts verwandelt der Mensch die Welt in einen stinkenden, vergifteten Ort (und das nicht im symbolischen Sinn). Er vergiftet die Luft, das Wasser, den Boden, die Tiere — und sich selbst" (318). — Als klinischen Fall von Nekrophilie behandelt Fromm Adolf Hitler (335—393). Seine These scheint sich voll zu bestätigen durch Hitlers Dekret „Verbrannte Erde" vom September 1944: Im Falle einer Besetzung deutschen Bodens durch den Feind soll die systematische Totaldestruktion Deutschlands die Kulisse für seinen eigenen Untergang abgeben.

Prophet einer biophilen Ethik

Fromm kann breiter Zustimmung gewiß sein, wenn er zwischen Instinktivismus und Behaviorismus seinen dritten Weg einer *sozio-biologisch modifizierten Psychoanalyse* einschlägt. Seine Kritik an Lorenz wird auf harten Widerspruch stoßen. Aber seine Argumente gegen dessen Aggressionsthese haben Gewicht. Freilich wird man auch sehen müssen, daß zumindest der späte Lorenz die Aussagekraft der tierischen Verhaltenslehre selbst recht kritisch bewertet (vgl. seinen Beitrag über „Die instinktiven Grundlagen menschlicher Kultur", in: Die Naturwissenschaften 54, 1967, 377—388). Überdies führen die gängigen Formeln, mit denen die tierische Ethologie die Bedeutung ihrer Erkenntnisse für die Aufgabe menschlicher Selbstgestaltung formuliert („Analogien", „Homologien", „Konvergenzerscheinungen" u. a.), allesamt in wissenschaftstheoretische Aporien. Wir sind einfach nicht in der Lage, den Schritt von den Human- und Sozialwissenschaften zu einer ganzheitlichen philosophischen Betrachtungsweise des Menschen genau dingfest zu machen. Hier liegt eines der schwierigsten hermeneutischen Probleme für die Auslegung des Humanum.

Mit seiner *Anthropologie und Ethik* steht Fromm in der Tradition des abendländischen Humanismus. Er ist davon überzeugt, daß man aus den unzählbaren Manifestationen der menschlichen Natur einen gemeinsamen Kern herausfinden kann: Selbstbewußtsein—Selbstverfügung—Produktivität. Humanistische Ethik ist für ihn identisch mit biophiler Ethik: „Die biophile Ethik besitzt ihr eigenes Prinzip des Guten und Bösen. Gut ist alles, was dem Leben dient; böse ist alles, was dem Tod dient" (331). Eine solche Konzeption ist für den heutigen Menschen ebenso ansprechend wie dringlich. Vom gläubigen Christen können die ethischen Postulate der Produktivität des Denkens, des Liebens und des Handelns ohne Schwierigkeit als ethische Implikationen des Mysteriums der Schöpfung, des Heils und der Vollendung verstanden werden. Die neuere theologische Ethik versucht eine solche Auffassung mit Nachdruck zur Geltung zu bringen. Teilhard de Chardin hat, was Fromm als humanistische Ethik entwickelt, als unabweisbare Auflage christlicher Existenz interpretiert. Am Beginn der Neuzeit hat Thomas von Aquin in der Auslegung menschlicher Gottebenbildlichkeit entwickelt, daß das bonum hominis in seiner Freiheit liegt: Der Mensch ist „Ursache seiner selbst", „Prinzip seiner eigenen Handlungen", er hat die Fähigkeit und die Verpflichtung, sein Dasein vernünftig zu gestalten und die Welt in seine Verantwortung zu nehmen. In seiner Lehre von der magnanimitas (Hochgemutheit) und in dem Gewicht, das er ihr beimißt, legt er den Grund zu einer „Spiritualität des Engagements" (René A. Gauthier). Und schließlich bestimmt er Tugend in Anlehnung an Aristoteles als „ultimum potentiae", als „das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann, als Erfüllung menschlichen Seinkönnens" (Joseph Pieper). Leider ist die Theologie den von Thomas beschrittenen Weg nicht entschlossen genug weitergegangen, aber heutige theologische Ethik identifiziert sich aufs neue mit der thomanischen Position. Man müßte sich beinahe wundern, wenn sie von hier aus nicht auch Fromms ethischen Entwurf voll zustimmen könnte.

Eine *Transzendenz* freilich gibt es für Fromm nur als Überschreitung der Ichbezogenheit, als Öffnung zur Welt. Auch in seinem neuen Buch grenzt er sich, obgleich er selbst ein tiefreligiöser Mensch ist, klar von einer Transzendenz im Sinne des christlichen Denkens ab (209). Der herkömmliche religiöse Glaube ist für ihn kein rationaler, sondern ein autoritärer und irrationaler Glaube, in dem der Mensch sich unter etwas Gegebenes unterwerfe, das man ohne Rücksicht auf seine Wahrheit oder Falschheit anerkenne. Für Fromm gibt es Glauben nur auf der Basis der eigenen Produktivität und aus der Erfahrung des Reifens der eigenen menschlichen Möglichkeiten. Diesen rationalen Glauben kann man, meint er, dem heutigen Menschen auch vermitteln. Fromm vertraut auf den Menschen — nicht nur, weil nach der Auffassung zeitgenössischer Neurophysiologen das Gehirn des Menschen so strukturiert sei, daß der Wunsch zu überleben eindeutig dominiere und daß der Gehirnmechanismus diesen Überlebenswunsch (und auch die Fähigkeit und die Tendenz zur Kooperation) in jene Zielvorstellungen umsetzen könne, die zum Überleben notwendig sind. Fromms Option für den Menschen wurzelt, außer in solchen biologischen Überzeugungen, auch in der geschichtlichen Erfahrung, daß es deutlich erkennbare Fortschritte gibt: Der Patriarchalismus ist zerschlagen, die Rolle der Frau ist aufgewertet, Funktion und Mißbrauch der Autorität sind klarer durchschaut . . .

Wasser auf die Mühlen der Realisten?

Nicht jedermann wird den Optimismus teilen, mit dem Fromm überall einen neuen Humanismus heraufziehen sieht. Der von ihm selbst erhobene Befund an Destruktivität ist eher Wasser auf die Mühlen der Realisten und vor allem der Skeptiker. Und Fromms religionskritische Position, auch wenn man ihr im Blick auf die konkrete Wirkungsgeschichte der christlichen Botschaft einige Berechtigung zuerkennt, kann die Zuversicht nicht stärken. Der bekannte Pädagoge Friedrich Wilhelm Förster hat darauf hingewiesen, daß nach dem Ausweis der Erfahrung unsere von Natur ohnehin nicht sehr stark ausgebildeten altruistischen Triebe nur allzuschnell von unseren eigenen Antipathien, Eifersüchteleien und Gehässigkeiten überholt und zum Schweigen gebracht werden, wenn „die Menschen" der einzige Gegenstand und Sinn unserer sittlichen Bemühungen sind; wer aber tatsächlich zu einer höheren Liebe fähig sei, obwohl er keine Religion im alten Sinn besitze, der sei es auch nur, weil das alte Hohelied der göttlichen Liebe und des grenzenlosen Erbarmens aus der religiösen Erziehung noch unbewußt nachklinge (vgl. Die pädagogische Unentbehrlichkeit der religiösen Moralbegründung, in: Hochland 1, 1908/09, 30—43). Dies wird man dadurch bestätigt sehen dürfen, daß so gut wie jeder totale Humanismus sich auf die Dauer, und sei es die sublimste Weise, zu mystifizieren sucht. Golo Mann, als Historiker mit der Wirklichkeit wohl vertraut, hat kürzlich in einer Rundfunkansprache die Meinung vertreten, die Religion stelle sich von selber ein, wo um die Frage gerungen werde, was der Mensch sei; auf die humanistische Gesinnung vermag er nicht zu vertrauen: „Ein Humanismus", sagt er, „der nicht über sich selbst hinausweist auf ein Anderes, ist wie eine abgeschnittene Blume. Man weiß nicht, wie lange er hält."

Trotz dieses tiefgreifenden Unterschiedes hinsichtlich des letzten Begründungszusammenhangs des Menschseins ist Fromm einer der anregendsten und wichtigsten Gesprächspartner heutiger christlicher Ethik und einer ihrer verlässigsten Bundesgenossen im Kampf um das Humanum.

Alfons Auer

Der Teufel und die Wirklichkeit des Bösen

Anmerkungen zu Herbert Haags „Teufelsglaube"

Der Tübinger Alttestamentler hat zusammen mit mehreren Mitarbeitern ein neues Buch über den Teufel vorgelegt (Teufelsglaube. Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck. Katzmann Verlag, Tübingen 1974. 544 Seiten. 56.— DM). Prof. Philipp Kaiser (Paderborn) analysiert das Buch aus der Sicht des katholischen Systematikers. Seine Grundfrage: Bringt die Rede vom Teufel nicht die menschliche Grunderfahrung zum Ausdruck, daß dem Bösen eine Mächtigkeit eignet, die dem Menschen nicht einfach verfügbar ist, sondern sie zu dessen Opfer und Handlanger macht?

Das Thema „Teufel" mit seinen verschiedenen Randthemen ist heute wieder aktuell (vgl. HK, März 1973, 128 ff.), obwohl die Mehrzahl auch der katholischen Christen die Existenz des Teufels mit einem Fragezeichen versieht (bei einer Blitzumfrage, ob es einen Teufel gäbe, antworteten vor kurzem 75 % der Jugendlichen mit Nein, 9 % konnten sich nicht entscheiden, und nur 16 % bejahten die Frage: CiG 1974, Nr. 42, S. 335). Im katholischen Raum und darüber hinaus haben vor allem Haags Büchlein „Abschied vom Teufel" (Einsiedeln 1969) und die Ansprache Papst Pauls VI. vom 15. November 1972 eine Diskussion ausgelöst, die wohl noch lange nicht zu Ende ist. Nun hat derselbe Autor zusammen mit einigen Mitarbeitern ein umfangreiches Buch mit dem Titel „Teufelsglaube" herausgebracht, von dem er selbst sagt, daß es die umfassendste Arbeit über dieses Thema sei, „die in der Geschichte der Kirche geschrieben wurde" (S. 27).

Läßt sich das Thema isolieren?

Grundsätzlich kann man sagen, daß die Intention Haags, dieses Thema weiterzuverfolgen und gründlicher zu untersuchen, positiv zu bewerten ist. Angesichts der heutigen Frage nach dem Bösen und des Aufkommens so mancher dunkler Praktiken ist es wohl an der Zeit, daß auch die Theologie sich mehr Klarheit darüber verschafft, was sie zu diesem Thema zu sagen hat. Haag gibt zunächst eine Einführung in die Thematik. Dabei greift er auch auf die Aussagen der Psychoanalyse, der Verhaltensforschung und der Soziologie zurück (S. 13—19), deren Aussagen aber nicht ausreichen, um das theologische Verständnis des Bösen zu umschreiben (S. 19). So sucht er in Zusammenarbeit mit *Katharina Elliger, Bernhard Lang* und *Meinrad Limbeck* die eigentlich theologischen Quellen zu diesem Thema zu untersuchen. Unter anderem werden die Aussagen der katholischen Dogmatik der letzten hundert Jahre (S. 31—51), die der evangelischen Dogmatik (S. 51—73) und die des kirchlichen Lehramtes (S. 129 bis 140) vorgestellt. Dann folgen die umfangreichen Abschnitte über das Alte Testament (S. 141—269) und das Neue Testament (S. 271—388), die wohl das Kernstück des Ganzen ausmachen. Daran schließt sich der Abschnitt über die „Auswirkungen des Teufelsglaubens" an (389 bis 501), der zum größten Teil von Elliger erarbeitet wurde und ein ziemlich düsteres Bild unserer Geschichte und Gegenwart zeigt (Besessenheit, Hexenverfolgung u. a. m.).

1. Haag betont nachdrücklich, daß es in seinem Buch nur um die Frage nach dem Teufel geht und alle anderen Themen, die häufig damit in Zusammenhang gebracht werden, wie Sünde und Hölle ausgeklammert bleiben. Als Begründung wird angegeben, „daß Jesus nie menschliche Sünde mit dem Teufel in Verbindung bringt" (S. 27). Damit ist eine wichtige Vorentscheidung getroffen, denn wenn die Frage nach dem Teufel auch negativ beschieden wird, bleibt alles andere davon unberührt. Ob dies allerdings so möglich ist, ist eine andere Frage. Zudem wäre ja auch denkbar, daß solche Zusammenhänge, die in zahlreichen Stellen der Schrift zum Ausdruck kommen, eine Neuinterpretation nicht einfach erschweren, sondern sogar erleichtern. — Die Frage nach dem Teufel ist als eine streng „theologische" zu verstehen, nicht als eine „philosophische oder empirische" (S. 23). Daher kommen nur „theologische Methoden" in Frage und scheidet die „Erfahrung als Beweismittel" aus. Sicher wird man mit Haag daran festhalten, daß der Teufel keine empirische Größe ist, die man mit Methoden der empirischen Wissenschaften ausmachen und untersuchen könnte. Aber man muß wohl auch sagen, daß das Thema Erfahrung im theologischen Sinn noch lange nicht ausgestanden ist und bisher sträflich vernachlässigt wurde. Aber das von Haag angesprochene Gebiet wäre ganz sicher nicht das richtige, um hier weiterzukommen. So bleibt es also dabei, daß sich die Theologie vor allem an das Zeugnis der Schrift und der Tradition halten muß. Was aber sagen diese zum Thema Teufel?Auf den ersten Blick scheinen die diesbezüglichen Aussagen ziemlich eindeutig zu sein; denn nicht nur in der Schrift, sondern auch in der Tradition, in der katechetischen Unterweisung und in liturgischen Gebeten ist vom Teufel die Rede. Erst bei genauerem Hinsehen entpuppt sich die Vielfalt und Verschiedenartigkeit dieser Rede. So ergibt sich die Frage:

Was ist denn eigentlich der theologische Gehalt dieser Aussagen? Haag weist ausdrücklich darauf hin — hier könnte er sich sogar auf die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Mysterium ecclesiae" vom 5. Juli 1973 berufen (vgl. HK, August 1973, 418) —, daß zwischen Aussageinhalt und Aussageform zu unterscheiden sei. Aber hier beginnt erst das eigentliche Problem. Wie nämlich lassen sich die Inhalte des Glaubens in eine neue Aussageform bringen? Wie können sie in einem gewandelten, veränderten Verstehens- und Lebenshorizont auf neue Weise zur Sprache gebracht werden, ohne daß sie in ihrem Gehalt verkürzt oder verfälscht werden? Und wo liegen die Kriterien für das Gelingen einer solchen Übersetzung? Haag weist selbst darauf hin, daß hier oft jahrzehntelanges Forschen notwendig ist, „um zu einigermaßen gesicherten Ergebnissen zu gelangen" (S. 25).

Wie soll eine Neuinterpretation aussehen?

2. Die Frage nach dem Verhältnis von Aussageinhalt und Aussageform spitzt sich dann zu, wenn es um die Thematik geht, ob *das Böse als eine personale geistige Wirklichkeit* verstanden werden muß oder auch anders gesehen werden kann. Häufig wird gerade diese Frage zum Zentrum aller Fragen in diesem Bereich gemacht. Nach Haag herrscht da in der katholischen Dogmatik Einhelligkeit; es gibt einen solchen Teufel. Daraus wird dann der Schluß gezogen, das Weltbild der katholischen Dogmatik sei im Grunde dualistisch (S. 51). Diese Behauptung zu begründen, dürfte Haag jedoch kaum gelingen. Gegen den Dualismus, der ein gutes und ein böses Prinzip gleichrangig nebeneinanderstellt, hat sich bereits das Vierte Lateran-konzil 1215 ausgesprochen. Wenn man nun auch mit Haag und einigen anderen Theologen die Auffassung vertritt, Formalobjekt der Lehraussagen des Konzils sei nicht die Existenz des Teufels, sondern die Abwehr der dualistischen Konzeption der Katharer gewesen, so gilt doch, daß man die Existenz des Teufels voraussetzte (S. 131 f.). Das gibt zwar Freiheit, aber auch zu denken; denn wenn man nicht bei einem formalistischen Dogmenglauben landen will, haben auch zweitausend Jahre nicht hinterfragter selbstverständlicher Glaubensannahme ihr Gewicht. Die eigentliche Schwierigkeit liegt wohl noch eher darin, daß einerseits in der Schrift selbst keine einheitliche Vorstellung vom Teufel und seinem Wirken gegeben ist (vgl. Haag, S. 27 und den biblischen Teil des Buches) und andererseits gerade das Personverständnis einen sehr erheblichen Wandel durchgemacht hat. Daß allein schon deswegen eine Neuauslegung unumgänglich ist, kann nicht in Zweifel gezogen werden. Die Frage aber ist dann schließlich, ob nicht die Personifikation des Bösen selbst bereits eine Interpretation darstellt.

Wie soll und kann da eine *Neuinterpretation* aussehen, und kann sie ohne ein personales Böses, den Teufel, auskommen? Haag und seine Mitarbeiter halten dies für möglich, ja es wird gesagt, daß die späteren satanologischen Aussagen des Neuen Testaments übergangen werden können, ohne daß dabei der Botschaft Jesu etwas Wesentliches fehlt (vgl. S. 388). Auch *Rudolf Schnackenburg* wird zitiert, der jedoch nicht einfach einen Verzicht vorschlägt, sondern die Frage wieder für aktuell hält, „ob man den Satan ... als personale geistige Macht verstehen muß oder auch nur als Verkörperung des Bösen, wie es durch das Handeln der Menschen geschichtsmächtig wird, interpretieren darf" (bei Haag, S. 386). Man kann die Fragestellung als solche wohl nicht für illegitim ansehen. Dann erhebt sich aber das Problem, wie eine Neuinterpretation aussehen kann. Bei einem bloßen Verzicht scheint mit der Aussageform auch der Inhalt ad acta gelegt zu werden. Müßte da aber nicht auch nach der *Intention* gefragt werden, die hinter den Aussagen vom Teufel als einer geistigen personalen Macht steht, und nach den Gründen, die auch den neutestamentlichen Schriftstellern eine Übernahme solcher Vorstellungen aus ihrer Umwelt für möglich und geraten erscheinen ließen? Spricht sich hier vielleicht die menschliche Erfahrung aus, daß dem Menschen auch das Böse nicht schlechthin verfügbar ist, sondern daß dieses eine Wirkmächtigkeit in Geschichte und Welt erreichen kann, wo der Mensch selbst nur noch Opfer oder gar Handlanger des Bösen wird und so sein Ausgeliefertsein spürt, dem er aber im Geiste Jesu widerstehen kann und muß? Man müßte heute wohl die Frage auch einmal umgekehrt stellen: Genügt denn ein bloßes Festhalten an der Formel von einem überweltlichen, personalen und geistigen Wesen als Exponenten des Bösen, oder werden durch eine solche Formel nicht auch entscheidende Dimensionen des Bösen verstellt? Ein An-sich-Böses kann uns ja im Grunde nicht anfechten. Böses ist in einem wesentlichen Sinne immer relativ, besagt eine Bedrohung, ja die reale Gefahr der Vernichtung des Menschen im Hinblick auf seine Existenz und sein Heil.

Bei alledem sollte man auch nicht übersehen, worauf Haag eigens hinweist, daß die Kirche selbst in den letzten Jahren, namentlich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und bei der Neuordnung der Liturgie, eine bemerkenswerte Zurückhaltung übte, was die Aussagen über den Teufel betreffen (vgl. Haag, S. 133—139). So sind z. B. die Exorzismen völlig aus dem Taufritual verschwunden. Dies spricht dafür, daß man auch in der Kirchenleitung nachdenklich geworden ist. Wenn man so auch zurückhaltender geworden ist, so ist dies doch kein völliger Verzicht. Darf man dieses Zurücknehmen als Zeichen des Unterwegsseins zu neuen Lösungen deuten? Haag allerdings hält den völligen Verzicht auf den Teufel für eine mögliche, ja die richtige Lösung und meint, „daß der christliche Glaube mit dem Abschied vom Teufel nichts verliert, sondern nur gewinnt" (S. 504). Das ist jedoch eine Radikalkur, bei der mit der Aussageform auch der Aussageinhalt verschwindet.

Wird Haags Deutung der Wirklichkeit des Bösen gerecht?

3. Man ist allerdings etwas erstaunt, ja enttäuscht, wenn man auf den letzten Seiten etwas über die Möglichkeiten eines neuen Verständnisses vom Bösen vernimmt. Hier wird auf das evolutive Weltbild zurückgegriffen und Teilhard de Chardins Aussage von der „unvermeidlichen Schattenseite des Gelingens" herangezogen, „daß der Erfolg mit einem gewissen Prozentsatz von Abfall bezahlt werden muß" (bei Haag, S. 504). Wird man mit einer solchen Sicht dem Phänomen des Bösen wirklich gerecht? Stehen nicht heute „Gelingen" und „Erfolg" schlechthin auf dem Spiel? Bedenkt man noch, daß es nach christlicher Glaubensüberzeugung ein endgültiges Gelingen, aber auch ein endgültiges Scheitern gibt, also Heil bzw. Unheil in unwiderruflicher Weise, dann bekommt das Böse doch ein beträchtliches Gewicht.

4. Schließlich wäre noch darauf hinzuweisen, daß es sich lohnen würde, einmal grundsätzlich darüber nachzudenken, was *„Glauben"* meint und worum es dabei geht. Das gilt ganz allgemein. Als Beispiel kann hier auf die alten Tauffragen verwiesen werden. Der Glaube wird da nur Gott, Jesus Christus und dem Geist gegenüber gefordert, dem Satan und dem Bösen gegenüber aber steht das *„Widersagen"*. Glauben im Vollsinn des Wortes steht in engstem Zusammenhang mit dem *Heil*, so daß man sich mit Recht fragen kann, was der Ausdruck „an den Teufel glauben" oder „Teufelsglaube" überhaupt für einen Sinn hat. Um einen heilsnotwendigen Glauben kann es sich dabei wohl nicht handeln. Wenn das aber stimmt, dann ergibt sich daraus doch die Möglichkeit, den ganzen Fragenkomplex in allem Freimut zu diskutieren und die Argumente gelten zu lassen.

Haag selbst will keine Neuinterpretation des Bösen in seinem Buch geben, vielmehr will er Hilfestellung leisten, um zu einem „reineren und reiferen Glauben" zu kommen. Und es gibt in der Tat vieles auszuräumen, was zumal in dem Abschnitt über die „Auswirkungen des Teufelsglaubens" dargestellt wird. Haags Position geht aber dahin, den „Teufel" radikal und endgültig zu verabschieden. Auch dieser Abschied ist letztlich eine Interpretation, wenn auch eine negative. Dann ist aber grundsätzlich zu fragen: Besteht nicht doch auch die Möglichkeit, daß es sich bei alledem, wovon in diesem Buch gesprochen wird, um eine menschliche, wenn auch zeitgebundene Artikulation jener Erfahrungen handelt, die der Mensch schon immer mit dem Bösen gemacht hat, die wir heute aber anders sagen möchten und müssen. Wenn man Haags Buch liest, hat man ein zwiespältiges Gefühl. Klingt vieles befreiend und kann man zu vielem ja sagen, so meldet sich auch das Aber. Doch sollte man nicht gleich verurteilen; denn einmal handelt es sich hier sicherlich nicht um eine Wahrheit, die zur Mitte unseres Glaubens zählt, zum anderen ist es wohl notwendig, verschiedene Versuche durchzuziehen, um ihre Möglichkeiten, aber auch ihre Grenzen zu erkennen. Man sollte aber immer im Auge behalten, daß das Böse letztlich nicht durch Theorien aus der Welt geschafft werden kann, sondern daß nur Liebe und Glaube es zu überwinden vermögen.

Philipp Kaiser

Sonderberichterstattung Synode

Die sechste Vollversammlung in Würzburg

Die sehr umfangreiche Tagesordnung der letzten Vollversammlung in Würzburg mit einer Reihe von sehr differenzierungsbedürftigen Einzelthemen machte es uns unmöglich, einen detaillierten Bericht über sämtliche Vorlagen und Diskussionsbeiträge vorzulegen. Der folgende Bericht beschränkt sich deshalb auf die Kennzeichnung der wesentlichen Grundlinien der Vorlagen, auf die Grundströmungen signalisierenden Debattenberichte und auf die wichtigsten Abstimmungen. Die jetzt verabschiedeten Vorlagen werden wir in einer eigenen Berichtsreihe auswerten.

Mit der sechsten Vollversammlung vom 20. bis 24. November in Würzburg ist die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihre *Schlußphase* eingetreten. Der Hoffnung, daß sie im nächsten Jahr nicht einfach „zu Ende" sein wird, gab Kardinal *Döpfner* in der Eröffnungs-Pressekonferenz Ausdruck, als er davon sprach, die Synode käme wohl 1975 zu einem „guten Zielpunkt". Wörtlich fuhr der Kardinal fort: „Am Zielpunkt des Synodenabschlusses müssen die Bemühungen um die Übersetzung der Beschlüsse in die Praxis der Diözesen und Gemeinden anknüpfen. Die Sorge darum muß uns schon jetzt in steigendem Maße beschäftigen."
Der *Sorge um praktische Verwirklichung* hat diese sechste Vollversammlung in Gestalt von vier in zweiter Lesung verabschiedeten Vorlagen Stoff genug geliefert — mehr

als alle bisherigen Vollversammlungen zusammen. Der für zweite Lesungen typische Diskussionsverlauf prägte auch weithin das Erscheinungsbild der Versammlung: die Auseinandersetzung bewegte sich häufig um schon mehrmals modifizierte Textstellen, mit rhetorischem Aufwand wurde bisweilen um Details (auch solche der Geschäftsordnung) gerungen, die Abstimmungsprozeduren über eine Unzahl von Anträgen stellten an Geduld und Geistesgegenwart der Synodalen hohe Anforderungen. Trotzdem war auch in den zweiten Lesungen noch für Brisanz der Diskussion gesorgt (vor allem in Sachen Religionsunterricht und Ökumene), so daß die Spannung von den am Beginn stehenden ersten Lesungen an bis zum Ende der Vollversammlung anhielt.

Die schon vor Beginn der ersten Sitzung publizistisch beschworene „Harmonie der Müdigkeit" stellte sich in der Aula jedenfalls nicht ein. Der „Kongreß" fand auch, wie Kardinal Döpfner richtig prognostiziert hatte, keine Zeit zum Tanzen, eher schon empfand er sich an manchen Punkten sachlich und zeitlich überfordert. Denn immer wieder stand man vor dem Dilemma dieser Synode: Man war einerseits zwar unter dem Gesichtspunkt der Pragmatik angetreten (Verwirklichung und Akkomodation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanums); aber beim Entwurf von Konzepten für die Praxis stieß man laufend auf Grundprobleme von Glaube und Theologie, die nicht einfach per Synodenbeschluß ein für allemal zu klären sind. Um so mehr Respekt verdient die Tatsache, daß man sich aus diesen Problemen nicht davongestohlen hat, sondern in den Texten wenigstens die Richtung andeutet, in die sich eine allgemein rezipierbare Klärung bewegen sollte. Gerade deshalb braucht nicht verschwiegen zu werden, daß da und dort — etwa in ökumenischen Fragen — der synodale Rahmen für vor- bzw. außersynodale Lösungsversuche schon jetzt zu eng ist.

Missionarischer Dienst: Trotz Unbehagen Mut zur Mission

Die Tagungsordnung sah die Behandlung der folgenden Texte vor: „Missionarischer Dienst an der Welt" (Sachkommission X — 1. Lesung); „Kirche und Arbeiterschaft" (Sachkommission III — 1. Lesung); „Religionsunterricht in der Schule" (K I/VI — 2. Lesung); „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral" (K II — 2. Lesung); „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste heute" (K VII — 2. Lesung); „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" (K X — 2. Lesung).

Mit der Vorlage *„Missionarischer Dienst an der Welt"* griff die Synode ein Thema der letzten römischen Bischofssynode auf (vgl. HK, November 1974, 591 ff.; Dezember 1974, 649 ff.). Die Diskussion gestaltete sich jedenfalls in den Kernfragen weitgehend parallel. Die Fragestellung erinnerte manchmal fast wörtlich an römische Vorgänge. Allerdings hatte man in Rom das Thema Evangelisation so weit gefaßt, daß auch die unter den Stichworten „Befreiung" und „Entwicklung" laufende Diskussion mitzuführen war, während die deutsche Synode aufteilte und inzwischen auf die zweite Lesung einer Vorlage „Beitrag der Kirche in der Bundesrepublik zu Entwicklung und Frieden" wartet. Auf die Gefahren dieser Zweiteilung wies der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Prälat *Georg Hüssler*, hin, der vor einer möglichen Desintegration der Dienste Verkündigung, Sakramentenspendung und Diakonie warnte.

Die Vorlage setzte ein mit einer Präambel, in der das „Unbehagen an der Mission" artikuliert und seine Ursache in manchen Gestalten kirchlicher Missionspraxis bis in unsere Tage hinein beschrieben wird: Koppelung von Missionstätigkeit und europäischer Kolonisation; Gleichsetzung von Zugehörigkeit zur Kirche mit Teilhabe am Heil Christi; Abwertung der nichtchristlichen Religionen; Heilsindividualismus (das Seelenheil des einzelnen als — ausschließliches — Ziel der Mission). Die Präambel schloß mit der lapidaren Feststellung, es bleibe „die entscheidende Aufgabe der Kirche, mitzuteilen, was Gott in Jesus Christus ein für allemal zum Heil der Welt getan hat. Gegen alle Widerstände und trotz der eigenen Schwäche nimmt sie den Mut zur Mission allein aus dem Glauben an die Kraft des Heiligen Geistes." Dieses Bekenntnis war freilich manchem Synodalen als Antwort auf die genannten Vorwürfe gegen die Mission zuwenig (so schon dem Relator der Bischofskonferenz, Bischof *Franz Hengsbach*, in seinem Beitrag), während andere Synodalen, wie Frau *Marianne Dirks*, in ihren Anträgen (Drucksachen 264, 265) für eine Verschärfung und Präzisierung der selbstkritischen Aussagen der Präambel eintraten. Frau Dirks betonte vor allem, es genüge nicht, Versagen zuzugeben, es komme darauf an, Belastendes am Erbe früherer Missionstätigkeit aufzuarbeiten. Dies könne sogar einen vorläufigen Verzicht auf aktive Missionsarbeit und eine Beschränkung auf „das Zeugnis brüderlicher Solidarität und Hilfsbereitschaft und eines Lebens aus der Freude und Kraft des Gottesgeistes" bedeuten.

Die Vorlage selbst versuchte in einem *ersten Teil* („Grundlegung"), aufbauend auf dem Missionsdekret des Zweiten Vatikanums, also ohne eigene Missionstheologie zu entwickeln, einige Grundpositionen heutigen Missionsverständnisses abzustecken. Sie setzte dabei ausgesprochen ekklesiologisch an und beschreibt die Kirche als Fortsetzung der Sendung Christi, dessen Heilsangebot sie der Welt auszurichten hat. Dabei wird „Heil" nicht als eine rein innerliche oder jenseitige Größe verstanden, sondern als die Realisierung der Gemeinschaft mit Gott und *gleichzeitig* der durch Christus ermöglichten Einheit der Menschen untereinander. Verkündigung des Evangeliums und kirchliche Entwicklungs- und Friedensarbeit bilden in diesem Sinne eine Einheit und werden beide „zu Wegweisern der Hoffnung auf das verheißene Reich Gottes" (2. 1. 2).

Der Sendungsauftrag zu missionarischem Dienst nimmt einerseits alle Christen in die Pflicht und zielt andererseits auf die ganze Welt; konkret wahrgenommen soll er nach der Vorlage von den Orts- bzw. Teilkirchen in Solidarität mit der Gesamtkirche werden (auf eine Einlassung von Erzbischof *Josef Schneider* präzisierte der Berichterstatter der Sachkommission, *P. Ludwig Wiedemann*, diese Begrifflichkeit: Ortskirche als Diözese, Teilkirche als kirchliche Einheit in einem größeren sozio-kulturellen Raum, verfaßt etwa als Bischofskonferenz [zur anderslautenden römischen Terminologie, vgl. HK, November 1974, 596]). Ein weiterer Abschnitt der Grundlegung beschreibt verschiedene „missionarische Situationen", unter denen der missionarische Auftrag auszuführen ist und die ihre je eigentümlichen Probleme haben. Genannt wurde hier einmal die *„Dritte Kirche"* (ein Begriff, den Weihbischof *Julius Angerhausen* im Anschluß an *Walbert Bühlmann* in die Diskussion brachte). Man charakterisierte damit die eigenständig gewordenen Minderheitskirchen Afrikas, Asiens und Ozeaniens und die „nominellen" Volkskirchen vor allem Lateinamerikas, die nicht „zu Ende evangelisiert" und besonders von sozialen Problemen herausgefordert sind, die — in einer Gesellschaft mit christlicher Tradition entstanden — die Masse der Bevölkerung bedrükken. Zum anderen wurde die *„Kirche des Schweigens"* genannt, in der unter dem Druck totalitärer Ideologien und Regime Mission nur noch als persönliches Zeugnis des einzelnen möglich ist, in einer Gefährdung von Freiheit und Leben, die die ganze Kirche daran erinnert, daß sie unter dem Kreuz steht; schließlich wurde die Situation der „westlichen" Kirche, gekennzeichnet durch die wachsende Entchristlichung aller Lebensbereiche, als missionarische beschrieben. Dadurch wurde ein Skopus der ganzen Vorlage unterstrichen: daß es sich bei unseren Beziehungen zu den sogenannten Missionskirchen nicht um ein einseitiges Geben handelt, sondern daß die „westlichen" Kirchen in der missionarischen Zusammenarbeit auch Empfangende sind (gerade dieser Aspekt wurde in verschiedenen Anträgen und Wortmeldungen betont, so von *P. Alexander Senftle* OFMCap in Drucksache 212, wo er von der „Überwindung des Einbahndenkens" sprach).

Auf diesen ersten Teil bezog sich zwar nur die kleinere Zahl der über 80 der Synode vorliegenden Änderungsanträge, in den Diskussionen verschob sich aber das Gewicht zu seinen Gunsten. Mehrere Synodalen wünschten sich eine griffigere *theologische Motivation* für das missionarische Engagement, die nicht nur den theologisch Versierten, sondern auch das „einfache Volk" (Pfarrer *Paul Wollmann*), den „verunsicherten Zeitgenossen" (Prof. *Georg Söll*) überzeugen könnte. So berechtigt dieser Wunsch zweifellos war, es stellte sich doch die Frage, ob ein gewisses Maß an Anstrengung des Begriffs überhaupt zu umgehen ist, wenn man in einer Neubegründung missionarischen Tuns nicht einfach auf anderer Ebene die Simplifikationen wiederholen will, die heute nicht mehr verständlich wirken.

Beiträge zur theologischen Grundlegung lieferten Prof. *Rudolf Schnackenburg*, der — etwas „häretisch", wie er meinte — dafür plädierte, doch in diesem Zusammenhang nicht *zuviel* von der Kirche zu reden, dafür um so mehr von der Verkündigung Christi als des Gekreuzigten und Auferstandenen, und Prof. *Walter Kasper*, der einen ausführlichen Antrag (Drucksache 277) zu diesem Thema einbrachte. Auch Kasper sprach sich für eine stärkere *christologische* Akzentuierung aus und forderte darüber hinaus eine wenigstens ansatzweise Antwort auf das in der Vorlage unter dem Schlagwort „anonyme Christen" angeschnittene Problem der objektiven Heilsmöglichkeit der Nichtchristen auf der einen und der Heilsnotwendigkeit von Glaube und Taufe auf der anderen Seite. Ferner wünschte sich Kasper, insofern es bei Mission um Offenbarung und Verwirklichung des eschatologischen Plans Gottes mit Welt und Geschichte geht, eine Auseinandersetzung mit heutigen Geschichtsideologien, näherhin der kommunistischen, mit dem Ziel der Weltrevolution, und der technokratischen, mit dem Ziel einer wirtschaftlich-technologischen Einheit der Welt. Schließlich — so Kasper — müßte die *Behinderung der missionarischen Arbeit durch die Glaubensspaltung* stärker betont und als Bedingung ökumenischer Zusammenarbeit der Missionare mehr Ökumene in den Heimatländern gefordert werden.

Diesen letzten Hinweis griff Prof. *Fries* in einer engagierten Intervention auf. Die Gunst der Stunde nutzend, erinnerte er daran, daß vor genau zehn Jahren das Zweite Vatikanum sein Ökumenismusdekret verabschiedet hatte, und mahnte die Synode, die Möglichkeiten dieses Dokumentes voll auszuschöpfen. Bliebe zu hoffen, daß der Hinweis auf dieses Jubiläum (vgl. auch ds. Heft, S. 29) die Synodalen entsprechend beeindruckt hat und daß die Mission zur Förderung der ökumenischen Zusammenarbeit so viel beitragen wird wie seinerzeit zur Entstehung der ökumenischen Bewegung.

Der *zweite Teil* der Vorlage („Praktische Folgerungen") stellte *Forderungen an die deutsche Teilkirche*, die sich auf Schärfung ihres missionarischen Bewußtseins, auf die geistliche, personelle und finanzielle Hilfe sowie auf notwendige organisatorische Konsequenzen beziehen. Im einzelnen wurde eine stärkere Betonung des Missionsgedankens auf allen Gebieten kirchlicher Praxis gefordert (im Gottesdienst, in der Arbeit in Gemeinden und Verbänden, in der Bildungs- und Informationsarbeit) und ein intensiverer Kontakt zwischen Missionar und Heimatkirche bzw. zwischen Heimatkirche und Missionskirche überhaupt verlangt. Schließlich wurde eine noch stärkere Kooperation aller mit der Mission befaßten Einrichtungen empfohlen. An diesem zweiten Teil wurde ein gewisser Rückfall in das „missionarische Einbahndenken" und eine mangelnde Verbindung zum ersten Teil kritisiert. Doch enthielt er so viele sinnvolle und auch praktikable Vorschläge (aber auch „teure": z. B. eine Empfehlung, daß Pfarreien einen bestimmten Prozentsatz von besonderen Aufwendungen für

die Pfarrkirche und andere Gemeindeeinrichtungen für die Unterstützung junger Kirchen reservieren sollen, blieb trotz Abänderungsantrag stehen!), daß er sich wohl einen Teil am fast einstimmigen Abstimmungserfolg der Vorlage gutschreiben darf. Sie wurde mit 206 Stimmen bei zwei Nein-Stimmen und vier Enthaltungen in erster Lesung verabschiedet.

Kirche und Arbeiterschaft: ein fortwirkender Skandal?

Schon zu Beginn der Vollversammlung konnte man, sooft man wollte, hören, daß es bei der Behandlung der Vorlage *„Kirche und Arbeiterschaft"* der Sachkommission III — zu einem früheren Zeitpunkt war, von der verabschiedeten Gastarbeitervorlage abgesehen, die Kommission lediglich mit einem Papier über Arbeitnehmer- und Betriebsseelsorge beauftragt gewesen, während die Sachkommission V das Thema „Kirche und Arbeitswelt" (jetzt als Arbeitspapier „Der Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft") behandeln sollte — heftige Diskussionen geben werde. Zündstoff fand man im ersten Teil der Vorlage, in dem Prof. *Oswald von Nell-Breuning*, als Berater der Kommission, recht massiv das Versagen der Kirche in der Arbeiterfrage anprangerte. Die Auseinandersetzungen um diesen Teil der Vorlage waren die schärfsten dieser Vollversammlung (auch die öffentliche Resonanz war bei diesem Thema weitaus am größten), und das Ergebnis der Schlußabstimmung, die schließlich ein schon von der Bischofskonferenz in ihrer Stellungnahme vorgeschlagenes Votum für die Annahme der Vorlage brachte, zeigte mit 50 Gegenstimmen und 17 Enthaltungen (bei 198 Ja-Stimmen), wie groß doch die Reserven geblieben waren, die man dem Papier gegenüber trotz der von der Sachkommission mehrfach bekundeten Bereitschaft zu Verbesserungen und Modifizierungen hatte.

Unter der Überschrift „Ein fortwirkender Skandal" (manche Synodalen bezeichneten diese selbst als skandalös) stellte der *erste Teil* der Vorlage eine Gewissensforschung an, „welche Fehler wir, die wir die Kirche sind, uns vorwerfen müssen, Fehler, die es der Arbeiterschaft schwergemacht haben und selbst gläubigen katholischen Arbeitern heute noch schwermachen, sich von der Kirche verstanden und in ihr heimisch zu fühlen". Ein erster schwerwiegender Fehler kirchlicher Praxis seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sei die zwar zeitgeschichtlich verständliche, aber doch verhängnisvolle Fixierung des Großteils von Volk, Klerus und Hierarchie auf den politischen Bereich gewesen. Für die Zeit vor der Hitlerschen Machtergreifung mute eine solche Diagnose geradezu komisch an, meinte Prof. *Karl Forster* in der Diskussion und wollte im Gegenteil zuwenig politische Sensibilisierung im damaligen Katholizismus finden. Prof. von Nell-Breuning replizierte, der Grundfehler sei gewesen, daß die Kirche „politikastert" habe, statt sich um die großen gesellschaftlich-sozialen Probleme zu kümmern. Weiter wurde in dieser Bestandsaufnahme das Versagen der Theologie gegenüber der neuen Gestalt des Arbeiters apostrophiert. Lange Zeit noch in patriarchalisch-paternalistischen Vorstellungen befangen, habe sie vielfach weder die Probleme der Massen von Lohnarbeitern ohne familienhafte Beziehungen zu einem „Herrn" sachgerecht reflektieren noch das Streben nach Meliorisation und Emanzipation anders denn als Unbotmäßigkeit bewerten können. Erst spät hätten sich Kirche und Theologie zur Erkenntnis durchgerungen, daß zur Lösung der Arbeiterfrage christlich inspirierte karitative Arbeit nicht ausreicht, sondern sozialpolitische und sozialreformerische Maßnahmen des Staates unentbehrlich sind. Selbst 80 Jahre nach der Enzyklika „Rerum novarum" (die mangelnde Rezeption der Sozialenzykliken wurde mehrmals in der Diskussion angesprochen), die Staatsinterventionen streng gefordert habe, sei die Neigung der Katholiken zu einem sozialpolitischen Minimalismus noch weit verbreitet. Selbsthilfeorganisationen der Arbeiter seien weithin als „Auflehnung gegen die natürliche und gottgewollte Ordnung" disqualifiziert worden. Dies habe zur Katastrophe des *Gewerkschaftsstreites* geführt, der sich noch dadurch verschärfte, daß die christlichen Gewerkschaften wegen ihres Interkonfessionalismus verdächtigt wurden. Für die im Gewerkschaftsgedanken implizierte Vorstellung von gesellschaftlichen Konflikten hätten viele Geistliche und Laien im Unterschied zur kirchenamtlichen Soziallehre immer noch kein Sensorium. Man wolle Konflikte harmonisieren oder über sie „hinwegtrösten". Schließlich wurde die mangelnde Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre sowie mit den verschiedenen Spielarten des Sozialismus moniert und — die ganze „Gewissenserforschung" resumierend — eine Bekehrung von der Überheblichkeit dem Arbeiter gegenüber postuliert. Ziel dieser Bekehrung müsse die Anerkennung des Arbeiters als Subjekt (nicht bloß als Objekt der Barmherzigkeit), der Einsatz für seine Probleme und seine reale Integration in kirchliches Bewußtsein und Leben sein.

Von den beiden weiteren, wesentlich weniger brisanten Teilen der Vorlage befaßte sich der *zweite Teil* („Für Gerechtigkeit und menschliche Entfaltung") mit allgemeinen gesellschaftspolitischen Aussagen. Angesichts bestehender Interessengegensätze sah die Vorlage nach wie vor eine Klassenlage als gegeben an. In der Mitbestimmungsfrage forderte sie — ohne nähere Spezifizierung — gleiche Rechte und gleiche Repräsentanz für Arbeitnehmer wie Anteilseigner. Humanisierung der Arbeitswelt, Förderung der Arbeiterbildung, die Ermunterung zur Mitgliedschaft in Gewerkschaften als „eine Pflicht der Solidarität und ein Dienst im Sinn des Weltauftrags der Kirche" waren weitere Forderungen. Verlangt wurden auch Initiativen zum Aufbau von Selbsthilfegruppen der Arbeiter für soziale Dienste.

Der *dritte Teil* schließlich („Kirchliches Leben, Kirchlicher Dienst") versuchte, Anregungen für die Arbeiterpastoral zu geben. Als unersetzbarer Beitrag wurde das Apostolat

der Arbeiter selbst definiert. Erste Aufgabe der Kirche sei es, bei ihren Bemühungen um die Arbeiter jeden Anschein des „Vereinnahmen-Wollens" zu vermeiden. In einem Katalog von neun Empfehlungen werden abschließend — etwas disparat — konkrete Maßnahmen gefordert, so die Übersetzung wesentlicher christlicher Inhalte und Symbole in die Sprache des Arbeiters, die Freistellung von Priestern für die Arbeiterseelsorge, die Einrichtung einer Verbindungsstelle der Bischofskonferenz zumDeutschen Gewerkschaftsbund, die Gründung von katholischen Arbeitnehmerorganisationen in allen Pfarreien u. a.

Die *Diskussion* entzündete sich, wie erwartet, hauptsächlich am ersten Teil, den ein Synodale (*Hubert Hanisch,* Köln) als „Kapuzinerpredigt" ironisierte. Obwohl v. Nell-Breuning als Berichterstatter der Sachkommission für den ersten Teil bereits deutlich gesagt hatte, daß es ihm nicht um eine Sozialgeschichte des Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert gegangen war, sondern nur um die Darstellung von Fehlern aus der jüngeren Vergangenheit, wurde ihm immer wieder die „Unausgewogenheit" seines Textes vorgehalten. Nell-Breuning selbst erklärte sich bereits in seinem ersten Diskussionsbeitrag bereit, auf den Wunsch der Bischofskonferenz einzugehen und seiner kritischen Bestandsaufnahme einen Abschnitt über die Leistungen der katholischen Soziallehre voranzustellen, obwohl damit von ihm — wie er in einer Pressekonferenz sagte — die Quadratur des Kreises verlangt wurde, zumal der erste Teil gleichzeitig noch gestrafft werden sollte.
Zu Beginn der Debatte häuften sich bischöfliche Interventionen (Kardinal *Höffner,* Bischof *Hengsbach,* Bischof *Tenhumberg,* Weihbischof *Lettmann*), die alle mehr Gerechtigkeit der historischen Vergangenheit gegenüber und eine genauere historische Analyse forderten — Fakten dazu versuchten sie jeweils selbst beizubringen. Das Unbehagen einer Reihe von Synodalen formulierte Prof. *Karl Forster* am klarsten, als er feststellte, es gebe zwar den Tatbestand historischer Schuld, doch müßten in ihrer Bewertung die Mindestkriterien dessen erfüllt sein, „was heute allgemein in der Moraltheologie in der Frage des Erkennens und des freien Willens an situationsbezogener Bedingtheit des menschlichen Handelns und seines schuldhaften Verhaltens vorausgesetzt wird". Von einer solchen berechtigten Relativierung historischer Daten scheint der Weg zu ihrer Entschuldigung freilich nicht mehr allzuweit zu sein, zumal man in Gestalt der sozialen Leistungen des Katholizismus ein „Alibi" (Domvikar *Unterhitzenberger*) vorzuweisen hätte. Dagegen nahm der Synodale *Heinz Theo Risse* in einer leidenschaftlichen Wortmeldung Stellung, in der er ein nüchternes Eingeständnis historischen Fehlverhaltens — jenseits der Zumessung persönlicher Schuld — als unabdingbare Pflicht gerade einer auf historische Kontinuität bedachten Institution wie der Kirche namhaft machte. Die Mehrzahl der Synodalen verschloß sich dieser auch von anderen Rednern (Prälat *Wilhelm Wöste, Eugen Wilden, Herbert Leichtle* u. a.) vorgetragenen Argumentation nicht und wies den Antrag von Prof. *Erwin Iserloh* (Drucksache 312), der von Prof. *Forster* und Prälat *Klausener* gestützt wurde und für die Zurückweisung der Vorlage bzw. Unterbrechung der ersten Lesung plädierte, mit großer Mehrheit ab. Sie respektierte damit auch die Bereitschaft der Sachkommission zu Modifizierungen. Der umgearbeitete erste Teil dürfte allerdings mit einer ausführlicheren Würdigung des Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert auch dessen weitgehende Isolierung in der Kirche sichtbar machen, gleichzeitig freilich kirchliches Versagen einordnen in das allgemeine Scheitern der Gesellschaft an sozialen Problemen, das schließlich zu den Ursachen für die Katastrophen unseres Jahrhunderts gezählt werden muß. Gerade angesichts der geschichtlichen Leistungen des Sozialkatholizismus wird auch eine kritische Beleuchtung der sozialen Müdigkeit des deutschen Katholizismus in den letzten Jahren und Jahrzehnten (wie sie u. a. *Albrecht Beckel* beklagte) von Nutzen sein.

Neben dem die Diskussion beherrschenden Thema Gewissenserforschung kamen andere Fragen nicht so recht auf. Diskutiert wurde immerhin der definitorische Ansatz des *Begriffs* „Arbeiter" in der Vorlage, der manchen Rednern zu eng bzw. zu vage schien; für die Sachkommission bezeichnete er durchaus angemessen die Adressaten: „jene, die überwiegend untergeordnete, niedrig geschätzte und entsprechend niedrig entlohnte Arbeit verrichten". Aus der Not, keinen Katalog gesellschaftspolitischer Forderungen aufgestellt zu haben, machte die Kommission eine Tugend mit Hilfe der Schutzbehauptung, die Synode habe sich derartiger Konkretionen zu enthalten. Zu einer Kampfabstimmung führte — auf dem Hintergrund gewerkschaftskritischer Äußerungen — die Forderung der Vorlage, die Mitgliedschaft in den Gewerkschaften sei als Pflicht zu betrachten. 115 Synodalen sprachen sich dagegen aus, 109 waren dafür, 11 enthielten sich der Stimme. Daß das eigentliche Problem zwischen Kirche und Arbeiterschaft die pastorale Distanz der Kirche zur Arbeiterschaft und ein verbreitetes Gefühl der Entfremdung und Fremdheit der Arbeiter im kirchlichen Leben ist, wurde in zahlreichen Wortmeldungen deutlich. Am zugespitztesten sagte es der Limburger Weihbischof *Walter Kampe:* Daß sich die Kirche der pastoralen Dimension klarer bewußt werde, sei entscheidend. Sie „brauche" den Arbeiter im kirchlichen Leben, gesellschaftlich helfe sich der Arbeiter bereits selbst, dazu brauche er die Kirche nicht mehr.

Religionsunterricht: Aufgabe von Schule und Kirche

Mit der Debatte zur Vorlage über den „Religionsunterricht in der Schule" begannen die zweiten Lesungen. Wie ernst man es gerade mit dieser Vorlage meinte, zeigte schon die Tatsache, daß Diskussion und Verabschiedung

wenigstens ebensoviel Zeit in Anspruch nahmen wie die Aussprache über das „heiße Eisen" Arbeiterschaft. Ein wohl nicht ganz unpolemisch gemeinter Satz von Kultusminister Prof. *Hans Maier:* „Die Religionspädagogik kann aber nicht Herr des Dogmas und sie kann noch weniger Herr des Verfassungsrechts sein", faßte in etwa die bei der zweiten Lesung der Vorlage behandelten Themen zusammen und bezeichnete zugleich die Richtung, in die der vorliegende Text verändert wurde. Die Vorlage, die zur zweiten Lesung bereits eine Reihe von Modifizierungen im Sinn der Vorschläge bei der ersten Lesung erfahren hatte (zum Text der zweiten Lesung lagen noch einmal über 100 Anträge vor), bezeichnet den Religionsunterricht als Diakonie, als „kritische" zwar, nicht als rein affirmative, der Kirche an Schüler, Schule und Gesellschaft (vgl. HK, Januar 1974, 33f.). Man wolle, wie Prof. *Günther Lange* als Berichterstatter — Karl Kraus zitierend — sagte, dem Religionslehrer nicht zumuten, „auf einer Glatze Locken zu drehen", indem man den Religionsunterricht allein und ausschließlich aus dem Grundauftrag der Kirche, ihrer Botschaft und deren theologischer Reflexion „von oben herab" konzipiere. Vielmehr müsse er in der öffentlichen Schule einer pluralistischen Gesellschaft eine Vermittlungsaufgabe eigener Art an eine nicht von vornherein kirchlich geprägte Adressatengruppe wahrnehmen. „Der hier konzipierte Religionsunterricht liegt also in der Schnittlinie von pädagogischen *und* theologischen Begründungen." (An dieser Stelle wurde im Lauf der zweiten Lesung ergänzt: „Auftrag der öffentlichen Schule und Auftrag der Kirche", um keine rein theoretische Begründung zu insinuieren.)

Eine lebhafte Kontroverse entzündete sich um die Stelle, an der gesagt wird, der Religionsunterricht müsse sich an den Forderungen der Theologie als der ersten Bezugswissenschaft des Faches orientieren. Dem von der Bischofskonferenz geäußerten Wunsch, ausdrücklich auch den *„inhaltlich bestimmten Auftrag der Kirche"* als Orientierungspunkt zu erwähnen, wollte die Sachkommission nicht nachkommen, weil aus dem gesamten Kontext hervorgehe, daß an eine „kirchliche" Theologie gedacht sei. Damit gab sich Kardinal *Höffner* nicht zufrieden, mit der Begründung, *die* Theologie (er exemplifizierte diese Behauptung an der Frage der „bösen Geister", der Unfehlbarkeit und der Auferstehung) gebe es heute nicht. In einer energischen Intervention erinnerte Prof. *Karl Rahner* (er fühle sich „als alter Theologieschulmeister doch etwas gekränkt") daran, daß es zwar selbstverständlich Irrtümer in der Theologie gebe (wie auch in kirchenamtlichen Verlautbarungen), daß das aber nichts an der eigenständigen Aufgabe der Theologie ändere und vor allem nichts daran, daß der Religionslehrer ohne theologisches Raster für Auswahl, Interpretation und Applikation mit lehramtlichen Aussagen im Religionsunterricht überhaupt nichts anfangen könne. Die Sachkommission schlug „zur Güte" eine textliche Umstellung vor, durch die dem bischöflichen Interesse an einer stärkeren Betonung des Konnexes mit dem Lehramt Rechnung getragen werden sollte. Der Abstimmung über diese Modifikation kam aber Prof. *Heinrich Flatten* zuvor, der einen weitergehenden Antrag (Weihbischof *Nordhues* verlangte in Drucksache 444 die ausdrückliche Erwähnung der Verkündigung der Kirche") einbrachte. Dieser Antrag wurde mit knapper Mehrheit (127 Ja-, 101 Nein-Stimmen) zur sichtlichen Enttäuschung der Berichterstatter der Kommission angenommen. Der ursprüngliche Kompromißvorschlag war damit gegenstandslos geworden, und die Kommission mußte sich damit begnügen, in der Mittagspause für die im angenommenen Antrag gemeinte Sache eine andere Formulierung zu finden.

Auf einen Kompromiß einigen konnte man sich dafür in der Frage einer stärkeren Betonung der *verfassungsrechtlichen Aspekte.* Die Vorlage sprach in einem Abschnitt von „Religionsunterricht auf der Basis der Grundrechte" teilweise relativ unverbindlich vom Zusammenhang zwischen Grundgesetz und Religionsunterricht. Demgegenüber warnte Bundesverfassungsrichter Prof. *Wilhelm Geiger* davor, dem Religionsunterricht durch eine Neukonzeption die rechtliche Basis zu entziehen. Auch Kultusminister *Maier* beanstandete die „Flüchtigkeit", mit der juristische Fragen behandelt worden seien. Er wurde schließlich beauftragt, mit einer Kommission einen neuen Text auszuarbeiten, der unter dem Titel „Religionsunterricht auf der Basis der Verfassung" die verbindlichen Grundentscheidungen der Bundes- und Länderverfassungen und deren Schulzielbestimmungen mit ihren Implikationen für den Religionsunterricht herausstellt und betont, daß er ordentliches Lehrfach ist. Der neue Text wurde mit breiter Mehrheit angenommen.

Sosehr diese Präzisierung zu begrüßen war und so richtig das Argument ist, daß sich der zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtete Staat nur unter bestimmten Bedingungen auf die rechtliche Absicherung eines Religionsunterrichtes festlegen kann, so sehr darf andererseits vermutet werden, daß in staatsrechtliche Argumentationen auch theologische Prämissen eingehen können (etwa im Sinne eines primär nur an Dogma und Lehramt interessierten Glaubensverständnisses). Ein Versuch, von daher die Kirche auf „Katechismusunterricht" festlegen zu wollen, während sie selbst sich mehr auf Propädeutik und praeambula fidei konzentrieren will, wäre vermutlich ebensowenig im Sinn der Verfassung wie ein Religionsunterricht, der sich von den Grundaussagen der Kirche „emanzipieren" will. Dieses Maß an Freiheit, das die Kirche bei aller Bindung an die Rechtslage hat, sollte auch von Fall zu Fall eine ökumenische Kooperation (der Synodale *Hans Rüther,* Paderborn, hielt sie „schlichtweg für erforderlich") ermöglichen, wenn für die Kirche ein wesentliches Desiderat für die Verwirklichung ihres Grundauftrages heute das Aufarbeiten konfessioneller Bewußtseinsspaltungen *an der Basis* und nicht nur auf der Höhe der theologischen Spekulation ist.

Die Schlußabstimmung brachte der modifizierten Vorlage, die im ganzen sicher eine brauchbare Grundlage für die Bemühungen des Religionsunterrichts in nächster Zeit darstellt, 223 Ja-Stimmen, bei 8 Nein-Stimmen und 9 Enthaltungen.

Schwerpunkte der Sakramentenpastoral: Schwierigkeiten mit Firmalter und Bußordnung

Geradezu beschaulich ging es im weiteren Verlauf der Vollversammlung bei der Behandlung der nächsten beiden Tagesordnungspunkte zu. Die Debatte zur zweiten Lesung der Vorlage über *„Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral"* begann allerdings mit einer massiven Kritik des Synodalen *Ernst Engelke*. Er warf der Vorlage vor, sie schreibe lediglich den Status quo fest, nehme keine Ansätze weiterführender Lösungen auf und erleichtere keineswegs den für viele Christen beschwerlich gewordenen verstehensmäßigen Zugang zu den Sakramenten. Wenn demgegenüber Prof. *Ludwig Bertsch* im zweiten (und bereits letzten) Beitrag zur Generaldebatte von der „revolutionären" Erneuerung der Sakramente durch das Zweite Vatikanum sprach, schien dem Beobachter der Begriff des Revolutionären doch etwas hochgegriffen zu sein. Ganz bestimmt ist es von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß seit dem Konzil die „Verdinglichung" der Sakramente abgebaut wurde, daß die sakramentalen Vollzüge in Glaubens- und Lebensgeschichte des „Empfängers" eingeordnet und daß sie da lokalisiert wurden, wo sie hingehören, in die Gemeinschaft der Glaubenden. Doch läßt sich gar nicht bezweifeln, daß weder ein konziliares noch ein nachkonziliares Dokument, auch nicht die schließlich verabschiedete Synodenvorlage (227 Ja, 19 Nein, 9 Enthaltungen), die fundamentalen Schwierigkeiten der Sakramentenpastoral wirklich aufgenommen, geschweige denn bewältigt hat. Sicher werden gegenwärtig wieder Vollzüge wie Fest, Feier, möglicherweise sogar Gebet allgemein neu entdeckt, auch die Askese kommt wieder zu Ehren. (Aus formalen Gründen konnte ein Antrag von Frau Dirks, die das Thema Buß- und Fastenzeit in die Perspektive einer drohenden Welthungerkatastrophe eingeordnet wissen wollte, nicht mehr aufgenommen werden.) Dies alles heißt aber noch lange nicht, daß die fast allgemeine Distanz zum liturgischen Akt als solchen überwunden wäre, erst recht nicht daß der auch beim „Gutwilligen" durch das psychologisch-soziologisch „informierte" Allgemeinbewußtsein blockierte Zugang zur Beichte wieder weit offensteht. Das werden aber die eigentlichen Punkte sein, an denen die Sakramentenpastoral Schwerarbeit zu leisten hat.

Die Spezialdebatte befaßte sich ausführlich vor allem mit der Frage des Firmalters, zu der ein Wunsch der Bischofskonferenz vorlag, den vor allem Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* vertrat, und der das *Firmalter* in der Regel etwa auf 12 Jahre festschreiben wollte. In der Abstimmung setzte sich aber knapp die Sachkommission mit ihrer (durch den Nachsatz abgeschwächten) Formel durch: „Das *Mindestalter* soll in der Regel etwa bei 12 Jahren liegen, pastoral begründete Ausnahmen kann es geben", womit ein gewisses Votum für eine möglichst späte Firmung gegeben ist. In der Frage der *Bußordnung* scheiterte Prof. *Flatten* mit einem Antrag, der die Vorordnung der Erstbeichte vor die Erstkommunion uneingeschränkt zur Verpflichtung machen wollte. Im Sinn der Bischofskonferenz wurde der Abschnitt über die Generalabsolution bei gemeinsamem Schuldbekenntnis geändert. Die Bischöfe werden gebeten, zu prüfen, ob *besondere Situationen* bestehen, die allein von der Neuen Bußordnung her eine solche Form des Bußsakramentes erlauben würden. Die Pflicht, „schwere Sünden bei gegebener Gelegenheit der Einzelbeichte zu bekennen", bleibe in jedem Fall bestehen. Einem Hinweis auf die weitergehenden Richtlinien der Schweizer Bischofskonferenz zu diesem Thema wollten sich die Bischöfe nicht stellen, da sie sich zur Zeit der Debatte noch nicht über den in der „Schweizer Kirchenzeitung" vom 7. November 1974 veröffentlichten Wortlaut informiert hatten.

Die Orden: Signale für die geistliche Dimension der Kirche

Kaum jemals war sich die Synode so einig wie bei der Schlußabstimmung über die *Ordens-Vorlage*. Von 240 abgegebenen Stimmen waren 234 Ja-Stimmen, nur 4 Synodalen stimmten mit Nein, 2 enthielten sich der Stimme. Auch die „Wahlbeteiligung" war nicht unterdurchschnittlich, obwohl zu Beginn der Debatte die schwache Besetzung der Aula ausdrücklich gerügt wurde. Der Moderator wollte sie freilich nicht im mangelnden Interesse, sondern in der Erschöpfung vieler Synodalen nach der unmittelbar vorausgegangenen Serie von Abstimmungen über die Sakramentenpastoral begründet sehen. Und in der Tat konnte die Sachkommission zufrieden sein. Die Generaldebatte brachte gar die meisten Wortmeldungen einer zweiten Lesung während dieser Vollversammlung. Sie waren durchwegs zustimmend. An den Grundaussagen und dem gesamten Duktus der Vorlage (vgl. HK, Januar 1974, 28 ff.) hatte sich nichts geändert, doch wurden die meisten der im Laufe der ersten und zur zweiten Lesung vorgebrachten Modifikations- und Ergänzungswünsche eingearbeitet; vertieft wurde die Auffassung, nach der „die geistlichen Gemeinschaften Signale und Zeichen für die geistliche Dimension der ganzen Kirche sein sollen". Verstärkt wurde auch die Einbindung der Orden in den allen Christen geltenden Auftrag eines Lebens aus dem Evangelium in der Nachfolge Christi, so daß im Ganzen dem Vorwurf eines elitären Bewußtseins der Boden entzogen, aber auch der Verdacht einer Nivellierung der

speziellen geistlichen Berufung gegenstandslos werden sollte. Verschiedene Hinweise auf die kirchen- und gesellschaftskritische Funktion der Orden, die ihnen aus der Geschichte zukommt, wurden ebenfalls neu gesetzt.

Angesichts dieser Situation war klar, daß die Debatte keine großen Kontroversen bringen konnte. Die Bischofskonferenz bekundete volles Einverständnis, ihr Berichterstatter, Bischof *Alois Brems*, kritisierte lediglich das mangelnde Interese in den Gemeinden. Auch Frau *Dirks* und Staatsanwalt *Walter Bayerlein*, die in der ersten Lesung prononciert Kritik geäußert hatten, zeigten sich zufrieden. Letzterer registrierte vor allem den weniger pessimistischen Ton und die Tatsache, daß als Adressaten nicht nur die Ordensleute, sondern gerade die Gemeinden angesprochen werden. Es geht der Vorlage, die Weihbischof *Walter Kampe* ausführte, um die *ganze* Kirche, insofern sich die Orden auf das konzentrieren, was auch Wesenselement der Kirche sei, inneres Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe.
Diese exemplarische Funktion für die Verdeutlichung des Grundauftrags der Kirche betonten zwei Theologen, die mit Arbeiten zum Thema, was der Glaube, was das Christliche „eigentlich" sei, hervorgetreten sind. Prof. Kasper wies darauf hin, daß die Interpretation der Orden mit Hilfe des Begriffs „Zeichen" eine der fundamentalsten theologischen Kategorien ins Spiel bringe. Sie seien eine zeichenhafte Verdichtung und prophetische Verdeutlichung dessen, was Kirche ist. Prof. *Klaus Hemmerle* äußerte sich ähnlich, ergänzte aber seinen Beitrag durch den Hinweis, daß die Orden in ihrer „radikalen" Lebensform ganz besonders auf die Dringlichkeit der Gottesfrage hindeuten. Ob das verstanden wird, „ankommt", hänge, wie es ein weiterer Synodale formulierte, weithin davon ab, wie es die Orden verstünden, aus ihrem Image des „Exotischen" herauszukommen.
In diesem Zusammenhang müssen auch diejenigen *praktischen Empfehlungen der Vorlage* gesehen werden, die auf einen möglichst intensiven Kontakt der Orden zu den Gemeinden zielen (z. B. durch Mitarbeit von Ordensmitgliedern in den Gremien). Im Anschluß an die Debatte um die Arbeiterfrage sprachen sich zwei Synodalen für ein stärkeres Engagement der Orden in der Arbeitswelt aus. — Die Orden haben sich mit dieser Vorlage zweifellos einiges vorgenommen. Es dürfte für sie tröstlich sein, zu wissen, daß zumindest in den zentralen Fragen des „Grundauftrags", zuerst und zuletzt in der Gottesfrage, die ganze Kirche mitgefordert ist.

Ökumenevorlage: Nach dreimaliger Debatte verabschiedet

Wer meinte, nach einem „langen Marsch" der Kompromisse mit einer raschen und problemlosen Verabschiedung der zum drittenmal zur Beratung anstehenden Vorlage über *„Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit"* rechnen zu dürfen, hatte sich getäuscht. Die Spekulationen über ein mögliches Ende der Vollversammlung bereits nach dem Gottesdienst am Sonntagmorgen erwiesen sich als verfrüht, und als sich am Samstagabend abzeichnete, daß eine weitere Sitzung notwendig sein würde, sahen sich der Moderator, Kultusminister *Bernhard Vogel*, und Prof. *Bertsch* genötigt, die Synodalen um Solidarität, zu deutsch um ihr Erscheinen bei der abschließenden Sitzung, zu bitten.

Obwohl Sachkommission und Antragskommission (Vorsitzender Prof. *Karl Lehmann*), wie die Berichterstatter Prof. *Heinrich Fries* und *P. Gerhard Voß* belegten, ganze Arbeit geleistet und die meisten Anträge (die allerdings die Substanz der Vorlage nicht verändern wollten) eingegearbeitet bzw. modifiziert hatten, kam es noch zu langen und teilweise scharfen Debatten, ohne die es bei der Ökumene-Diskussion der Synode offensichtlich „nicht geht".
Der erste strittige Punkt war ein Antrag von Prof. *Erwin Iserloh*, der den Wunsch der Bischofskonferenz wiederaufnehmen wollte, bereits im ersten Abschnitt („Was im Wege steht: Hinderliche Faktoren") nicht nur von „theologischen Differenzen", sondern von trennenden Lehrunterschieden zu sprechen. Kardinal *Volk* sekundierte ihm: Die Sachkommission verwies darauf, daß das Anliegen in Punkt 3 der Vorlage („Einigung im Glauben: Der ökumenische Weg") aufgenommen werde. Der Antrag Iserloh verfehlte knapp die zur Zulassung erforderliche Zweidrittelmehrheit.
Das Sachproblem stellte sich aber um so schärfer bei der Diskussion zu Punkt 3. Dort hieß es unter 3.1 nur, daß sich bei aller Gemeinsamkeit im Glauben „jedoch oft ein unterschiedliches Verständnis der gemeinsamen Grundlagen" zeige und sich so die Frage stelle: „Was sind kirchentrennende Gegensätze und was ist legitime Vielfalt?" Die Sachkommission ergänzte auf nachdrücklichen Wunsch der Bischofskonferenz jetzt, daß der *vollen* Einheit noch „tiefgreifende Unterschiede in der Lehre über Christus, über das Werk der Erlösung, über das Geheimnis und den Dienst der Kirche und über die Stellung Mariens in der Heilsgeschichte" entgegenstünden. Mit Recht wurden Zweifel daran laut (Pfarrer *Edmund Erlemann*, Prof. *Karl Lehmann*, Bischof *Tenhumberg*), ob man von tiefgreifenden Unterschieden in der kirchlichen Bekenntnis-Christologie (im Unterschied zu theologischen Meinungsäußerungen) sprechen könne. Was den Textvorschlag aber tatsächlich zu Fall brachte, war, daß er nicht klipp und klar die ekklesiologischen Kontroverspunkte nannte. Nach der Unterbrechung der Sitzung am Samstagabend setzte sich am Sonntag früh schließlich eine von der Sachkommission selbst eingebrachte Neuformulierung durch, in der von „schwerwiegenden trennenden Unterschieden" die Rede ist und die dann ausdrücklich „die Kirche, ihre Sakramente, ihre Vollmacht und ihre Dienstämter" anführt.

Es scheint, als hätte sich an diesem Punkt gerächt, daß man sich seit der Januardiskussion von 1973 die inhaltlich-theologische Auseinandersetzung um die Fragen „Hierarchie der Wahrheiten" und „Einheit in der Vielfalt" gespart hat (vgl. HK, Januar 1974, 37). Man müßte doch zumindest *fragen,* ob nicht viele der im jetzigen Text genannten trennenden Unterschiede in den Bereich legitimer Pluriformität fallen können, ob es sich nicht um Inhalte handelt, die die jeweils andere Kirche *nicht* mit „absolutem Glaubensernst" als der Offenbarung widerstreitend ablehnen müßte. Ferner hätte der — gewiß nicht besonders glückliche — Hinweis der Sachkommission auf die Differenzen in der Christologie zur Frage motivieren können, was für heutiges Reden von Einheit und Vielfalt die Tatsache bedeutet, daß in wirklich fundamentalen Fragen, wie der Gotteslehre, der Christologie, der theologischen Anthropologie, in denen die Bekenntnisformulierungen „eins" sind, die „Trennungen" in der Interpretation dieser Inhalte oft quer zu den Konfessionsgrenzen verlaufen. Daß man diesen Fragen aus dem Weg ging und dafür der Sachkommission eine Aufzählung der traditionellen Streitfragen der Kontroverstheologie aufoktroyierte, dürfte für manche enttäuschend gewesen sein.

Andererseits wurde in der Frage der konfessionsverschiedenen Ehe ein deutliches Zeichen gesetzt, dessen ökumenische Signalwirkung nicht unter- (freilich auch nicht über-)schätzt werden sollte. War bei der letzten Auseinandersetzung um dieses Thema auf der vierten Vollversammlung die Bischofskonferenz noch geschlossen gegen ein Votum für die *Abschaffung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit* aufgetreten (vgl. HK, Januar 1974, 36), so räumte diesmal — unter viel Beifall — der Relator der Bischöfe, Erzbischof *Degenhardt,* ein, daß die Gründe für und gegen eine Abschaffung von den Bischöfen unterschiedlich gewertet würden und daß folglich eine einheitliche Stellungnahme nicht möglich sei. Die Situation der Bischofskonferenz wurde dadurch erleichtert, daß nicht sie, sondern der Papst (ein Antrag von Pfr. *Ernst Schmitt* gegen die Verwendung des Begriffs Hl. Stuhl wurde angenommen) Empfänger des von der Vollversammlung bei relativ zahlreichen Gegenstimmen mit Zweidrittelmehrheit gutgeheißenen Votums sein wird. Der Bischofskonferenz wird so die Möglichkeit gegeben, Gründe und Gegengründe in Rom vorzutragen. Als *Gegen*gründe nannte Erzbischof Degenhardt unter anderem die Gefahr des „Indifferentismus" und die Möglichkeit, daß pastorale Bemühungen das nicht „aufholen" könnten, was durch den Wegfall der Signalwirkung des Verbotes verlorengeht. *Für* die Abschaffung des Ehehindernisses spreche die bestehende großzügige Dispenspraxis und die Tatsache, daß dadurch der Unterschied zwischen der Ehe mit einem Ungetauften und der mit einem konfessionsverschiedenen Partner deutlicher wird. Die kanonische Formpflicht bleibt im übrigen bestehen. Sicher wird es als ökumenisches „Zeichen" wirken, daß die katholische Kirche Deutschlands in Sachen Mischehe, ohne die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten zu leugnen, einen (ohnehin unwirksamen) „Rechtsschutz" aufgeben will und sich statt dessen mit den anderen christlichen Kirchen um pastorale Hilfen bemüht.

In der Schlußabstimmung erhielt die lange umstrittene Vorlage 212 Stimmen, bei nur 14 Nein-Stimmen und 6 Enthaltungen. Man war sich einig, einen soliden Konsens für die ökumenische Arbeit gefunden zu haben, den es freilich erst zu realisieren gilt. Prof. *Fries* schloß seine letzte Intervention als Berichterstatter mit einem bekannten Stichwort des Katholikentags von Mönchengladbach: „Ziehen wir uns nicht zurück, brechen wir auf!"

Bücher

FRITZ BURI/JAN M. LOCHMAN/HEINRICH OTT: **Dogmatik im Dialog. Band 2** (Theologie — Offenbarung — Gotteserkenntnis). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1974. 226 S., Lw. 48.— DM.

Gespannt erwartete man die Fortsetzung des ersten Bandes über „Die Kirche und die Letzten Dinge" (vgl. HK, August 1973, 434). Aber der neue Versuch, die gemeinsamen Vorlesungen der drei Systematiker an der Universität Basel im SS 1973 als Beispiel theologischer Arbeit zu veröffentlichen, ist eher enttäuschend. Die unterschiedlichen Ausgangspunkte der drei Theologen werden im Vorwort ausgewiesen, es wird auch der dritte und abschließende Band über die Schöpfungs- und Erlösungslehre angekündigt. Warum wurde das Thema nicht dort begonnen, wo § 7 „Theologie und Verkündigung", § 8 „Theologie und Kirche" und vor allem § 12 „Die Auslegung der Bibel als Fundament der Theologie" mit § 13 „Die Überlieferungsgeschichte der Bibel" hinführen? So erscheint die richtig formulierte These „Theologie ist die wissenschaftliche Funktion der Kirche" (S. 97) letztlich verfehlt. Der Einsatz erfolgt zu protestantisch gleichsam im luftleeren Raum bei: „Theologie als ‚Rede von Gott'" (§ 1), „Der theologische Begriff der Wahrheit" (§ 2), „Der Begriff der Offenbarung Gottes" (§ 3) mit weiteren erkenntnistheoretischen Problemen. Mit unterschied-

licher Energie wird schließlich die Verwurzelung der Fragen in der Existenz der Kirche angesteuert. Obwohl diese stets „kritisch" und protestantisch beleuchtet wird, kommt auch das *Zweite Vatikanum* mit der Kirchen- und der Offenbarungskonstitution ins Gespräch (S. 94, 151 f. und 156). Man stellt vor allem fest, die katholische Theologie nähere sich protestantischen Positionen. Unwillkürlich erhebt sich die Frage: wie kann im ökumenischen Zeitalter und bei der Nähe von Genf ein Versuch, Dogmatik im Dialog zu treiben — an sich wertvoll und zukunftsträchtig —, ohne einen katholischen und einen orthodoxen Teilnehmer sinnvoll durchgeführt werden, will man nicht im protestantischen (und ziemlich privaten) Getto verbleiben? Ist das noch „zeitgemäß"? Die Dialoge in den bilateralen Konsensusgesprächen der Kirchen mit dem Einheitssekretariat sind reicher und fruchtbarer.

PETER J. ETGES, **Kritik der analytischen Theologie.** Die Sprache als Problem der Theologie und einige neue Interpretationen der religiösen Sprache. Vorwort von Hans Albert. Hoffmann und Campe-Verlag, Hamburg 1973. 117 S., 8.80 DM.

Die These von Peter Etges faßt Hans Albert in seinem Vorwort dahingehend zusammen, daß wenigstens bislang auch jene Theologie, die sich mit analytischer Philosophie befaßt, aus apologetischen Gründen vorgängige Entscheidungen in die Sprachanalyse einträgt und diese damit korrumpiert; nicht primär um Erkenntniskritik geht es den Theologen, die sich mit Sprachanalyse auseinandersetzen, sondern um Rettung der Tradition. Zur Erhärtung dieser These erörtert Etges die Sprache als Problem der Theologie sowie generell das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Dabei nimmt er einen Dualismus von Glauben und Wissen an, der den Glauben vernünftiger Kritik enthoben und somit dogmatisch bzw. irrational sein läßt. Begründet wird diese Annahme mit der theologischen Anerkennung einer „außerordentlichen Erkenntnisquelle", nämlich der Offenbarung, sowie der Unerkennbarkeit Gottes, von dem daher sprechen zu wollen und den erkennen zu wollen ein Widerspruch in sich ist. Von dieser Annahme her stellt Etges die analytische Philosophie vor; an den Positionen von A. J. Ayer und Ludwig Wittgenstein weist er nach, daß die Theologie nicht zur Erkenntnis beiträgt. Dieses Ergebnis bestätigt Etges dann in einer Auseinandersetzung mit Theologen, die ihrerseits sich auf analytische Philosophie einlassen; ob diese Theologen nun eine kognitive, d. h. zu Erkenntnis führende Deutung religiöser Aussagen (z. B. I. T. Ramsay) oder eine nichtkognitive, nämlich bestimmte Handlungsmuster zum Ausdruck bringende Deutung religiöser Aussagen annehmen (z. B. R. M. Hare, P. M. van Buren), beide Male entzögen sie letztlich die religiösen Aussagen einer kritischen Nachprüfung, indem sie sie schließlich auf vorgängigen Entscheidungen begründet sein lassen. Die entscheidende Frage ist bei Etges also die nach dem Verhältnis von Vernunft und Entscheidung. Daß diese beiden sich wechselseitig ausschließen, kann nicht schlicht vorausgesetzt, sondern muß eingehend nachgewiesen werden. Nicht vergessen werden darf, daß schon für Hans Albert selbst auch der Kritische Rationalismus eine Entscheidung impliziert und konsequenterweise von Etges somit dogmatistisch und irrational genannt werden müßte. Hinzu kommt das von Etges leider nicht näher ausgeführte, sondern nur in einem Zitat genannte Problem, daß nämlich „linguistische Philosophie den Positivismus absolut erfordert und voraussetzt, denn ohne ihn als stillschweigende Voraussetzung ist es unmöglich, irgendeine metaphysische Interpretation ... auszuschließen" (79 f.). Bei Etges wird nicht reflektiert und daher nicht ausgeschlossen, daß auch seine sich auf die Sprachanalyse (als Methode!?) berufende Kritik speziell an der Theologie nicht von der Sprachanalyse, sondern von einem mit ihr verbundenen Positivismus getragen wird. So ist anzunehmen, daß auch bei Etges ein solches Junktim von Sprachanalyse und Positivismus vorliegt, dessen Stringenz und Legitimität freilich unreflektiert und unbewiesen bleibt, sofern es sich hier überhaupt um etwas handelt, das rational beweisbar ist, und nicht vielmehr um eine Option. Und so ist zu fragen, inwiefern nicht die mit dem Positivismus verbundene Sprachanalyse ebenso verfährt wie die von ihr kritisierte Theologie, selbst wenn sie sich auf Sprachanalyse beruft, daß es sich nämlich beide Male, bei Gegnern wie Verfechtern der Theologie, nicht „um ein Ergebnis der Sprachanalyse, als vielmehr um eine Konsequenz aus bestimmten Prämissen" handelt (82). Versuche wie die von Etges, die Theologie unter Verwendung von Sprachanalyse ad absurdum zu führen, dürften die Sprachanalyse ihrerseits nicht rein methodisch, sondern im Rahmen einer bestimmten Entscheidung verwenden. Insofern werden sie durch ihre Theologiekritik ebenso in Frage gestellt, wie die Theologie sich durch sie in Frage stellen lassen muß. Die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Entscheidung bedarf jedenfalls intensiver weiterer Klärung. Dazu geben die Ausführungen von Etges Anlaß, sowenig sie in sich selbst schon durchschlagend sind.

Offenbarung — geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien, herausgegeben von Gerhard Oberhammer. Gerold & Co., Wien 1974. 237 Seiten.

Vom 22. bis 26. Februar 1973 fand unter der Leitung des Ordinarius G. Oberhammer im Wiener Indologischen Institut ein Symposium statt, das sich die Aufgabe gestellt hatte, das Offenbarungsverständnis christlicher und hinduistischer Theologie neu zu überdenken. Es dürfte das erste Mal gewesen sein, daß die Theologie von seiten der Indologie mit der vollen Differenziertheit hinduistischer Offenbarungsspekulation konfrontiert wurde und das Problem der Offenbarung in seiner über das Christentum hinausreichenden Dimension historisch konkret sichtbar wurde. Nach der Einleitung Oberhammers über das Selbstverständnis des Hinduismus als Religion wird in den übrigen indologischen Beiträgen der Versuch unternommen, jeweils eine der grundlegenden Auffassungen von Offenbarungsautorität zu erarbeiten. Zur Konfrontation mit dem christlichen Offenbarungsverständnis liefern führende Theologen wertvolle Denkanstöße: *Norbert Lohfink, P. Knauer* und *N. Kehl* gehen dabei vom Alten bzw. Neuen Testament aus, während *Karl Rahner* die Präsenz Christi in den nichtchristlichen Religionen aufspürt und *Pieter Schoonenberg* den Versuch einer christlich theologischen Sicht des Hinduismus unternimmt. Es ist besonders zu begrüßen, daß sich unter den hier vertretenen Theologen ein Konsens in der näheren Interpretation der „außerordentlich zurückhaltenden" (K. Rahner) Konzilstexte (Vatikanum II) über die nichtchristlichen Religionen anbahnt, indem diese in der Gnadenvermittlung eine Rolle spielen, d. h. dazu beitragen, daß Christus durch seinen Geist auch in ihnen zu seiner Wahrheit und Erfüllung gelangt. Denn die „Heilbringergestalten der Religionsgeschichte können durchaus als Anzeichen dafür betrachtet werden, daß der von der Gnade immer und überall bewegte Mensch antizipierend nach jenem Ereignis ausschaut, in dem seine absolute Hoffnung geschichtlich irrever-

sibel wird und als solche zur Erscheinung kommt" (K. Rahner). Daher verdient dieser Band die Beachtung besonders auch der Theologen, weil er zu einer Begegnung dieser Religionen mit dem Christentum vorbereitet.

ERWIN BISCHOFBERGER, u. a., **Experiment einer Wohlfahrtsgesellschaft.** Das Modell Schweden (Topos-Taschenbücher 32), Mainz (Grünewald) 1974. 6.80 DM.

Blickte der deutsche Bundesbürger in den 60er Jahren bisweilen voller Bewunderung und Neid nach Schweden, so hat sich in den letzten Jahren zunehmend Skepsis und Zurückhaltung diesem nordischen Paradies des Fortschritts gegenüber ausgebreitet. Allzu deutlich waren ihm inzwischen auch die Schattenseiten der schwedischen Wohlfahrtsgesellschaft erkennbar geworden. Das „Experiment einer Wohlfahrtsgesellschaft", beschrieben und analysiert von sechs seit vielen Jahren in Schweden tätigen Jesuiten, bestätigt im Ganzen diesen Eindruck. Sie nehmen mit einer „grundsätzlichen Sympathie" für das Land und seine Leute, sich aber doch auch zu einem — wenn nötig — sehr kritischen Urteil frei fühlend, zentrale Bereiche der geistigen und gesellschaftlichen Entwicklung unter die Lupe: das durch einen „positivistischen Atheismus" gekennzeichnete geistige Klima, die auf mehr soziale Gerechtigkeit zielenden gesellschaftspolitischen Bemühungen der schwedischen Sozialdemokratie, das kulturelle Leben, die Familienpolitik und schließlich die Bildungspolitik für die Bereiche der Schule und der Universität. Schweden war seit langer Zeit ohne Krieg und konnte deshalb frühzeitiger und ungestörter als die meisten anderen Länder auf den genannten Gebieten Entwicklungen einleiten, deren gemeinsamer Nenner stets — sehr abgekürzt gesprochen — die soziale Gerechtigkeit, also die „Chancengleichheit für alle" ist. Dabei gingen die Schweden ganz pragmatisch und aller Ideologie abhold vor. Das Erbe der Aufklärung: die Skepsis der autonomen menschlichen Vernunft allem in der Erfahrung nicht Ausweisbaren gegenüber, ist in dieser Einstellung wirksam. Die eher pragmatisch-positivistische Haltung hat freilich auch eine negative Seite: das lebendige Verhältnis zu geistigen und religiösen Werten ist selten geworden. Ein Gefühl innerer Leere scheint sich denn auch bei vielen auszubreiten. Die vielfachen sozialen Reformen verschlingen erhebliche Summen Geldes, die ihrerseits nur in einem zentral geplanten und gesteuerten Gesellschaftssystem aufgebracht werden können. Die zentrale Lenkung eines großen Teils der sozialen Entwicklungen ist aber inzwischen so übermächtig geworden, daß die Initiativen der einzelnen und der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen darunter zu ersticken drohen. Das aber bedeutet eine faktische Aushöhlung des Prinzips, dessen Realisierung das Ziel der Reformarbeit gewesen war: der zunehmenden Demokratisierung der verschiedenen Lebensbereiche. In der Bundesrepublik Deutschland vollziehen sich heute Entwicklungen, die den in Schweden bereits seit längerer Zeit eingeleiteten Prozessen nicht unähnlich sind. In der zeitlichen Verzögerung liegt für uns freilich auch eine Chance: mögliche unerwünschte Nebenwirkungen können nicht mehr völlig überraschend auftauchen. Davon kann das vorliegende, mit einer Fülle von Informationen und Reflexionen aufwartende Buch ein deutliches Bewußtsein vermitteln.

Kurzinformationen

„FDP — Alternative oder Ausweichpartei?" fragte die Katholische Akademie in Bayern bei der letzten ihrer drei Tagungen zu den Grundorientierungen und Zielen der Bundestagsparteien. Im Mai 1973 hatte *Herbert Wehner* für die SPD der Weltanschauungspartei eine klare Absage erteilt. Im Dezember 1973 formulierte CDU-Generalsekretär Professor *Kurt Biedenkopf* eine für die Partei programmatische freiheitliche Alternative zum Sozialismus. Bei der FDP-Tagung der Akademie am 30. November und 1. Dezember in München umschrieb FDP-Generalsekretär *Martin Bangemann* den Liberalismus als eine „werthafte, normative, ideologische Position", lehnte eine „pragmatische Problemlösungshaltung" ab und artikulierte das Mißtrauen der Liberalen gegen „Sachzwänge". Bangemann stellte in seinem Referat, das wegen der Absage Bundesminister *Maihofers* auch den theoretischen Rahmen der FDP abstecken sollte, vier Grundwerte des Liberalismus vor: Individualität, Freiheit, Toleranz, Humanität. Nach der praktischen Umsetzung dieser Werte befragt und von der Meinungsforscherin Prof. *Elisabeth Noelle-Neumann* mit der demoskopischen Feststellung konfrontiert, die FDP sei eine Partei ohne Profil, kündigte Bangemann ein ordnungspolitisches Monopol-Papier, ein an die Adresse der Gewerkschaften gerichtetes Verbands-Papier und ein Bürokratie-Papier der FDP an. Zum umstrittenen Kirchen-Papier meinte der Generalsekretär, damit habe die FDP Ansätze der innerkirchlichen Diskussion aufgenommen. Grundidee dieses Papiers sei es, den Staat von Einwirkungsmöglichkeiten auf die Kirche und von Dienstleistungen für die Kirche zu befreien. Der Freiburger Kirchenrechtler und Rechtsphilosoph Prof. *Alexander Hollerbach* bemerkte dazu kritisch, es könne jemand lauthals die „Religionsfreiheit" im Munde führen, aber in Wirklichkeit Freiheit oder Befreiung von der Religion meinen. Hollerbach hielt der FDP vor, sie leide an einem „Übermut der Vernunft" und versperre das Tor zum Transzendenzbezug. Dem Pochen auf die Vernunft sitze aber — nach einem Wort Ludwig Raisers — immer schon die Intoleranz im Nacken. Der Publizist *Günther Gillessen* („Frankfurter Allgemeine") warf in der Diskussion ein, die FDP verstoße mit der von ihr mitgetragenen hessischen Schulpolitik diametral gegen alle vier von Bangemann vorgetragenen Grundwerte. Während der Düsseldorfer Historiker Prof. *Wolfgang Mommsen* die Ansicht vertrat, die großen liberalen Ideale seien längst verwirklicht oder aber Gemeingut aller politischen Parteien geworden, meinte der Münchner Politologe Prof. *Kurt Sontheimer*, es ginge nur dann ohne den politischen Liberalismus als Organisation, wenn die großen Parteien eine genügend große Dosis liberaler Grundwerte verbürgen könnten. Eine eigenständige

liberale Partei sei deshalb ein besserer Garant für das Minimum an liberaler Grundausstattung in einer sozialstaatlichen Demokratie.

Auf **einige offene Fragen der Reformpläne des Ehe- und Familienrechts** verwies der Arbeitskreis für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in einer in Bonn abgegebenen Erklärung (vgl. KNA-Dokumentation, 16. 11. 74). Ausgangspunkt dafür war die Feststellung, daß die Neuordnung des Ehe- und Familienrechts noch in dieser Legislaturperiode abgeschlossen werden soll, die Diskussion der damit zusammenhängenden Probleme in der Öffentlichkeit bisher jedoch nicht die Aufmerksamkeit gefunden hat, „die ihr angesichts ihrer gesellschaftlichen Bedeutung zu wünschen wäre". Notwendig erscheint den Autoren diese neuerliche Stellungnahme auch deshalb, weil viele der in früheren Thesen und Erklärungen des Arbeitskreises für Eherecht (vgl. HK, Februar 1971, 63; Oktober 1973, 539) genannten Prinzipien und Vorstellungen in dem jetzt vorliegenden Reformentwurf berücksichtigt sind. Besonders das „radikale Zerrüttungsprinzip" genügt nach Ansicht des Arbeitskreises „weder den Forderungen der Gerechtigkeit noch dem Grundsatz der Gleichbehandlung von Mann und Frau im Rechtsleben, noch fördert es Ehe und Familie als Stätte des Friedens und der freien Entfaltung in ausreichendem Maße". Im einzelnen wendet sich die Stellungnahme gegen die gerade die Frau treffenden verringerten Scheidungsvoraussetzungen. Trotz eventueller Verbesserungen im Unterhaltsrecht bleibe das Handicap, daß die Frau in ihrer wirtschaftlichen Stellung in stärkerem Maße als der Mann von Kündigungen und Arbeitseinschränkungen betroffen ist. In dem Dokument heißt es ferner, es sei unverständlich, daß die Berücksichtigung wirtschaftlicher Umstände bei der Frage, ob eine Ehe gegen den Willen des anderen Partners geschieden werden darf, künftig ausgeschlossen sein soll. Ein solches Scheidungsrecht verstoße gegen fundamentale Gerechtigkeitserwartungen und bringe sich um einen wesentlichen Teil der Glaubwürdigkeit. Es wird festgestellt, daß diese offensichtlichen Mängel bisher nicht beseitigt worden sind, ja daß im Gegenteil neue hinzugekommen seien, z. B. durch eine weitere Beschneidung der bisher vorgesehenen, auf außerwirtschaftliche Umstände beschränkten Härteklausel. Nach Meinung des Arbeitskreises würde dies bedeuten, daß der Richter „die Scheidung weitgehend automatisch aussprechen müßte". Besonders empfindliche Lücken werden hinsichtlich der Berücksichtigung des Wohls der durch die Scheidung betroffenen Kinder gesehen. Des weiteren übt das Dokument Kritik daran, daß nicht durch entsprechende Bestimmungen die Arbeit der Eheberatungsstellen im Rahmen des Scheidungsverfahrens auf freiwilliger Basis stärker gefördert wird. Auch die Weigerung, vorschnelle Scheidungen durch die Einführung einer allgemeinen Sperr- oder Wartefrist verhindern zu helfen, wird bedauert. Mit Entschiedenheit werden die Vorstellungen zurückgewiesen, nach denen nach einer bestimmten Trennungsfrist der die Scheidung ablehnende Partner „mit allen seinen Einwendungen gegen die Scheidung ohne Rücksicht auf ihre innere Berechtigung ausgeschlossen werden soll". Nicht zu überhören ist die Warnung davor, „auch in diesem Rechtsbereich an eine Grenze zu gehen, die eine Überprüfung der Verfassungsmäßigkeit provozieren könnte".

Auch **die evangelischen Kirchen in der Tschechoslowakei** stehen unter starkem Druck des kommunistischen Regimes. Ähnlich wie im Falle von zahlreichen katholischen Geistlichen, wurde auch evangelischen Priestern unter verschiedenen Begründungen die Erlaubnis des Staates zur Ausübung ihres priesterlichen Berufes entzogen. Typisch ist der Fall des evangelischen Pfarrers *Jan Trojan* aus Neratovice (Mittelböhmen). Trojan hielt die Grabrede bei dem Begräbnis des Hochschülers Jan Palach, der sich im Januar 1969 aus Protest gegen die Okkupation der ČSSR selbst verbrannte. Der Geistliche wurde vom tschechoslowakischen Staatssicherheitsdienst verhaftet und sollte zum Geständnis gezwungen werden, daß er Jan Palach zu seiner Tat anstiftete. Als Trojan diese Beschuldigung mit dem Hinweis, daß dies in krassem Widerspruch zu seiner seelsorgerischen Tätigkeit und der Lehre der Kirche stehen würde, entschieden ablehnte, wurde er zwar aus der Haft entlassen, gleichzeitig wurde ihm aber auch bekanntgegeben, daß er nicht mehr als Geistlicher tätig sein dürfe. Jetzt arbeitet er als Bauarbeiter. Zu den Geistlichen, die ihren Beruf nicht mehr ausüben dürfen, gehören u. a. *Alfréd Kocáb* aus Jungbunzlau, *Miroslav Rodr* aus Rokycany, *Vladimír Sláma* aus Leitmeritz, *Miloš Rajchrt* aus Böhmisch Leipa und *Petr Čapek aus Merklín* bei Pilsen. Pfarrer Čapek wurde beschuldigt, unter der Jugend aktiv zu wirken. Die Redaktion des Monatsblattes „Český Bratr" mußte 20 000 Kronen Strafe zahlen, da sie in einem Beitrag über amerikanische Astronauten erwähnte, daß diese alle an Gott glauben. Dies — so das Prager Staatliche Kirchensekretariat — könne nur so gewertet werden, daß die Redaktion die Behauptung der sowjetischen Kosmonauten, die bei ihren Raumflügen Gott nicht „begegneten", widersprechen wolle. Damit zweifle sie an dem sowjetischen wissenschaftlichen Fortschritt und dies widerspreche dem tschechoslowakischen Pressegesetz. Aus der Comenius-Fakultät wurden vier Theologiestudenten entlassen, da sie angeblich nicht die Voraussetzungen besitzen, als Geistliche in einem sozialistischen Staat tätig zu sein.

Die **Herbstvollversammlung der Nationalen Bischofskonferenz der USA** vom 18. bis 22. November in Washington hatte ein Mammutprogramm zu bewältigen. Erstmals ging dem Treffen eine eintägige Gebets- und Meditationsvorbereitung unter dem Motto „Erneuerung des Glaubens" voraus. Die wichtigsten Tagesordnungspunkte, die teilweise erst nach langen Diskusssionen verabschiedet werden konnten, betrafen eine Stellungnahme zur Todesstrafe, eine Pastoralerklärung zum Hunger in der Welt, die Neugründung verschiedener Komitees, Neuwahlen für einige Führungspositionen und Empfehlungen für ein nationales Medienkonzept der Kirche (vgl. NCNS, 18. bis 22. 11. 74). Sowohl die Vorlage über die Todesstrafe als auch eine Ausarbeitung über den Hunger wurden von der Mehrheit der Bischöfe nach stundenlangen Disputen abgelehnt. Einmal lautete das Argument, es genüge, wenn die Bischofskonferenz die knappe Erklärung abgebe, sie wende sich eindeutig gegen die Wiedereinführung der Todesstrafe, wie dies neuerdings vielfach wieder gefordert wird. Ursprünglich war eine ausführliche Erklärung mit detaillierter Begründung gedacht. Doch zeigte sich bei der Diskussion dieser Positionen, daß die Einigkeit keineswegs in allen Punkten bestand, und zwar hinsichtlich der theologischen Begründung. Während man hier also auf eine Kurzformel auswich, wurde die Erklärung zum Hunger gerade deswegen abgelehnt, weil sie zu kurz und unverbindlich war. Eine kleine Gruppe wurde während der Konferenz beauftragt, unverzüglich eine Pastoralempfehlung zu erarbeiten, die über das rein Deklamatorische hinausgehe. Dieses Dokument enthält nun genaue Vorschläge für kirchliche Aufklärungsarbeit, für Erziehungsmöglichkeiten bei der Umstellung der Essensgewohnheiten und für mindestens zwei freiwillige Fasttage zugunsten der Hungernden. Dieser Zug von

der Theorie zur Praxis zeigte sich im übrigen auch darin, daß 28 von 90 von einer privaten Initiativgruppe angeschriebenen Bischöfen das teure Hotelzimmer mit einer privat vermittelten Unterkunft vertauschten (NCNS, 22. 11. 74). Eine bereits mehrfach überarbeitete Stellungnahme zur katholischen Pfingstbewegung fiel durchweg positiv aus, zeigt aber auch einige Gefahren auf. Schwerpunkte auch der kommenden Arbeit sind nach wie vor eine „positive Opposition" gegen die Urteile des Obersten Gerichts der USA bezüglich der Abtreibung und der Finanzierung privater katholischer Schulen. Zum neuen Präsidenten der Nationalen Bischofskonferenz und der Katholischen Konferenz der USA wurde im zweiten Wahlgang Erzbischof *Joseph L. Bernardin* von Cincinatti gewählt, der vor seiner Ernennung zum Erzbischof von 1968 bis 1972 Generalsekretär beider Institutionen war. Er löst Kardinal *John Krol* von Philadelphia ab.

Über die **Wiedereinführung grausamer Riten und eine damit verbundene Christenverfolgung in der zentralafrikanischen Republik Tschad** berichteten katholische Missionare in Kanada. Aus Flüchtlingsberichten und Schilderungen von Diplomaten und Besuchern sowie der Darstellung der Situation durch den Präsidenten des Tschad, *Ngarta Tombalbaye*, läßt sich bisher allerdings nur ein unvollständiges und oft sehr widersprüchliches Bild gewinnen. Es ist die Rede von rund 120 schwarzen Geistlichen, in der Mehrzahl Baptisten und christliche Laien, die bisher auf oft bestialische Weise umgebracht worden seien. Der Grund dafür dürfte ihr Widerstand gegen die im vorigen Jahr wieder eingeführten „Initiations-Bräuche", einer Art heidnischer Mannbarkeitsrituale sein, zu denen laut „Time" (18. 11. 74) Auspeitschungen, das Anbringen von Gesichtsnarben, lebend „Begrabenwerden", die Einnahme von Rauschgiften und Härteprüfungen, wie nackt durch Termitenhügel kriechen, gehören. Dieses „Yondo" genannte Ritual, das der heutige 56jährige Präsident als Jugendlicher ebenfalls durchstehen mußte, gehört zu der im August vorigen Jahres befohlenen „Kulturrevolution", die die eigene Tradition beleben und alles Fremde abschaffen soll. Erste Maßnahmen betrafen die Abschaffung geographischer Bezeichnungen europäischen Ursprungs und das Verbot christlicher Taufnamen. Zwar war von Anfang an auch die „Initiation" programmatisch einbezogen worden (DIA, 30. 8. 73), doch erst um die Jahreswende kam es zur Durchführung größerer Kampagnen unter den führenden Beamten und Jugendlichen, die zu diesem Zwecke zwei Monate in abgelegenen Lagern zusammengefaßt wurden. Erst als viele von ihnen nicht mehr zurückkehrten, weil sie die Strapazen nicht überstanden, kam es zur Unruhe. Besonders von seiten der protestantischen Kirchen (von den rund 4 Millionen Einwohnern sind 52 % Moslems und nur 5 % Christen, davon die Mehrheit Protestanten) widersetzte man sich dem Zwang, an dem Ritual teilzunehmen, u. a. mit dem Hinweis, Yondo sei ein Rückfall in heidnische Bräuche und deshalb z. B. nicht mit der Konfirmation vereinbar. Mitte Dezember 1973 mußten amerikanische Baptistenmissionare und ihre Familien, insgesamt 23 Personen, den Tschad verlassen, weil sie sich gegen die „Initiation" ausgesprochen hatten (NCNS, 13. 12. 73). Die sich weigernden einheimischen Christen dagegen haben teilweise ihren Widerstand mit dem Leben bezahlen müssen. Insofern kann man indirekt von einer Christenverfolgung sprechen. Von katholischer Seite ist bisher nicht Stellung bezogen worden. Deshalb scheinen die Katholiken — sofern sie sich der Mannbarkeitsprüfung nicht entziehen — auch weniger betroffen zu sein. In einem Interview mit „Le Monde" (22. 11. 74) erklärte Präsident Tombalbaye, diese Wiederbelebung der Tradition der Vorväter habe nichts mit einer Kampfansage gegen die Religionen zu tun, er strebe vielmehr eine Symbiose von beiden an. Dagegen gab er später vor Journalisten in Paris zu, daß ein junger Bewohner des Tschad, der sich nicht den „traditionellen Initiationsriten" unterwerfe, für ihn „kein vollwertiger Mensch" sei. Die oft grausamen Riten dienen nach den Worten des Präsidenten dazu, die Jugendlichen in einem „Geist der Härte und Disziplin" zu erziehen.

Eine äußerst pessimistische Prognose für die politische Entwicklung Rhodesiens stellte der Bischof der ostrhodesischen Diözese Umtali, *Donal Lamont*, auf einer Pressekonferenz in Bonn Anfang November. Bischof Lamont, der zugleich Vorsitzender der rhodesischen „Justitia-et-pax"-Kommission ist, forderte eine umgehende und grundlegende Änderung der Politik des Landes. Anderenfalls könne es zu einem großen Blutvergießen kommen. Dies könne im Grund nur noch verhindert werden, wenn die Regierung *Ian Smith* sehr bald mit der 95 % der Gesamtbevölkerung ausmachenden farbigen Bevölkerung des Landes sich auf eine Lösung einige. Gerade wegen der durch von Angst bestimmten Abwanderung der weißen Rhodesier und der „lächerlich geringen" Zahl der militärischen Streitkräfte, die zu 95 % aus Nichtweißen bestehen, kann nach Meinung des Bischofs bei wachsendem Druck von außen die jetzige Ordnung ebenso zusammenbrechen wie bei einem Generalstreik von nur einer Woche Dauer. Verschärft habe sich die Situation seit dem Rückzug der Portugiesen aus Moçambique. Lamont hält es für möglich, daß es besonders unter der farbigen Bevölkerung zu Gewaltakten kommen könne, weil die „bedrückende Hoffnungslosigkeit" angesichts der kompromißlosen Haltung Ian Smiths kaum einen anderen Ausweg offenläßt. Hier sei die Kirche gefordert, alles in ihren Kräften Stehende zu tun, um den Gewaltausbruch zu verhindern. Allerdings ist nach Meinung des aus Nordirland stammenden Bischofs eine friedliche Lösung nur dann möglich, wenn die 5 % Weißen endlich einsehen, daß sie nicht für immer das Schicksal der 95 % Schwarzen Rhodesiens bestimmen können. Als einzige Lösung und mögliche Alternative zu den gewaltsamen Änderungsversuchen sieht der Bischof eine Verhandlungslösung, an der alle politischen Gruppierungen gleichberechtigt mitwirken. Er könnte sich eine Art „verfassunggebende Versammlung" vorstellen, in der die ethnischen und politischen Gruppierungen eine Übergangsregelung vereinbaren. Dabei könne wegen der mangelhaften Vorbereitung der schwarzen Bevölkerung für eine sofortige Übernahme der Regierungsverantwortung zunächst auf das Prinzip „Ein Mann — eine Stimme" ebenso verzichtet werden wie auf eine Sitzverteilung im Parlament entsprechend der ethnischen Gliederung. Als Übergang reichte vielleicht eine gleichstarke Parlamentsvertretung von Schwarzen und Weißen aus. Zusammen mit einer gerechteren Landverteilung könne seiner Auffassung nach ein wichtiger Neuanfang gesetzt werden. Die militant-nationalistischen schwarzen Bewegungen ZANU und ZAPU müßten aber unbedingt hinzugezogen werden, da sie einen erheblichen Teil der Bevölkerung vertreten. Eine Lösung ohne Berücksichtigung dieser Gruppen sei unrealistisch. Gegen den Vorwurf der Mißachtung der Rechte der weißen Rhodesier verwahrte sich Bischof Lamont u. a. mit dem Hinweis, so wie die Kirche heute in Rhodesien Anwalt der unterdrückten Schwarzen sei, werde sie morgen Anwalt der weißen Minderheit sein müssen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BLEISTEIN, ROMAN SJ. **Sakramentale Eingliederung in die Kirche.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 99 Heft 11 (November 1974) S. 761—770.

Diese „Bemerkungen zur Synodalvorlage ‚Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral'" bzw. zu ihrer Gestalt vor der zweiten Lesung (vgl. ds. Heft, S. 444) gehen aus von dem Wandel des Sakramentsverständnisses in den letzten zwanzig Jahren. Dieser führte zu einem ausbalancierten Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, ferner zur „anthropologischen Realisation" der Sakramente. Sie sollen nicht aus dem Leben herausfallen, sondern eine in der Sichtbarkeit menschlicher Existenz liegende Grenzsituation mit Sinn erfüllen und Entscheidung bewirken anstelle der Überbetonung des *opus operatum*. Allerdings wird die Alternative Volkskirche oder Gemeindekirche als Scheinalternative bezeichnet. Am Text der Synodenvorlage wird beanstandet, daß die anthropologische Realisation verlorengegangen und auch die Mahlgemeinschaft bei der Eucharistie zu kurz gekommen sei. Die Theologie des Mottos werde nicht durchgehalten, und damit werde die Chance eines lebendigen Vollzugs vertan. Wenn stärker als in der bisherigen Verkündigung üblich Taufe, Eucharistie und Firmung als Sakramente der Eingliederung in die Kirche betont werden und das Mißverständnis eines individuellen Gnadenmittels abgewehrt wird, kann das im Endergebnis lebendigen Gemeinden nur nützen, aber die Synode wird mit der Vorlage nicht in die Zukunft führen.

BLASER, KLAUSPETER. **Aktuelle Probleme der Theologie in Afrika.** In: Evangelische Theologie Jhg. 34 Heft 5 (September/Oktober 1974) S. 479—495.

In einem Heft über „Chancen der Mission", darunter auch *Anna M. Aagaard* „Missio Dei in katholischer Sicht. Missionstheologische Tendenzen" (S. 420—433), hilft dieser Beitrag zum Verstehen mancher Vorstöße afrikanischer Bischöfe auf der römischen Bischofssynode. Aus der reichhaltigen (in den Fußnoten vermerkten) Literatur zur Frage einer *theologia africana* auch katholischer Autoren werden die Grundzüge des andersartigen Denkens der Afrikaner erläutert, die ihnen die abendländische diskursive Theologie unzugänglich macht. „In Afrika ist Gott nicht tot!" Er ist überall präsent, er fordert immer Gemeinschaft. Der Tod ist nur ein Übergang aus der Welt. Hier wird eine afrikanische Pneumatologie besonders wichtig, weil sie klären muß, daß der Mensch nach dem Tode kein Schattenwesen ist, ja daß der Geist Gottes auf den Leib, die Welt, zielt. Entscheidend seien die für Afrikaner besonders geeigneten christologischen Aussagen, z. B. „der Überwinder". Die Ekklesiologie müsse von dem Familienklan her neugedacht werden. Vor allem müsse sich die europäische und amerikanische Theologie damit abfinden, daß sie aufhört universal zu sein. Sie wird europäisch, deutsch oder amerikanisch. Wie die Pluralität zu bewältigen sein wird, darüber sagt Blaser sowenig wie Papst Paul VI. in seiner Schlußansprache an die Bischofssynode.

MÜHLEN, HERIBERT. **Scheitert die Einigung der getrennten Kirchen an der Wahrheitsfrage?** In: Kerygma und Dogma Jhg. 20 Heft 4 (Oktober/Dezember 1974) S. 251—261.

Wesentlich anders als Karl Herbert versucht Mühlen „eine Vision geistlicher Konvergenz", indem er den Wahrheitsbegriff differenziert. Satzaussagen trennen, zumal Übertreibungen einer zutreffenden Teilwahrheit, führen zur Spaltung. Die Kirchen sollten die ganze Wirklichlichkeit der Wahrheit anvisieren, die letztlich Gott selbst und sein Heil in Christus ist. Er geht von der Voraussetzung aus, daß alle christlichen Kirchen mit dem Glauben an Christus bestimmte Gnadengaben bewahrt haben. Sie sollten erkennen, daß sie die Gaben eines, des Heiligen Geistes, sind. Sie sollten sich ferner fragen, ob sie nicht ihre Gaben verabsolutiert haben, so daß sie als das Ganze des Heils angesehen werden und dadurch trennend wirken. Sie sollten sich schließlich selbstkritisch fragen, ob sie nicht die Gnadengaben der anderen Kirchen übernehmen bzw. annehmen könnten und auf ihre eigenen übertreibenden Konsequenzen verzichten. Er meint, wir „müßten uns in den Kirchen und Gemeinden auf einen *konziliaren Prozeß* vorbereiten, Konzil in der Übernahme geistlicher Erfahrungen und in kritischer Selbstprüfung einüben". Dann werde uns vielleicht ein Konzil der Wiedervereinigung geschenkt.

Kultur und Gesellschaft

APEL, KARL-OTTO. **Kein Ende der Tugenden.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 29 Heft 11 (November 1974) S. 783—794.

Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine überarbeitete Fassung eines Mitte vorigen Jahres in der „Katholischen Akademie in Bayern" gehaltenen Vortrages. Ausgangspunkt für die Überlegungen, welche Rolle heute wieder den Tugenden beigemessen wird, ist die Frage nach dem Grund für dieses überraschende Phänomen einer Rückbesinnung. Als Möglichkeit nennt der Autor „resignierte Erinnerung an das Scheitern aller Versuche philosophisch-rationaler Begründung allgemein verbindlicher sittlicher Normen". Für ihn aber liegt gerade das Irritierende in dem Aufruf zur Besinnung auf die Tugenden darin, daß er als „Einleitung einer erneuten Restaurationsphase" oder aber als „prinzipielle Kritik am Selbstbegründungs- und Weltveränderungsanspruch der philosophischen Vernunft" aufgefaßt werden kann. Bei der anschließenden Untersuchung, wie man auf den Begriff der Tugend eine Ethik gründen und dabei auf überlieferte Tugenden zurückgreifen kann, werden Tugendethik, Gesinnungsethik und Verantwortungsethik einer genauen Analyse unterzogen, bevor die Problematik einer echten freien Entscheidung und das Prinzip solidarischer Verantwortung auf dem Hintergrund philosophischer Letztbegründung und konfrontiert mit dem transzendentalen Prinzip der Sittlichkeit dargelegt wird.

HOFFMANN-NOWOTNY, HANS-JOACHIM. **Soziologische Bemerkungen zu den „Grenzen des Wachstums".** Eine Kritik der „Umwelt-Ideologie". In: Schweizer Monatshefte Jhg. 54 Heft 9 (Dezember 1974) S. 628—642.

Daß ein Ende der Ideologien gekommen sei, bestreitet der Verfasser gleich zu Beginn mit dem Hinweis auf neue Ideologien der jüngsten Zeit. Dazu hält er, besonders was Begründung, Resonanz und Verbreitung betrifft, die „Ideologie der Umwelt und von der Abkeehr vom Wachstum". Er stuft sie ein in die Rubrik der „paratheoretischen" Aussagen, die seiner Meinung nach ebenso einer ständigen kritischen Überprüfung unterzogen werden müssen wie die traditionellen Ideologien. Der Autor untersucht die „Umwelt-Ideologie" auf die Stichhaltigkeit der erfaßbaren Daten, der Voraussagemöglichkeiten und der Durchsetzbarkeit der damit verbundenen Forderungen hin. Er kritisiert nur besonders, daß in Diskussion immer wieder eine direkte Beziehung zwischen ökologischen und kulturellen Gegebenheiten hergestellt wird, die sozialen Strukturen aber, innerhalb derer der Kausalzusammenhang zu sehen wäre, völlig unbeachtet bleiben. Besonders diese Entsoziologisierung und Entpolitisierung wirft er den Urhebern „apokalyptischer Bilder" der nahen Zukunft vor. Saturation und Statusbedrohung stehen seiner Meinung nach hinter den Ideen der Verfechter und Gegner der neuen Ideologie. Die sozialen Konsequenzen eines Nullwachstums und die diesem Trend entgegenstehenden Interessen der „Unterprivilegierten" werden aufgezeigt. Einige Vorschläge für Lösungsversuche dieses Dilemmas werden angedeutet.

NAU, FRANÇOIS. **Du gène à l'organisme: la différenciation cellulaire.** In: Études Nr. 10 (Oktober 1974) S. 419—437.

Einen äußerst aufschlußreichen und zugleich in den Perspektiven erschreckenden Einblick in den heutigen und voraussichtlich künftigen Wissensstand hinsichtlich des Zellaufbaus, der Zellentwicklung und der besonderen Funktion der Gene liefert dieser Beitrag. Darin werden die enormen Fortschritte dargelegt, die in den letzten Jahrzehnten bei der Erforschung der Mechanismen der Zellunterscheidung gemacht werden konnten. Da ist von vor- und nachgeburtlichen Beeinflussungsmöglichkeiten ebenso die Rede wie von der mit Sicherheit in absehbarer Zeit zu erwartenden Möglichkeit, den Krebs zu bekämpfen. Ohne im einzelnen eine Wertung vorzunehmen, präsentiert der Autor abschließend eine ganze Skala möglicher Folgen der neuen Erkenntnisse, die von der fast unbegrenzten Verlängerung menschlichen Lebens über den Austausch fast sämtlicher Organe bis hin zu intra-uterinen Beeinflussungen

der Embryonalentwicklung reichen. Die Anpassung des Menschen an Lebensbedingungen unter Wasser erscheint heute ebenso möglich wie die „Produktion" vollkommen identischer Individuen.

Kirche und Ökumene

LANNE, EMMANUEL OSB. **Le premier colloque ecclésiologique de Vienne entre Orthodoxes et Catholiques: un évènement qui pourrait faire date.** In: Irénikon Tome XLVII 2. Trimestre 1974 S. 219 bis 223.

Der durchsichtige Bericht über das erste ekklesiologische Kolloquium von Wien zwischen Orthodoxen und Katholiken (1. bis 7. 4. 74) nennt die Zusammensetzung der inoffiziellen Delegationen unter der Führung offizieller Persönlichkeiten, des Metropoliten *Damaskinos*, Generalsekretär für die Vorbereitung der Panorthodoxen Synode, und *P. Duprey* vom Einheitssekretariat des Vatikans. Basis der Gespräche war das Ergebnis der 3. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (Nov. 64). Behandelt wurden fünf Themen durch je einen orthodoxen und einen römisch-katholischen Theologen: „Einheit und Verschiedenheit des Zeugnisses von Christus", die theologischen Implikationen des Begriffs „Schwester-Kirchen", ferner die Konsequenzen der Aufhebung der Anatheme von 1054, schließlich die Frage: „Wie können wir die gemeinsame Eucharistie wiederherstellen" und „Wie können wir die Einheit des Glaubens wiederherstellen?". Ein ausgegebenes Memorandum gilt als nicht-offiziell. Gesamttitel der Gespräche war „Koinonia". Sehr beachtlich sind Lannes Bemerkungen über die voreiligen katholischen Folgerungen aus dem Ökumenismusdekret, sodann die Erklärung, warum man sich nicht auf die drei strittigen Lehrfragen des Jurisdiktionsprimats, der Unfehlbarkeit und des Filioque beschränken kann. Das Gespräch war ein Anfang voller Verheißung.

Christliche Erfahrung und Therapie. In: Concilium Jhg. 10 Heft 11 (November 1974).

In Befolgung des interdisziplinären Gesprächs werden in dem Heft zwei verschiedene Erfahrungsbereiche koordiniert, die Heilserfahrung und die Heilung. Vor allem wird die Psychoanalyse in ihrer begrenzten Reichweite herangezogen. Hauptfrage: Zeitigen der Glaube und das authentische christliche Leben therapeutische Wirkungen? Die Beiträge lassen, wie die Herausgeber im Vorwort bemerken, keine gemeinsame Wertung zu, sie sind zu verschiedenartig, sowohl in ihren theologischen wie anthropologischen und psychotherapeutischen Ansätzen. Auch die exegetische Eröffnung von *A. Mongillo*, einem Moraltheologen, über „Die Heilung" zumal im Wirken Jesu mit der These: Heilung und Befreiung würden zu Synonymen, heben die Heilsbewegung nicht ab von den oft nur sinnbildlichen „Heilungen". Die anschließende Analyse von *M. Rossi*, einem Mediziner, „Was heißt heilen?" trägt ein Bündel von Problemen vor. Die meist der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse gewidmeten Aufsätze zeigen von verschiedenen Seiten her, meist aufgrund von Erfahrung, den Umbruch in der Spiritualität der Gläubigen unter dem Einfluß der modernen Welt und die Bedeutung der Gruppentherapie. Äußerst problematisch ist *Jean-Claude Sagne:* „Der Heilige Geist oder Gottes Verlangen in uns" (665—673) mit der Übertragung psychoanalytischer Methoden auf die Krise der Kirche zur Heilung ihres Narzißmus! Wohltuend dagegen *Heinrich Kahlefeld:* „Jesus als Therapeuth" (678—681), der einzige Beitrag, der unmittelbar der Pastoral dient.

Personen und Ereignisse

Eine Einstweilige Verfügung gegen das „Passauer Bistumsblatt" hat der bayerische SPD-Landesvorsitzende, Bundesjustizminister *Hans-Jochen Vogel*, bei der I. Zivilkammer des Landgerichts Passau erwirkt. Demnach haben der Verfasser des umstrittenen Artikels, *Klaus-Dieter Reiter*, sowie *Emil Janik*, der Chefredakteur des Bistumsblattes und der Herausgeber, vertreten durch Bischof *Antonius Hoffmann* von Passau, die Auflage erhalten, es zu unterlassen, „wörtlich oder sinngemäß die Behauptung aufzustellen und/oder zu verbreiten, der Antragsteller (Vogel) trete für ein sozialistisches Bodenrecht nach sowjetischem Muster ein und er habe ausgedehntes Grundeigentum im Fürstentum Liechtenstein". Bei Zuwiderhandlung haben die Verantwortlichen des Artikels vom 3. 11. 1974 mit Geldstrafe in unbeschränkter Höhe oder Haft bis zu sechs Monaten zu rechnen. Der Streitwert des Verfahrens wurde auf 50 000 DM festgesetzt. Das Gericht billigte Minister Vogel einen Unterlassungsanspruch im Rahmen der Einstweiligen Verfügung zu, weil er glaubhaft habe machen können, daß die in dem Artikel aufgestellten Behauptungen nicht der Wahrheit entsprechen.

Während der Generalversammlung der Katholischen Weltunion der Presse (UCIP) in Buenos Aires wurde der Chefredakteur der „Gazette von Antwerpen", *Louis Meerts*, zum neuen Präsidenten und damit zum Nachfolger von *Jean Gelamur* aus Frankreich gewählt. Neuer Generalsekretär wurde Pater *Chevallier*, der Leiter der Agentur CIRIC in Genf. Zum Präsidenten der neugegründeten fünften Föderation innerhalb der UCIP, nämlich der für die Verbände der Kirchenpresse, wählten die Delegierten den Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse in der Bundesrepublik, *Ferdinand Oertel*. Neuer Vorsitzender der Internationalen Föderation der Katholischen Presse-Agenturen wurde der Direktor und Chefredakteur des National Catholic News Service (NCNS) der USA, *A. E. P. Wall*. Er ist damit Nachfolger des Chefredakteurs von KNA, *Konrad Kraemer*, der dieses Amt insgesamt sechs Jahre innehatte. *Walter Buchs* von der KIPA in Fribourg wurde zum Sekretär dieser Föderation gewählt.

Der ehemalige katholische Theologieprofessor *Hubertus Mynarek* hat sich in dem Streit um das von ihm geschriebene Buch „Herren und Knechte" bereit erklärt, alle beanstandeten Äußerungen zu unterlassen. Dies teilte der Rechtsanwalt mit, der im Rechtsstreit gegen Mynarek und den Verlag Kiepenheuer und Witsch sowohl den Bischof von Augsburg, *Josef Stimpfle*, als auch sechs katholische Theologieprofessoren vertritt, die sich durch das Mynarek-Buch verleumdet fühlen.

Der als politischer Flüchtling in Wien lebende frühere ČSSR-Diplomat *Jiri Starek* teilte bisher unbekannte Fakten über das Schicksal der beiden letzten tschechischen Kardinäle *Joseph Beran* und *Stephan Trochta* mit. Aus persönlicher Kenntnis der internen Vorgänge in Prag, so erklärte der Ex-Diplomat, könne er bestätigen, daß im Falle Beran die Entscheidung der Kommunisten auf Abschiebung gelautet habe, während sie im Falle von Kardinal Trochta die „neue" Methode anwandten, dem Schwerkranken durch eine stundenlange „Aussprache" derart zuzusetzen, daß er infolge der Aufregung wenige Stunden später einem Gehirnschlag erlegen sei. Bedauerlich und erschreckend nannte Starek die Tatsache, daß die Weltöffentlichkeit die Umstände des Todes kaum zur Kenntnis genommen habe.

Bei einem Vortrag über „Thomismus und theologische Befreiung im Kontext der marxistischen Revolution in der modernen Welt" an der Universität von Chicago setzte sich Erzbischof *Helder Camara* von Olinda und Recife in Brasilien für eine Fortsetzung des Dialogs zwischen Christen und Marxisten und für eine Überprüfung des marxistischen Dogmas von den Religionen als Entfremdungskräfte in der Gesellschaft ein. Dabei verglich der Erzbischof die Herausforderung, die der christlichen Lehre zu den Zeiten des Thomas v. Aquin durch die aristotelische Gedankenwelt gegenübertrat, mit der heutigen Herausforderung des Christentums durch den Marxismus. Nur mit einem offenen und ehrlichen Dialog könne man Grenzen und Übereinstimmungen herausfinden.

Beilagenhinweis: *Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Möbelversandhauses Ekawerk, 4934 Horn-Bad Meinberg 1, mit dem preisgünstigen Angebot der modernen Ekawerk-Markenmöbel, ferner liegt noch ein Prospekt des Plötz-Verlages bei. Wir bitten die Leser um freundliche Beachtung.*

Herder Korrespondenz

Heft 2
29. Jahrgang
Februar 1975

Bei einer religiösen Durchdringung moderner Daseinsformen kann nur bedingt an bestehende christliche Sitten angeknüpft werden ... In der Regel stellt sich die mühevolle Aufgabe, Ansätze moderner Religiosität wieder in Sitten umzuwandeln.

Friedrich Fürstenberg

Strapazierte Tendenzwende

In den letzten Monaten, vor allem in der nachrichtenarmen Zeit um Weihnachten und zum Jahresbeginn, war ein Wort in aller Munde und auf aller Papier: Tendenzwende. Was damit alles gemeint ist, gemeint sein könnte, ist nicht leicht festzustellen. Kennzeichnend dafür ist wohl, daß man glaubt, es handle sich bei dem, was man im politischen, kulturellen und teilweise im religiösen Bereich als Tendenzwende registriert, nicht mehr bloß um kurzfristige, mehr oder weniger nur an der Oberfläche stattfindende, Tiefenströmungen nicht erreichende, mehr der Mode als der rationalen Steuerung unterworfene Umschwünge, sondern mindestens um Trendänderungen im Lebensgefühl, in der Einstellung zur Wirklichkeit, in der Beurteilung politischer Programme und ideologischer Richtungen mit tiefergehenden und längerfristigen Wirkungen.

Politisch gegenläufige Trends

Geht man freilich etwas ins Konkrete, dann zeigt sich, daß der gern aufgenommenen Rede von der Tendenzwende ganz unterschiedliches Vergleichsmaterial zugrundeliegt, daß die apostrophierten Entwicklungen keineswegs einlinig, ja oft zwischen verschiedenen Sachbereichen durchaus widersprüchlich verlaufen und daß schlußendlich als gemeinsamer Nenner eher die Tatsache übrigbleibt, daß man die Anzeichen, die für eine Tendenzwende sprechen, nicht nur mit Befriedigung zur Kenntnis nimmt, sondern seit langem herbeisehnte, als daß sich gesicherte Daten über einen sich anbahnenden grundlegenden Wandel feststellen ließen.

Doch wenn auch die Gefahr besteht, daß man herbeiredet, was in der gesellschaftlichen und geistigen Wirklichkeit noch gar kein so klares Profil zeigt, es ist nicht zu leugnen, daß gegenwärtig beträchtliche Umschwünge stattfinden, allerdings in einer recht unterschiedlichen Zeitenfolge und nach unterschiedlicher Intensität, was die verschiedenen, miteinander auch nur schwer vergleichbaren Lebensbereiche angeht.

Im Bereich von *Wirtschaft und Beschäftigung*, der gegenwärtig am meisten Sorgen macht, ist die Tendenzwende noch eine Sache der Hoffnung. Während die Inflationskurve abzuflachen beginnt, steigen die Arbeitslosenzahlen für deutsche Verhältnisse sogar in unvorstellbar gewordene Höhen. Ob die beschlossenen Konjunkturprogramme wirken, schon um die Jahresmitte oder erst in der zweiten Jahreshälfte, scheint selbst unter Wirtschaftsexperten noch eine sehr unsichere Sache zu sein, und die Versionen der Politiker und ihrer Parteien hängen mehr davon ab, ob sie Optimismus für die bevorstehenden Wahlkämpfe brauchen, um den Erfolg ihrer Politik nachweisen zu können, als von der tatsächlichen Entwicklung. Ob uns eine weltweite Krise erspart bleibt oder nicht und ob auch Länder mit ausgeglichenen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen davon — aufgrund der internationalen Entwicklung — erfaßt werden, ist — so die allgemeine publizistische und politische Meinung — noch gar nicht ausgemacht.

In Kontrast dazu steht der demoskopisch festgestellte steigende Optimismus in der Bevölkerung. Trotz der bekannten Unsicherheitsfaktoren ist der Anteil der Hoffnungsvollen in der Bevölkerung, so das Ergebnis einer jährlich durchgeführten Allensbacher Neujahrsumfrage (vgl. Deutsche Zeitung, 10. 1. 75), von dem absoluten Tiefstand im Jahre 1973 von 30 % Ende 1974 auf immerhin 44 % angestiegen. Dies ist sicher kein Ausdruck allgemeinen Frohlockens, aber angesichts kriselnder Preis-, Absatz- und Beschäftigungsentwicklung ein interessantes Phänomen. Bundeskanzler *Schmidt* jedenfalls bedankte sich in seiner Neujahrsansprache freundlichst beim Bürger für den neu aufkeimenden Optimismus. Und da Prof. *Elisabeth Noelle-Neumann* die Umfrage-Ergebnisse ihres Instituts nicht nach rein wirtschaftlichen Faktoren inter-

pretieren wollte, sondern nach rational- und emotionalpolitischen, und dabei feststellte, die Angst über Führungsschwäche in Bonn sei nun weg, auch die Enttäuschungen über die Ergebnisse der Bonner Ostpolitik sei abgeklungen, möchte man meinen, die aufsteigende Kurve der Zuversicht würde auch politisch im Blick auf die Parteienpräferenz zu Buche schlagen, zumal die gegenwärtige politische Führung, jedenfalls soweit sie im deutschen Bundeskanzler personifiziert ist, dem entspricht, was man nach den Enttäuschungen über nicht einlösbare Reformversprechungen sich als idealtypische politische Führung vorstellt: Festigkeit in der Durchführung des politischen Geschäfts und Beschränkung auf das Realisierbare. Doch im Blick auf die Parteien scheint der mit dem Pessimismus an der Jahreswende 1973/74 einsetzende Trend fortzubestehen und, wie nicht nur unionsnahe Demoskopen bestätigen, sich zu konsolidieren: Die christlichen Demokraten sind die vom deutschen Wählervolk auch jetzt noch bevorzugte Partei. Laut Umfrage liegt ihr Wähleranteil im Augenblick bei 53%, während die deutsche Sozialdemokratie immer noch nicht aufholen kann und die Freien Demokraten um ihr politisches Überleben kämpfen. Hier scheint sich also eine schon ein gutes Jahr andauernde Tendenz (weg von den Koalitions-, hin zu den Oppositionsparteien) fortzusetzen und nicht umzukehren.

Von Tendenzwende in diesem Sinne also keine Spur? Oder sollte diese gerade darin bestehen, daß man sich von der Reform- und Entspannungseuphorie der letzten Jahre so gründlich abwendet, daß man sich von den Kräften, die die politischen Träger dieser Stimmung waren oder sie sich wenigstens zunutze machten und denen man etwas leichtgläubig gefolgt war, trotz des Wechsels an der Führungsspitze nun durch fortwirkendes Mißtrauen wegen der eigenen Selbsttäuschungen doppelt distanziert. Für die Richtigkeit einer solchen Wertung könnte u. a. der Hinweis von Frau Noelle-Neumann sprechen, daß die Welle der Zustimmung zur Ostpolitik der Ära Brandt parallel zu erhöhten Sympathien für marxistische Strömungen führte und die Ernüchterung über die ostpolitischen Möglichkeiten am Ende der Ära Brandt wieder deutlich zu einer Abnahme der Marxismus-Sympathien führte. Als harter Kern der apostrophierten Tendenzwende erwiese sich demnach ein Wandel der politischen Mentalität von ideologisch, gelegentlich utopisch angehauchten Maximalprogrammen zu nüchterner Realpolitik, für die Reformen jedoch keineswegs tabu sind, aber die Stabilisierung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit jetzt, wo sie gefährdet ist, absoluten Vorrang hat. Nimmt man noch hinzu, was ebenfalls Frau Noelle-Neumann an Hand der Allensbacher Umfragen zur gegenwärtigen Stabilitäts- und Beschäftigungslage feststellt, daß der überwiegende Teil der Bevölkerung unter Verzicht auf kurzfristige Erfolge zur Sicherung langfristiger Ziele bereit ist, so läßt sich aus alledem wohl schließen, daß der Durchschnittsbürger insgesamt zu langfristigerem Denken auch im gesellschaftspolitischen Bereich bereit und mehr und mehr auch fähig ist. Dies dürfte sich langfristig auch politisch stabilisierend auswirken. Allzu weitreichende Schlüsse wird man dennoch nicht ziehen können, denn daß man zu Zeiten, wo mehr Beschäftigte um ihren Arbeitsplatz bangen, zum Verzicht auf übertriebene Lohnforderungen bereit ist, liegt auf der Hand: auch kurzfristig muß der Arbeitsplatz mehr interessieren als ein oder zwei Prozent höhere Löhne, die ja an dem inzwischen erworbenen Lebensstandard beim Großteil der Bevölkerung nichts oder wenig ändern. Die starke Zustimmung für eine stabilitätsorientierte Politik zeugt dennoch von mehr politischer Reife.

Rückkehr der „verlorenen Söhne"?

Doch die meisten, die von Tendenzwende reden, meinen gar nicht die wirtschaftliche Entwicklung oder die Reaktionen der Bürger auf wirtschaftspolitische Maßnahmen. Für sie hat das Wort eher einen politisch-kulturellen Doppelsinn. Man versteht es politisch insofern, als man Tendenzwende in erster Linie als Abwendung von progressiver Reformpolitik hin zu einem neuen Konservativismus versteht und dementsprechend ein neues kulturelles und kulturpolitisches Klima im Anzug sieht, das von neuen Konservativismusneigungen geprägt ist. Man verweist dabei mit Vorliebe auf den *Mentalitätswandel in der Jugend.* Man ist verwundert oder (je nach Richtung) verstört über den Bodengewinn CDU-naher Formationen an den Universitäten, man staunt über den Zulauf bei der Schüler-Union, man befürchtet ansteigende Sympathien für konservative oder als rechtslastig eingestufte Politiker. Sicherheit habe nun wieder Vorrang vor Fortschritt. Manche Probleme, die die öffentliche Diskussion der letzten Jahre beherrscht haben, verlieren plötzlich an Gewicht. Der Generationenkonflikt — von vielen als das Thema der letzten Jahre und als eine Hauptursache politischer und ideologischer Polarisierungen angesehen — scheint schon kein akutes Problem mehr zu sein. Frau Noelle-Neumann konstatiert „ein Auslaufen der Unduldsamkeit, eine Annäherung der Generationen — fast ohne Zutun der Älteren, weil die junge Generation am stärksten ergriffen worden war vom Willen zur Versöhnung . . ." Der Klassenkampf der Generationen finde nicht statt.

Und siehe da, schon melden sich die ersten „liberalen" Persönlichkeiten von Rang, die unter der Parole von mehr Gleichheit für alle Bürger das Reformfeuer der letzten Jahre mitentzündet hatten, zur Revision ihres gesellschafts- und kulturpolitischen Grundvokabulars. So *Ralf Dahrendorf* in seiner Januar-Artikelserie in der „Zeit". Da verkündet der einst „progressive" Liberale nun, was „konservativere" Geister, vermutlich mit weniger Aussicht auf Gehör, in den letzten Jahren gegen den Strom gepredigt hatten: Es sei „der Punkt erreicht, an dem alle guten Dinge sauer oder vielmehr schal werden und alle Anläufe

zur Gerechtigkeit tatsächlich eine neue Hörigkeit schaffen". Ausgerechnet zum Auftakt des *Jahres der Frau* meldet der liberale Professor Bedenken zu unserer Gleichberechtigungspolitik zwischen den Geschlechtern an: Mit einer Verabsolutierung des Prinzips geraten wir nicht nur „vom Regen des ‚männlichen Chauvinismus' in die Traufe der ‚Women's Lib', sondern programmieren vor allem die Widersprüche, die unsere Lösungen für die Probleme von gestern wieder zunichte machen". Und ausgerechnet in einer Phase wachsender Arbeitslosigkeit zeigt er mit dem Finger auf die Grenzen einer Politik der Vollbeschäftigung. Obwohl die bewußte Politik der Vollbeschäftigung einer der großen Fortschritte unserer Gesellschaften war, sei da „irgend etwas schiefgelaufen mit dem Prinzip". Statt den Menschen zuzusichern, daß alles getan werde, um jedem eine Stellung und für den Notfall ein annähernd gleiches Einkommen zu sichern, „wächst die Versuchung, ihnen eine Garantie zu geben, daß sie bleiben können, wo sie gerade sind".

Der Bildungstheoretiker Dahrendorf will auch dort nicht ausweisen, wo er der Versuchung zu solchen Garantien in der frühen Phase der Diskussion über die Bildungsreform selbst vorgearbeitet hatte. Er verteidigt zwar die von ihm vor bald 10 Jahren in die Diskussion eingeführte Parole vom „Bürgerrecht auf Bildung", aber er reduziert dieses dann doch auf das Recht auf (möglichst) gleiche Chancen, „zwischen Ungleichem zu wählen". Und selbst da scheint er noch Einschränkungen zu machen. Die Gleichheit der Chancen sei nicht nur dort verwirklicht, wo alle Gruppen im Proporz auf allen Ebenen des Bildungswesens vertreten seien, und man brauche keineswegs jede Anstrengung zu unternehmen, um einen solchen Proporz herzustellen. Und zur Gesamtschule: „Wenn wir die Idee der Gesamtschule verfälschen zu einer Idee der Integration statt der Differenzierung, dann wird sie in einer Welt der Vielfalt zu einer Zwangsanstalt; dann opfern wir die Realität der Freiheit für den Anschein der Gleichheit."
Tatsächlich dürfte der Abschied von einer alles schleifenden Gleichheitsideologie und eine neue Hinwendung zur Differenzierung der Kern einer Tendenzwende an der Grenzlinie von Kultur und Politik sein. Daß es bei vielen aber auch nur eine Abwendung aus Enttäuschung ist, darf wohl auch nicht übersehen werden. Und insofern bleibt doch die Frage, ob es sich um Mode-Umschwünge oder doch um Kursänderungen in Tiefenströmungen handelt. Auf jeden Fall kann man jene verstehen, die angesichts der da und dort ausgebrochenen Freude über die Rückkehr der „verlorenen Söhne" gerne auf die eigene größere Standfestigkeit verweisen. In mancher Beziehung scheint das, was jetzt unter Tendenzwende läuft, im Rückblick auf die letzten Jahre eher ein Beweis für die Trendanfälligkeit von Massengesellschaften einschließlich ihrer Führungsinstanzen als schon der Beleg für einen grundlegenden geistigen Wandel in der jetzigen Phase der Ernüchterung zu sein.

Die Kirche muß ihren eigenen Weg finden

Aber selbst wer Symptome für einen tiefergehenden Wandel nicht bestreiten will, wird sich davor hüten müssen, aus solchen Symptomen voreilige, übertriebene oder falsche Konsequenzen zu ziehen. Dies zu betonen ist wohl um so wichtiger, je größer die Versuchung ist, die diffusen Zeichen eines ideologisch-politischen Umschwungs urchristlich als Bestätigung der eigenen Position auszulegen. Dies gilt besonders für die Kirche.
Durch nichts läßt sich bisher nachweisen, daß die neue Grundstimmung insgesamt nur auf Bewahrung zielt oder nur auf Sicherheit und Festigkeit von Institutionen setzt. Den Abschied geben will man den Übertreibungen der letzten Jahre. Man hat gesehen, wohin Bildungskonzeptionen führen, die einem platten Rationalismus huldigen, allein von den materiellen oder sozialen Interessen der Kinder oder der Jugendlichen ausgehen oder allein auf ein verabsolutiertes Emanzipationsideal setzen, das in der Praxis in blanken Interessenkampf oder ins Chaos umschlägt und dann meist bei der Diktatur der Minderheit über die Mehrheit endet. Man hat die Hoffnungen auf die problemlose Organisierbarkeit menschlichen Glücks etwas reduziert; das rauhere wirtschaftliche Klima hat — das ist sicher ein positiver Nebeneffekt — noch rechtzeitig zur Ernüchterung beigetragen und so den im unbeschwerten Wohlstandsgenuß etwas länger dauernden Lernprozeß abgekürzt. Man hat innerhalb der Jugend — deshalb der Zuzug zu den Gemäßigteren unter den politischen Jugendverbänden — Überdruß an ideologischer Indoktrinierung, auch wenn dieser in den Schulen und in Teilbereichen der Hochschulen fortwirkt. Auch mehr Sinn für Ordnung als politische Kategorie, mehr Bereitschaft für Kompromiß und Interessenausgleich und auch wieder eine positivere Wertung von Autorität läßt sich feststellen. Doch sollte man sich gerade in der Kirche nicht täuschen: Die Kirchen sind im Umbruch der letzten Jahre selbst in ihrer geistlichen Substanz verwundet worden. Die Anfälligkeit für einen an innerweltlichen Hoffnungen und Utopien orientierten Zeitgeist war nicht besser als juristisch-dogmatische Erstarrung. Um so wichtiger ist, daß die Kirche nun, wo der Rückfluß stärker wird, ihren eigenen Weg findet und nicht auf die abwegige Wunschvorstellung verfällt, mit einem neuen Zug zur Sicherung und Bewahrung erfolge auch wieder eine stärkere Zuwendung zum Christentum oder zur Kirche als Institution. Der Grundkonflikt der Moderne zwischen der Vorstellung von technischer, organisatorischer und pädagogischer Machbarkeit der Lebensverhältnisse als anzuzielendes Glück und dem Glauben an die Kreatürlichkeit der Menschen wird sich eher noch zuspitzen. Abwendung vom Utopischen heißt noch nicht Besinnung auf die eigene Geschöpflichkeit, sondern zunächst einmal nur Besinnung auf das Realisierbare. Aus dem Glauben an das Machbare findet der erfolgsgewohnte Zeitgenosse nur schwer heraus. Genau diesen Weg aber muß die Kirche ihm weisen. *D. A. Seeber*

Kirchliche Veränderungen in Ungarn

Nach langen Verhandlungen mit der ungarischen Regierung konnte der Apostolische Stuhl nun endlich fünf Bischöfe ernennen und eine Reihe von Umbesetzungen im ungarischen Episkopat vornehmen. Die am 10. Januar 1975 veröffentlichten personellen Veränderungen betreffen von elf ungarischen Diözesen neun.

Der bisherige Weihbischof von Pécs, *Mihály Endrey* (69), wurde zum Diözesanbischof von Vác ernannt. Die bisherigen Apostolischen Administratoren von Csanád, Veszprém und Szombathely, die Titularbischöfe *József Udvardy* (63), *László Kádár* (47) und *Árpád Fábián* (48) erhob Paul VI. in den Rang von Diözesanbischöfen dieser Bistümer. Der bisherige Generalvikar von Csanád, *Kornél Pataky* (54), wurde zum Titularbischof und Apostolischen Administrator der Diözese Györ bestellt. Titularbischof *József Kacziba* (60), der bisher diese Funktion innehatte, wird nun als bischöflicher Leiter der verschiedenen katholischen Institutionen fungieren. Die Erzdiözesen Esztergom und Eger erhielten in *Iván Pálos* (61), bisher Provikar in Budapest, und *Endre Kovács* (47), bisher Spiritual in Eger, neue Weihbischöfe. Zum Diözesanbischof der verwaisten griechisch-katholischen Diözese Hajdwdorog und zugleich zum Administrator des Apostolischen Exarchats Miskolc ernannte der Papst Kapitelvikar *Imre Timkó* (54). Ihm wird *Szilárd Keresztes* (42), bisher Rektor in Nyiregyháza, als neuernannter Weihbischof zur Seite stehen.

Verjüngung der Hierarchie

Vielfach wurde auch die Bekanntgabe einer Neubesetzung des Erzbistums von Esztergom erwartet. (Diese Erzdiözese wurde bekanntlich vor einem Jahr nach Amtsenthebung Kardinal *Mindszentys* von Papst Paul VI. für vacant erklärt.) Ihre Neubesetzung hätte aber u. a. die Ablösung des bereits 73jährigen Erzbischofs *József Ijjas* als Vorsitzenden der ungarischen Bischofskonferenz bedeutet. Zu einer Änderung in dem Vorsitz der Bischofskonferenz konnte oder wollte man sich jedoch noch nicht entschließen.

Außer Esztergom hat nunmehr nur noch eine ungarische Diözese, nämlich Gyar, keinen Diözesanbischof. Immer noch nicht konnte *Gellért Bellon* eine bischöfliche Funktion übertragen werden, der von Johannes XXIII. zum Titularbischof ernannt worden war, jedoch wegen „Nichtanerkennung" durch die ungarische Regierung bis heute nicht die Bischofsweihe empfangen durfte. Auch *János Bárd*, der im Jahre 1951 zum Weihbischof von Kalocsa ernannte Titularbischof, konnte bisher nicht in seine Diözese zurückkehren.

Die jetzigen Bischofsernennungen bedeuten einen Höhepunkt in der in den letzten Jahren vorangetriebenen *Verjüngung* des ungarischen Episkopats. Im Jahre 1969 sank durch Neuernennungen das Durchschnittsalter der ungarischen Bischöfe von 68,6 auf 63,8 Jahre, im Jahre 1975 bereits von 62,2 auf 59,4 Jahre. Aber auch der jetzige Zustand kann keineswegs als ideal bezeichnet werden, da einige Bischöfe krank sind und in absehbarer Zeit etwa ein Drittel von ihnen durch neue Männer ersetzt werden muß.

Die neuen Bischofsernennungen in Ungarn bedeuten eine konsequente Weiterführung der bisherigen Linie in der vatikanischen Ostpolitik. Kritiker dieser Politik erinnerten an die in seinen „Erinnerungen" ausgesprochene These Kardinal Mindszentys, daß in Ungarn die Lage der Kirche nicht allein durch Bischofsernennungen verbessert werden könne, sondern dazu unbedingt die Sicherung einer selbständigen Pastoral und der Selbstbestimmung in inneren Angelegenheiten der Kirche gehört. Der Kardinal selbst hat nach Meldungen, die sich auf seine unmittelbare Umgebung berufen, die neuen Ernennungen „mit Bitterkeit" registriert. Der Vatikan sah sich diesmal allerdings nicht — auch bei den sogenannten Kompromiß-Kandidaten nicht — vor das Dilemma gestellt, „entweder keinen oder einen Unwürdigen" ernennen zu müssen. Man hatte während der langjährigen Verhandlungen mehr Gelegenheit gehabt, sich ein zutreffendes Bild von den dringlicher werdenden seelsorglichen Nöten der Gläubigen in Ungarn und über die zwar sehr begrenzten, aber doch vorhandenen Möglichkeiten der Seelsorge zu verschaffen.

Die Neuregelung des kirchlichen Religionsunterrichts

Die Lösung kirchenpolitischer Fragen ist in kommunistischen Ländern nie ein klarer Erfolg. Doch hat die ungarische Regierung heute mindestens die Möglichkeit, sich mehr den seelsorglichen Problemen zuzuwenden. Die Kirche erhält nun eine Chance, ihre Lebenskräfte, anstatt auf dem Gebiet der Kirchenpolitik, wo sie der Gewalt doch immer weichen mußte, besser in kirchlicher Aufbauarbeit zu entfalten. Dies macht die fast zur gleichen Zeit erfolgte *Neuregelung des Religionsunterrichts* deutlich. Diese Frage stand lange auf der Agenda der ungarischen Bischofskonferenz und auch auf der Tagesordnung ungarisch-vatikanischer Verhandlungen. Die jetzige Regelung wurde auf der letzten Bischofssynode in Rom von Erzbischof Ijjas in einer Art Public-Relations-Wortmeldung angekündigt. Aber erst durch ein Pastoralschreiben des ungarischen Episkopats vom Dezember 1974 wurde sie offiziell bekannt. Die Bischöfe geben in dem Rundschreiben ihrer Hoffnung Ausdruck, die Neuregelung werde zu

einem Aufschwung in der Evangelisation der Jugend führen. Sie stellten fest, daß „der Seelsorgerklerus schon lange auf diese Neuregelung gewartet hat", daß diese von der tatsächlichen Lage ausgeht und dem Prinzip der auch in der ungarischen Verfassung zugesicherten Religionsfreiheit entspricht. Erwartungsgemäß enthalten sich die Bischöfe jeglicher Kritik an der Regierung.

Der Religionsunterricht und damit der Kontakt der Kirche zur Jugend ist in keinem kommunistischen Land ohne Behinderung durch einschränkende gesetzliche und administrative Maßnahmen möglich. In Polen, Jugoslawien und Rumänien darf in den Schulen kein Religionsunterricht erteilt werden, er kann aber in Kirchen und Pfarrsälen mehr oder weniger ungehindert und unkontrolliert durchgeführt werden; in der Tschechoslowakei versteift man sich hingegen rigoros und exklusiv auf den leicht kontrollierbaren und beeinflußbaren schulischen Rahmen. In Ungarn tritt mit der Neuregelung eine Art Mischform offiziell in Kraft. Sie bietet die Möglichkeit des Religionsunterrichts in den Schulen (für die Altersklassen 6 bis 14) und eines teilweise kontrollierten Religionsunterrichts in den Kirchen bzw. notfalls in kirchlichen Gebäuden. Außerdem gelten die Vorbereitung auf die Erstkommunion (zwei Monate wöchentlich zwei Unterrichtsstunden) und der Firmunterricht (einen Monat ebenfalls zweimal wöchentlich) als „legaler" Religionsunterricht.
Die Neuregelung stellt zugleich eine „didaktische" Erweiterung dar. Auch bisher bestand die Möglichkeit, den Kindern einen predigtartigen „christlichen Unterricht" (ohne Dialog und ohne Aufteilung nach Altersklassen) zu erteilen. Jetzt kann auch dieser Unterricht wie in schulischen Unterrichtsstunden gestaltet werden und ist eine gemeinsame Bearbeitung des Stoffes möglich. Weiterhin verboten bleibt wie bei dem regulären Religionsunterricht der anderswo selbstverständliche Einsatz von Unterrichtsmitteln wie Filmen und Lichtbildern. Die Einhaltung dieser Bestimmung können die staatlichen Stellen kontrollieren. Es bleibt ferner verboten, die Leistung der Teilnehmer zu benoten, disziplinäre Maßnahmen zu ergreifen, die Fernbleibenden zur Verantwortung zu ziehen u. a. m. Erlaubt ist hingegen, die Schüler in zwei Gruppen aufzuteilen (6 bis 10 Jahre, über 10 Jahre). Falls die Zahl der Schüler in einer Altersgruppe 35 bis 40 übersteigt, kann eine weitere Gruppe gebildet werden. *Ein* Vorteil des kirchlichen Religionsunterrichtes gegenüber dem schulischen ist der Wegfall der Anmeldepflicht durch die Eltern.
Eine wesentliche *Einschränkung* gegenüber dem früheren ungeregelten Zustand bringt die Neuregelung insofern, als der Religionsunterricht in den Kirchen nur zweimal wöchentlich je eine Stunde dauern darf. Ort und Zeitpunkt müssen jedes Jahr bis zum 15. Oktober bei den zuständigen Gemeindebehörden gemeldet werden. Eine Bezahlung für die in den Kirchen abgehaltenen Religionsstunden erhalten die Priester — im Gegensatz zum schulischen Religionsunterricht — nicht. Der Religionsunterricht in der Kirche wird als seelsorgliche und nicht als Unterrichtstätigkeit bewertet.

Was ließ die Regierung einlenken?

Besieht man sich die mageren Ergebnisse der so langen Verhandlungen zwischen höchsten kirchlichen Instanzen und den ungarischen Regierungsstellen, so drängt sich die Frage auf, ob der Aufwand und die dabei unvermeidlichen Zugeständnisse zum Ergebnis in einem vertretbaren Verhältnis stehen. Die Fragezeichen könnten noch größer werden, sobald man bedenkt, daß in westeuropäischen Ländern der (ungehinderte) schulische Religionsunterricht eine Krisenperiode durchmacht. Also Konzeptlosigkeit oder pastorales Mißgeschick? Eine Antwort darauf kann nur die künftige Entwicklung geben. Sicher ist jedenfalls, daß der Religionsunterricht für die Schüler in West und Ost einen verschiedenen Stellenwert besitzt und deshalb schwerlich Parallelen gezogen werden können. Der wesentliche Vorteil der Neuregelung ist jedenfalls, daß sie überhaupt einen offiziell zugelassenen Rahmen für die Evangelisation der sonst radikal abgeschirmten Jugend bietet.
Man kann aber auch fragen, warum sich die kommunistische Regierung überhaupt zur jetzigen Regelung bereitfand. Ein Grund ist sicher der, daß Regierung und Partei an einer halb im Untergrund arbeitenden, halb legal wirkenden und nicht genau kontrollierbaren Kirche nicht gelegen ist. Die Partei weiß aus ihrer eigenen Untergrund- bzw. Oppositionszeit, welche Nachteile alles Halblegale für ein System haben kann. Die Jugend in Ungarn führt, besonders soweit sie religiös ansprechbar ist, nichts Staatsfeindliches im Schilde, aber die Führung ist sich der Jugend keineswegs sicher. Daher das ständige Beharren auf „legal", gerade wenn vom Religionsunterricht die Rede ist.

Hinzu kommt noch ein anderer Grund. Das kommunistische Erziehungssystem besteht in Ungarn lange genug, um nicht auch Fehler offenkundig zu machen, die keineswegs im Sinne des Systems sind. Erklärtes Ziel der staatlichen Erziehung war die Verdrängung der Religion. Die gewaltsame Entziehungskur hat den gewünschten Erfolg nur teilweise erbracht, führte aber zugleich zu alarmierenden Mangelerscheinungen in den Schulen. Man hatte z. B. Schwierigkeiten mit den Lehrstoffen in Literatur, Geschichte usw., weil den Schülern die grundlegenden kulturhistorischen Kenntnisse aus Bibel und Religion fehlen. Die Erziehung zur sozialistischen Vaterlandsliebe führt in einem auf christlichen Grundlagen aufgebauten Land zu sozialer und politischer Gleichgültigkeit. Es fehlen Ideale. Ohne die ursprünglichen Ziele kommunistischer Erziehung aufzugeben, hat man einsehen müssen, daß die administrativ verordnete Umerziehung der ungarischen Gesellschaft auch bei der Jugend zu primitiv ansetzte. Da und dort scheint die Einsicht zu wachsen, daß vieles, was die Kirche der Jugend zu sagen hat, sich auch für die Zielsetzun-

gen des Staates positiv auswirken kann. Wenn die Kirche jetzt, wie es im Rundschreiben der Bischöfe heißt, dazu beitragen kann, „humanistische Menschen mit sozialem Horizont" zu erziehen, so entspricht das nicht nur den Bestrebungen der Kirche, sondern auch gewissen Erwartungen des Staates.

Kirchliche „Vorleistungen"

Zu einer Annäherung zwischen Staat und Kirche in der Jugenderziehung wird die jetzige Entwicklung jedoch kaum führen können. Das verhindert nicht nur die Ideologie, sondern die in einer Position der Stärke agierende staatliche Verwaltung. Eine plötzliche Änderung in dieser Haltung wäre das Eingeständnis eines Bankrotts des staatlichen Erziehungssystems.
Für die Vermutung, daß sehr *realpolitische* Gründe zu der Neuregelung des kirchlichen Religionsunterrichtes geführt haben, spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß durch sie nur eine von früheren Vorschriften immer mehr abweichende Praxis mit der Möglichkeit, diese genauer zu kontrollieren, festgeschrieben wird. Es kann sogar vermutet werden, daß die verbindliche Festlegung der nun legalisierten Praxis zugleich ein Versuch ist, eine voranschreitende Entwicklung zu stoppen bzw. einen Übergangszustand zu zementieren.

Dennoch kann die Neuregelung des Religionsunterrichts in den Kirchen auch als ein Erfolg der ungarischen Kirche gewertet werden, insofern in diesem Falle gesetzlichen Erleichterungen durch erfolgreiche eigene Initiativen und „Vorleistungen" vorgearbeitet wurde. Zu diesen Initiativen gehörte u. a. die Errichtung von gut arbeitenden katechetischen Kommissionen und Arbeitsgemeinschaften mit dem bisher allerdings nur teilweise erreichten Ziel, neue zeitgemäßere Katechismen zu schaffen. Auf der gleichen Linie ist der von Geistlichen unter äußerst schwierigen und keineswegs risikofreien Umständen erteilte „nichtlegalisierte christliche Religionsunterricht" selbst zu sehen. Dieser verlangte von der Kirche viel Einsatz, er brachte aber auch die Einsicht, daß die Wirksamkeit der Verkündigung unter der Jugend auch die Einbeziehung der Erwachsenen erfordert. Auch dazu konnten erste Ansätze gefunden werden. Diese und ähnliche Initiativen führten schließlich zu jenem De-facto-Zustand, der die jetzige Vereinbarung ermöglicht hat. Im übrigen ist der Religionsunterricht eine sehr wichtige und entscheidende, aber keineswegs die einzige dringliche pastorale Aufgabe, die sich dem ungarischen Episkopat und den ungarischen Seelsorgern gegenwärtig stellt. Die Probleme innerhalb des Klerus (Überalterung, Generationskonflikt, Priestermangel), die Probleme der menschlichen Persönlichkeit (hohe Selbstmordrate, Alkoholismus), die Probleme der Vereinsamung der alten Menschen rufen nicht weniger nach pastoraler Bewältigung. Die neuen Bischöfe können sich sozusagen aussuchen, an welchen Problemen sie als Hirten der ungarischen Kirche sich bewähren wollen. *J. M. A.*

Umfragen zur Religiosität der Briten

Eine Abnahme des Glaubens an einen persönlichen Gott und an ein Leben nach dem Tod wurde in einer landesweiten religiösen Umfrage in Großbritannien festgestellt, die „Opinion Research Centre" und Louis Harris International für das „anno domini"-Sonntagsprogramm des britischen Fernsehfunks (BBC) durchführten. Die Umfrage fand zwischen dem 20. und 25. August 1974 statt und erfaßte insgesamt 1093 Erwachsene vom 16. Lebensjahr aufwärts. Das Ergebnis zeigte, daß 29 Prozent an einen persönlichen Gott glauben, verglichen mit 38 Prozent in einer ähnlichen 1963 vom britischen Gallup-Institut veranstalteten Analyse.

Vager Gottes- und Vitalglaube

Der höchste Prozentsatz — 38 — der Gottesgläubigen war unter den mehr als 55jährigen und unter Frauen der Arbeiterklasse. Dagegen wird ein Ansteigen des Glaubens in eine Art spiritualistische Lebensphilosophie bei 35 Prozent aller Befragten verzeichnet (1963: 33 Prozent), während 6 Prozent (1963: 9 Prozent) weder an Gott noch an eine „Lebenskraft" glauben. Das größte Interesse an einen solchen Vitalglauben wird in den bürgerlichen Schichten (41 Prozent) bekundet. „Nichtwissend" erklärten sich 18 Prozent, verglichen mit 20 Prozent im Jahre 1963. 9 Prozent der 16- bis 34jährigen (verglichen mit nur je 4 Prozent der Befragten mittlerer und höherer Altersstufen) lehnen jeden Glauben an „Gott" oder an eine „Lebenskraft" ab, wie überhaupt Unglaube und religiöse Indifferenz in der jugendlichen Schicht besonders stark aufscheinen (z. B. in den 40 Prozent, die an kein Leben nach dem Tod zu glauben vermögen) und der Meinung von angeblich religiösen Regungen in der jungen Generation widersprechen. An ein Leben nach dem Tod glauben 39 Prozent aller Befragten (1963: 53 Prozent), während 35 Prozent (22) einen solchen Glauben ablehnen und 27 Prozent (25) sich als „nichtwissend" erklären.

Die Analyse ergab weiter, daß 42 Prozent „nie" in die Kirche gehen, 26 Prozent „mehr als einmal im Jahr", 21 Prozent „mehr als einmal monatlich", 14 Prozent „einmal wöchentlich". Nach der konfessionellen Zugehörigkeit wurde nicht gefragt. Auch fehlt es hinsichtlich des Kirchgangs an vergleichenden Zahlen aus der früheren Gallup-Untersuchung, aber in einer im Jahre 1851 durchgeführten amtlichen Volkszählung des damals noch stark protestantisch und freikirchlich orientierten Großbritannien wurde die Zahl der sonntäglichen Kirchgänger

auf 40 Prozent geschätzt. Als Hauptgründe, warum sie nicht in die Kirche gehen, erklärten jetzt 23 Prozent aller Befragten, sie hätten „zuviel zu tun", 21 Prozent, es sei „nicht nötig, in die Kirche zu gehen, um religiös zu sein", 8 Prozent, daß sie „eigentlich nicht an Gott glaubten", 7 Prozent, daß die Kirchen „überholt" seien. Unzufriedenheit mit der materiellen Seite des Lebens und ein entsprechend steigendes Bewußtsein der spirituellen Seite wird von 38 Prozent aller Befragten bekundet, wenngleich 39 und 23 Prozent verneinend bzw. „nichtwissend" antworteten.
Bemerkenswert ist der höhere Prozentsatz der diese Frage bejahenden in Nordengland und Schottland (41 Prozent) Lebenden. Der Süden der britischen Insel gilt in Dingen des materiellen Lebensstandards allgemein als führend. Das Umfrageergebnis wurde in britischen kirchlichen Kreisen mit einiger Skepsis aufgenommen.

Religiöse Erfahrung im persönlichen Erlebnis

Weniger repräsentativ, aber auch nicht bemüht, die üblichen und fragwürdigen Gradmessungen der religiösen und konfessionellen Zugehörigkeit vorzunehmen, war eine andere britische religionssoziologische Untersuchung, die *David Hay* von der pädagogischen Fakultät der Universität Nottingham in Verbindung mit der von Sir *Alister Hardy* geleiteten „Religious Experience Research Unit" veranstaltete. Hay ging es darum, Erweise persönlicher „religiöser Erfahrung" zu ermitteln, die ein breites, von „Bewußtheit der Gegenwart Gottes" bis zur „Erfahrung einer Einheit mit der Natur" reichendes Feld umfaßten. Seine Stichprobenanalyse war auf nur 100 Doktoranden seiner Fakultät beschränkt, mit denen er jedoch in privaten Einzelgesprächen seine Fragen sehr eingehend behandeln konnte. Die Frage lautete: „Glauben Sie, sich je einer Macht bewußt oder von ihr beeinflußt gegewesen zu sein — ob diese Gott zu nennen ist oder nicht —, die auch von Ihrem täglichen Selbst verschieden ist?" Hay war erstaunt, daß die Befragten, von denen nur 15 überhaupt eine konfessionelle Zugehörigkeit bekannten, zu 72 Prozent der Männer und 58 Prozent der Frauen bejahend antworteten. Er erzielte damit einen ähnlichen Befund wie *Andrew Greeley* vom National Opinion Research Centre in Chicago und der amerikanische Soziologe *William C. McCready* in ihren letzten Untersuchungen. Eine in den USA 1962 zuerst von Gallup veranstaltete, 1966 und 1967 wiederholte Umfrage hatte 20, 32 bzw. 41 Prozent bejahende Antworten erbracht.

Hay erhielt von seiner intensiveren Befragungsmethode den Eindruck, daß ein „übernatürliches" Erlebnis anfangs ungern eingestanden werde. Mehrere der von ihm Befragten hätten am Ende des Gesprächs bemerkt: „Ich hätte nie geglaubt, daß ich Ihnen darüber etwas sagen würde." Das sei vielleicht, so meint er, darauf zurückzuführen, daß ein derartiges religiöses Erlebnis als „unwissenschaftlich" angesehen werde und man meine, sich dessen schämen zu müssen. Eine der Befragten beschrieb ihm eine religiöses Erlebnis, das sie anfangs für echt gehalten, später aber mit ihrer wissenschaftlich-materialistischen Weltanschauung nicht mehr zu vereinbaren vermocht hatte. Hay, der über seine Untersuchung in der Londoner Jesuitenzeitschrift „The Month" (Dezember 1974, S. 796—803) berichtete, fand, daß die große Mehrheit der ihm geschilderten religiösen Erlebnisse als entweder „friedliche" oder „ekstatisch freudige" zu klassifizieren seien und sich gewöhnlich in Streß-Situationen oder Zeiten der Einsamkeit ereignet hätten. Doch wenngleich diese religiösen Erlebnisse aber mit außergewöhnlichen Situationen verbunden gewesen seien, hätten sie einen Effekt dauernder Art auf die Betreffenden gehabt. „In unseren Gesprächen über die langfristigen Auswirkungen solcher Erfahrungen auf das Leben ergab sich kein einziger Fall, in dem dieser Effekt negativ gewesen war", berichtet Hay. „Ich möchte hinzufügen, daß die Auswirkungen auf einer tieferen Ebene stattzufinden schienen und sich in typischer Form auf eine Vertiefung des Lebenssinns bezogen, ein neues Gefühl des Glücks oder der Zufriedenheit mit dem Sein."

Die religiösen Erfahrungen, die die Untersuchung von Hay ermittelte, waren keineswegs ausschließlich emotioneller, wenn auch mehr intuitiver als intellektueller Art. „Der mir am häufigsten genannte Grund für die Überzeugung, daß es sich um eine Erfahrung religiöser Art gehandelt habe, war deren selbstbelegte Authentizität. Manchmal äußerte sich diese in einem überwältigenden Gefühl der Gewißheit, manchmal auch in einer Erkenntnis, als ob die Erfahrung aus einer Wahrnehmung (perception) anstatt einem Gefühl oder sich daraus aufbauend bestanden hätte."

Es fehlt an sinnstiftenden Systemen

In seiner Interpretation des Befunds meint Hay, der westlichen Welt fehle heute ein allgemein gültiger Glaubensrahmen, in den „mystische" oder religiöse Erfahrungen passen oder aus diesem erklärt werden könnte. Mangels öffentlicher Ausdrucksmöglichkeiten sieche die religiöse Erfahrung auf privater Ebene dahin. Selbst die noch institutionell gebundenen Gläubigen verbänden die Kirche nicht mit derartigen Erfahrungen, und während eines kirchlichen Gottesdienstes hätten auch nur „ein ganz geringfügiger Prozentsatz" solcher Erfahrungen stattgefunden. Hay meint ironisch: „Nur halbakzeptierte Ritualien haben eine eigene, zur Wahrnehmung der höchsten Wirklichkeit nicht gerade geeignete Hohlheit."— Es sei gut möglich, „daß dieses ganze gewaltige Gebiet der religiösen und transzendentalen Erfahrung in unserer Gesellschaft im verborgenen zu blühen hat", weil es so vielen Menschen an hinreichend glaubwürdigen, „sozial zur Verfügung stehenden sinngebenden Systemen" fehle, auf die sie ihre tiefgefühlten inneren Wahrnehmungen beziehen könnten. *R. H.*

Schwelende Konflikte in Spanien

Ob die für das Frühjahr in Rom vorgesehene neue *Verhandlungsrunde zur Neufassung des Konkordats* zwischen Spanien und dem Vatikan die letzte sein wird, ist noch ungewiß. Der vatikanische Verhandlungspartner, Erzbischof *Agostino Casaroli*, vom Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, verließ am 8. Dezember nach dreitägigen Verhandlungen Madrid mit dem Wort, der Endspurt sei lang, und man werde dem Vatikan auch dieses Mal nicht vorwerfen können, er überstürze Entscheidungen.

Während aber die Konkordatsverhandlungen im vergangenen Jahr auf vollen Touren liefen, um das Verhältnis Kirche—Staat rechtlich neu zu fixieren und damit Voraussetzungen für entspanntere Beziehungen zu schaffen, verschärften sich gleichzeitig im politisch-kirchlichen Alltag Spaniens zunehmend die Fronten. Die in den letzten Jahren auf mehr Unabhängigkeit vom Regime und mehr soziale Gerechtigkeit für alle Spanier bedachte Kirche trug klaren Bewußtseins zu der angespannnten Situation bei. Diese entlud sich in großen Eklats (der Fall Añoveros in Bilbao — HK, April 1974; 221) und unzähligen Querelen, darunter die „predicación conflictiva", die (dem Staat) *mißliebigen Predigten katholischer Geistlicher*. Neue und verschärfte Gegensätze entstanden dadurch, daß der nicht nur um das Seelenheil ihrer Herde, sondern auch um Menschenrechte und Bürgerfreiheit besorgten Kirche ein autoritäres Regime gegenübersteht, das nach 35 Jahren unumschränkter Herrschaft seine Ablösung durch rigorose Abschirmung gegen echte Liberalisierungs- und Demokratisierungstendenzen aufzuhalten versucht.

Dafür, daß sich die Kirche in Spanien zunehmend zum Sprecher derjenigen im Volk gemacht hat, die größere demokratische Freiheiten fordern, zahlt sie einen Preis auch in dem Sinn, daß eine dem Amt für öffentliche Ordnung mißfallende Predigt eines Geistlichen durchschnittlich 2000 bis 3000 DM Geldstrafe nach sich zieht.

Unsicherer innenpolitischer Kurs

Ein Blick auf die innenpolitische Entwicklung Spaniens im letzten Jahr macht das Verhältnis zwischen der Kirche, jahrhundertelang machtvolle Stütze des Staates, und dem Regime des Generals *Franco* deutlich. Mitte Oktober veröffentlichte die Madrider Illustrierte „Cambio 16" Ergebnisse einer Repräsentativumfrage, wonach 49 Prozent aller Spanier mit der Politik von Regierungspräsident *Arias Navarro* „zufrieden sind"; 14 Prozent sind „unzufrieden", die restlichen 37 Prozent äußerten sich weder positiv noch negativ. Das Ergebnis bestätigte die Politik des „liberalen Rechten", wie sich der Regierungschef selbst versteht. Die Umfrage wurde allerdings zu einem höchst günstigen Zeitpunkt veranstaltet: Die Einbringung des *Gesetzentwurfs über die Bildung politischer Meinungsverbände* war für das Jahresende angekündigt. Von diesem Gesetzentwurf erhofften sich die Spanier nach 30 Jahren politischer Enthaltsamkeit grünes Licht für mehr politische Mitbestimmung. In dieser Zeit kamen die Wörter „apertura" (Öffnung) und „cambia" (Veränderung) auch in regierungsamtlichen Verlautbarungen immer häufiger vor.

Einen Monat später allerdings kam ein drittes Schlagwort auf: der „Madrider Frühling". Der reformfreudigste und liberalste Politiker im Kabinett, Informationsminister *Cabanillas*, war entlassen worden, Finanzminister und stellvertretender Ministerpräsident *Barrera de Irimo* aus Solidarität mit Cabanillas zurückgetreten. Die Ultrarechte hatte Franco noch einmal mit Erfolg unter Druck gesetzt. In „Fuerza Nueva", dem Organ der Ultrarechten, erschien ein Leitartikel mit der Überschrift „Herr Präsident", in dem das Reformprogramm von Regierungschef Arias als unzumutbar verworfen wird: „Spanien ist eine organische Demokratie, und das Reformprogramm kann nur zu einer unorganischen und liberalen Demokratie führen, die wir ablehnen . . . Wir können nicht mehr mit Ihnen zusammenarbeiten, nicht einmal in der Opposition."

Am 17. Dezember billigte der Nationalrat mit 95 Jastimmen, 3 Enthaltungen und keiner Gegenstimme das Gesetz über die politischen Meinungsverbände. Der restriktive Charakter des Gesetzes machte die Hoffnungen auch der gemäßigten politischen Gruppierungen zunichte, deren prominente Führer erst Ende November in Madrid festgenommen und in der Generaldirektion für öffentliche Sicherheit verhört worden waren. Die neuen Meinungsgruppen werden, nachdem sie legalisiert sind, strenger Kontrolle und einem rigorosen Strafenkatalog des Movimiento Nacional (der nationalen Einheitsbewegung) und der Regierung unterworfen. Die Gründer solcher Vereinigungen müssen ein Treuegelöbnis auf die von General Franco diktierten Prinzipien des Movimiento und auf die Grundgesetze ablegen. Letzte Instanz für die Berufung gegen Strafmaßnahmen der Regierung sind nicht die Gerichte, sondern der Nationalrat und Franco selbst.

Regierungschef Arias Navarro bat in einer Fernsehansprache die Bevölkerung um Vertrauen: das Statut könne mit der Zeit noch verbessert werden. Er wies auf die Notwendigkeit der Kontinuität in der spanischen Politik hin: „Alle, denen dieser Schritt zu zaghaft erscheint, bitte ich zu bedenken, daß wir ein historisches Erbe übernommen haben: das des Friedens Francos." Ein Mitglied des Nationalrats äußerte dagegen privat die Befürchtung, das Gesetz könne den Selbstmord für die Kontinuität des Regimes bedeuten. „Arriba", das Organ des Movimiento, feierte Arias, der vor einem Jahr im kleinen Kreis programmatisch verkündet hatte, Spanien könne sich nicht den Luxus erlauben, die letzte Diktatur im europäischen Mittelmeerraum zu sein, als treuen

Interpreten Francos. Und Franco sei — so „Arriba" — Spaniens „hervorragendster Demokrat seit 1936".

Das Gesetz in der vorliegenden Form wird, wenn Franco seine definitive Zustimmung dazu gibt, von Politikern wie dem Sozialdemokraten *Tierno Galván*, als Beweis dafür gewertet werden, daß sich das frankistische System nicht aus sich heraus demokratisieren kann. Für die politischen Gruppierungen links von der Mitte ist das Gesetz unannehmbar. Ob die Christdemokraten sich den Bedingungen dieses Gesetzes unterwerfen, ist fraglich. Die Presse reagierte mit gedämpfter Zustimmung und machte sich den Hinweis des Regierungschefs auf eine Verbesserung des Statuts in der Zukunft zu eigen. Die den katholischen Bischöfen nahestehende Madrider Zeitung „Ya" dagegen schrieb enttäuscht, der Text sei nicht nur nicht ideal, sondern nicht einmal das, was im gegenwärtigen Augenblick in Spanien vonnöten sei.

Die Kirche legt den Finger auf so manche Wunde

Auf diesem innenpolitischen Hintergrund sind die *Aktionen und Verlautbarungen der Bischöfe*, einzelner Kommissionen und Gremien aus den vergangenen Monaten zu sehen. Zur Richtschnur ihres Handelns könnte man das Wort aus dem Konzilsdekret „Presbyterorum Ordinis" erklären, das die Bischofskonferenz im Abschlußdokument ihrer Herbstvollversammlung zitiert. Darin heißt es, die Kirche in Spanien werde auch in Zukunft nicht darauf verzichten, unparteiisch „die ewige Wahrheit des Evangeliums auf die konkreten Umstände des Lebens anzuwenden" (Nr. 4). So legte die Kirche im vergangenen Jahr den Finger auf manche Wunde, die das Regime zu heilen imstande wäre, wenn es wollte. Das Schlußdokument der Bischofskonferenz, ein klares Bekenntnis zur Demokratie und zur Durchsetzung der Menschenrechte in Spanien, wurde mit 47 Jastimmen gebilligt, 13 Bischöfe stimmten dagegen, einer enthielt sich der Stimme. Dieses Abstimmungsergebnis widerlegt die auch von Regierungskreisen hin und wieder vertretene Meinung, nur eine kleine Gruppe im Episkopat unter Führung des Erzbischofs von Madrid, Kardinal *Vicente Enrique y Tarancón*, stehe dem Regime distanziert gegenüber. Die Bischöfe suchen die Konfrontation mit der Regierung nicht, allerdings stützen sie in stärkerem Maße mit ihrer Stimme diejenigen, die ihre nach Auffassung der Bischöfe berechtigten Forderungen nicht geltend machen können.

Die Bischofskonferenz äußert sich in ihrer Gesamtheit häufiger zu aktuellen Fragen als früher, ebenso die Bischöfe in ihren Diözesen. An erster Stelle steht dabei die Forderung nach Gewährung der bürgerlichen Freiheiten: „In Übereinstimmung mit der Lehre der Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris" und der Konzilskonstitution über die Kirche in der Welt von heute sieht sich die spanische Bischofskonferenz veranlaßt, eine gründliche Evolution unserer Institutionen zu befürworten, damit diese die fundamentalen Rechte des Bürgers — das Recht auf Vereinigung, Versammlung und Meinungs- und Redefreiheit — auf Dauer wirksam garantiert sind. Dazu ist es notwendig, Wege zu finden, die alle Bürger, einzelne wie Gruppen, am politischen Leben teilhaben lassen." (Erklärung der Bischofskonferenz vom 30. 11. 74 — Europa Press vom 1./3. 12. 74.)

Immer deutlicher wird jedoch auch die *Kritik der Bischöfe an den wirtschaftlichen Verhältnissen* in Spanien. Die Bewältigung der gegenwärtigen Wirtschaftskrise verlange „durchsichtige Ehrlichkeit der Regierung, die Einschränkung des Konsums und Solidarität bei der Verteilung der Lasten", heißt es in derselben Erklärung vom 30. November. Im September hatten die Bischöfe ein von der Kommission für soziale Fragen erarbeitetes Papier veröffentlicht, das die wirtschaftlichen und sozialen Zustände in Spanien scharf kritisierte. Auch in dieser Erklärung fordert die Kirche rechtliche Garantien für die Arbeitnehmer, konkret die Einführung eines Streikrechts.

150 000 Unterschriften hat die Justitia-et-Pax-Kommission gesammelt, um von General Franco anläßlich des Heiligen Jahres die Freilassung politischer Häftlinge zu erwirken.

Zensuren und Strafen für Geistliche

Die Bischofskonferenz bat ihrerseits die Regierung, „die strafrechtliche Lage jener Menschen zu überprüfen, die wegen der Einschränkung von Rechten inhaftiert sind, die jetzt mehr als bisher anerkannt werden sollen." (Le Monde vom 3. 12. 74.) In derselben Erklärung machen die Bischöfe auf die hohen Geldstrafen für Geistliche aufmerksam, die nach dem Urteil der Sicherheitsbehörden staatsfeindliche Predigten halten. „Wir bitten die Regierung . . . um gründlichstes Abwägen in einer so delikaten Angelegenheit und behalten der Hierarchie der Kirche das Urteil über Lehre und pastoralen Inhalt solcher Aktivitäten vor" (Erklärung der Bischofskonferenz vom 30. 11. 74). Als im letzten Jahr diese Strafen vor allem in den baskischen Provinzen, aber auch in der spanischen Hauptstadt dutzendweise verhängt wurden, protestierten die Bischöfe von San Sebastián. Die Ständige Kommission der Bischofskonferenz ordnete an, daß kein Bischof die nach dem Konkordat notwendige Zustimmung zu einer strafrechtlichen Verfolgung gegen einen Priester geben dürfe, wenn sich die Anklage auf den Inhalt einer Predigt beziehe. Nach einem umfangreichen Dossier über solche Strafmaßnahmen gegen Priester in der Provinz Navarra lautet die Begründung für die Geldstrafe fast immer: „Aufwiegelung zum Streik", „unerlaubte Versammlung", „verbotene Propaganda", „subversive Reden", „Störung des Friedens in Spanien" oder „Anstiftung zum Ungehorsam gegen staatlich verfügte Anordnungen".

Die Zensur der Regierung machte auch vor einem Bischof nicht halt: dem Madrider Weihbischof *Alberto Iniesta*

Jiménez wurde vom spanischen Polizeichef Anfang Dezember verboten, einen Vortrag zum Thema „Die Kirche und die Versöhnung der Spanier" zu halten.

Die *Versöhnung zwischen Siegern und Besiegten des Spanischen Bürgerkriegs* soll auch in einem Dokument der Bischofskonferenz behandelt werden, das in Vorbereitung ist und bei der nächsten Vollversammlung im März verabschiedet werden soll.

Daß die Kirche in zunehmendem Maße ihre geistige Unabhängigkeit unter Beweis stellt, führte zwangsläufig zu Konfliktsituationen mit dem autoritär verfaßten spanischen Staat. Diese Spannung auszuhalten, bemühen sich beide Seiten nicht zuletzt aus machtpolitischen Erwägungen. In seiner traditionellen *Neujahrsbotschaft* an alle Spanier erwähnte der Caudillo in diesem Jahr entgegen seiner sonstigen Gewohnheit die Kirche mit keinem Wort. Der Staatschef ging auch nicht auf das Verhältnis zum Vatikan ein. Auf die inzwischen „chronischen Meinungsverschiedenheiten" zwischen Kirche und Staat in Spanien wies dagegen die Madrider Zeitung „Ya" in ihrer Silvesterausgabe um so deutlicher hin: Geldstrafen für Geistliche, vakante Bischofssitze (zur Zeit sieben), die wirtschaftliche Notlage der vom Staat (schlecht) bezahlten Priester, die einseitigen Entscheidungen des Staates in den Bereichen Erziehung und Massenmedien, fehlende Bürgerrechte. Das mit Spannung erwartete „Versöhnungspapier" der spanischen Bischöfe wird dem Regime vor Augen führen, daß die Kirche auch 1975 nicht bereit ist, sich in die Sakristei zurückzuziehen.

Appell zur Einmütigkeit

Die Kirche selbst wird sich in den nächsten Jahren verstärkt mit einer Zeiterscheinung auseinandersetzen, die in anderen Ländern der westlichen Welt längst in das kirchliche Leben eingedrungen ist: der Säkularisierung. Eine im Oktober veröffentlichte Umfrage des offiziellen Instituts für öffentliche Meinung in Madrid, wonach 55 Prozent der Spanier die *Einführung der Ehescheidung* „in gerechtfertigten Fällen" befürworten, rief schockähnliche Reaktionen in der spanischen Öffentlichkeit hervor. Zusätzlich halten der Umfrage zufolge sechs Prozent die Ehescheidung „in einer modernen Gesellschaft für selbstverständlich". Auf harte, wenn auch indirekt geäußerte Kritik stieß zwei Wochen später eine Stellungnahme Kardinal Tarancóns in der Barceloneser Tageszeitung „La Vanguardia Española". Der Kardinal zweifelte zunächst die Methoden der Umfrage an und fügte hinzu: „Ein wirklicher Christ muß die Unauflöslichkeit des Ehesakraments akzeptieren, aber er muß nicht notwendigerweise akzeptieren, daß das bürgerliche Recht dies auch vertritt" (La Vanguardia Española, vom 13. 11.).

Die katholische Nachrichten-Agentur Europa Press (14. 11. 74) zitierte die Stellungnahme des Kardinals aus der „La Vanguardia" und setzte in Klammern eine Anmerkung der Redaktion hinzu: „Gemäß der Lehre der Kirche sind die Katholiken verpflichtet, die Unauflöslichkeit der Ehe zu verteidigen und sich einem Scheidungsgesetz zu widersetzen, auch als Bürger ..."

Vor dem katholischen Elternverband Spaniens sagte der Bischof von Vitoria, *Peralta,* in einer indirekten Erwiderung auf die Äußerung Tarancóns, die Unauflöslichkeit der Ehe gehöre zur Natur der Ehe selbst, „wie sie der Schöpfer bestimmt hat". An dieser Frage haben sich also bereits im Frühstadium der Diskussion die Geister geschieden. Wenn der Präsident der Bischofskonferenz Bischöfe und Priester zur Einmütigkeit aufruft (Eröffnungsansprache vor der Bischofskonferenz am 27. 11 74), dann ist das als Vermittlungsversuch zwischen bestehenden unterschiedlichen Auffassungen vor allem im spanischen Klerus zu werten, der vor tieferen Trennungen oder gar Spaltungen bewahrt werden soll. *G. B.*

Gesellschaftliche Entwicklungen

Die Krise nach der Energiekrise

Entwicklungshilfe unter veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen

Denkt man an die vieldiskutierte „Erdöl- und Energiekrise", an die inflationäre Entwicklung und an die steigenden Arbeitslosen- und Kurzarbeiterzahlen allein in der Bundesrepublik, so hält man es schon für normal, daß sich hinsichtlich der Entwicklungshilfe-Leistungen ebenfalls etwas geändert hat. Gerade zu einem Zeitpunkt, da sich offensichtliche Erfolge der Öffentlichkeitsarbeit zugunsten der Entwicklungshilfe in größerem Maße abzeichneten, brachten interne Regierungsstreitigkeiten über Höhe und Schwerpunkte der Hilfe (mit dem Rücktritt von Minister

Erhard Eppler und der Nachfolge durch Minister *Egon Bahr*) und Sensationsberichte über westliche Industrie aufkaufende Erdölländer anscheinend eine erneute Wende. Zwar liegt keine demoskopische Untersuchung aus den letzten Monaten vor, doch dürfte eine im Frühjahr 1974 von der Evangelischen Akademie Arnoldshain und dem Publizistischen Sachverständigengremium des Kirchlichen Entwicklungsdienstes der Evangelischen Kirche beim Institut für angewandte Sozialwissenschaft (infas) in Bonn-Bad Godesberg in Auftrag gegebene Repräsentativumfrage über „Energiekrise und entwicklungspolitisches Bewußtsein" auch heute noch, zumindest was den Trend betrifft, Gültigkeit haben (vgl. epd-Dokumentation Nr. 28/74, 10. 6. 1974).

Nach der Energiekrise

Monetäre Aspekte, und zwar zunächst im Blick auf die eigenwirtschaftliche Lage und dann im Blick auf den Staatshaushalt, standen bei der Frage nach registrierten Auswirkungen eindeutig an der Spitze. In einer den Befragten vorgelegten Vorschlagsliste, welches ihrer Meinung nach die wirksamste und beste „Waffe" im Kampf gegen eine erneute Energiekrise sei, ergaben sich 80% befürwortende Stimmen für eine Kontrolle der Ölpreisbildung, 53% für eine Einschränkung des persönlichen Energieverbrauchs und 52% für eine Reglementierung der Entwicklungshilfe (sowie 40% für Verstaatlichung der Mineralölgesellschaften und 32% für Pressionen gegenüber den Ölförderländern). Mit zunehmendem Alter der Befragten fand der Vorschlag Unterstützung, die Bundesregierung sollte künftig ihre Entwicklungshilfe auf solche Länder beschränken, die uns Erdöl oder andere Rohstoffe liefern. In dem Bericht über die Umfrage heißt es dazu: „Hier manifestieren sich generelle Einstellungsdifferenzen zur Entwicklungshilfe, die aus früheren Untersuchungen bekannt sind. Junge Leute sind vergleichsweise aufgeschlossen, haben weniger Vorurteile zu überwinden und möglicherweise sind sie auch etwas besser informiert. Denn daß Aversionen gegenüber der Entwicklungspolitik oftmals nur auf Informationsdefizite zurückzuführen sind, bestätigt sich abermals in der vorliegenden Untersuchung."

Eine weitere wichtige Schlußfolgerung des Berichts bezieht sich auf die Verknüpfung der Bereitschaft zum persönlichen Verzicht auf Energieverbrauch mit der in den letzten Jahren in den Vordergrund der Diskussion getretenen Umweltschutzproblematik. Gut die Hälfte aller Bundesbürger will demnach einen freiwilligen Beitrag zur Reduzierung der Energie- und Umweltprobleme leisten: „Diese Bereitschaft sinkt, wenn nicht mehr die Qualität der eigenen Umwelt zur Diskussion steht, sondern den Entwicklungsländern geholfen werden soll. Um 10 Punkte, nämlich auf 42%, sinkt die Quote derer ab, die bereit sind, ihren privaten Verbrauch zugunsten der Entwicklungsländer einzuschränken. Tendenziell freilich wächst diese Bereitschaft, je optimistischer man die Entwicklung des Lebensstandards in der Bundesrepublik beurteilt. Offenbar fällt ein Verzicht für andere leichter, wenn die eigenen materiellen Grundlagen gut gesichert sind."

Rückgang der staatlichen Leistungen

Eine Übertragung dieses Ergebnisses auf die effektiven Veränderungen in der Entwicklungshilfe läßt sich aber nach den vorliegenden Daten nicht ohne weiteres ablesen. Statt dessen zeichnen sich drei auseinanderlaufende Tendenzen ab: die öffentliche, staatliche Hilfe für Entwicklungsländer stagniert in der Mehrzahl bzw. ist sogar rückläufig, die Leistungen der privaten Wirtschaft an die Entwicklungsländer sind zurückgegangen, während die Spendeneingänge bei den privaten, kirchlichen Organisationen bisher weiter ansteigen.

Die für das Jahr 1973 vorliegenden Daten über die gesamten Leistungen der im Ausschuß für Entwicklungshilfe (DAC) bei der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) zusammengeschlossenen 17 Mitglieder verdeutlichen die Stagnation. Wenn auch Inflation und weltweite Währungszerrüttung es immer schwieriger machen, ein genaues Bild über den realen Umfang der Hilfeleistungen zu gewinnen, so deutet doch alles darauf hin, daß 1973 bereits als „das Ende einer Periode" (NZZ, 13. 7. 74) angesehen werden kann, das nicht zuletzt durch die Kapitalumschichtung in Richtung erdölfördernde Länder gekennzeichnet ist. In einzelnen Überlegungen — so z. B. geäußert von Entwicklungsminister Bahr — versucht man bereits, auf diese veränderte Situation zu reagieren und in Form von Dreieckskontakten (Geld durch die Erdölproduzenten, Technologie durch die Bundesrepublik, Einsatz in Entwicklungsländern) die eigene Haushaltsmisere zu verringern und gleichzeitig der deutschen Wirtschaft neuen Auftrieb zu geben.
Die öffentliche Hilfe der DAC-Mitglieder stieg 1973 zwar um 9% auf 9,4 Mrd. US-$, ging aber in Wirklichkeit real um 6% zurück. Dabei schlägt die Abwertung des Dollars mit 8% und die allgemeine Preissteigerung mit 7% zu Buche. Dadurch senkte sich auch der Anteil der öffentliche Hilfe solle 0,7% betragen, als Richtlinie für 1972 auf 0,30% 1973 und erreichte damit den bisher tiefsten Stand. Dieser Rückgang wiegt um so schwerer, als die Entwicklungsländer durch die im Gefolge der Ölpreissteigerung aufgetretene Preisexplosion viel härter betroffen sind als die Industrienationen: einmal sind für sie die Energiekosten stark gestiegen, zum anderen versuchen die Industrienationen, ihre eigenen monetären Probleme durch Kürzung der Zuwendungen an die Entwicklungsländer wenigstens teilweise zu lösen. Rückschläge beim Kampf gegen den Hunger (vgl. HK, September 1974, 453 ff.) sind allein deshalb unvermeidlich, weil die Düngemittel oft unerschwinglich teuer geworden sind. Gleichzeitig hat sich die finanzielle Situation der meisten Entwicklungs-

länder bereits vor der Ölkrise wegen der durch eine seltene Häufung von Naturkatastrophen notwendigen Nahrungsmittelkäufe rapide verschlechtert.

Das Abrutschen der Entwicklungshilfe auf lediglich 0,3 % des Bruttosozialproduktes macht zudem deutlich, wie wenig Verlaß auf wohlklingende Reden und große Versprechungen ist. Immerhin gilt seit einiger Zeit die von den UN und vom DAC formulierte Empfehlung, die öffentliche Hilfe solle 0,7 % betragen, als Richtlinie für das Engagement der Industrienationen. Im Jahresbericht der Bundesregierung 1973 heißt es speziell zu den deutschen Leistungen, die hohe Qualität der deutschen Hilfe sei international anerkannt: „Demgegenüber bot die quantitative Entwicklung unserer Hilfeleistungen Anlaß zur Sorge: der Anteil der Hilfe am Sozialprodukt drohte zu stagnieren." Der anschließend angeführte Plan, von 1974 bis 1978 deshalb eine Leistungssteigerung von 0,31 auf 0,42 % zu erreichen, ist allerdings mittlerweile schon wieder fragwürdig geworden.
Bundesminister Bahr ging bei der Eröffnungsveranstaltung „Brot für die Welt" am 6. Oktober 1974 in Herne auf diese Problematik ein, als er erklärte, die Regierung habe im Interesse der Stabilität die staatlichen Ausgaben auf allen Gebieten gekürzt, und hinzufügte: „Die Entwicklungspolitik ist ein Gebiet, das eine überproportionale Steigerung der Staatsausgaben im nächsten Jahr vorsieht. Der Rang einer Aufgabe läßt sich nicht nur nach Ziffern bemessen; aber selbst diesen Maßstab braucht die Bundesregierung nicht zu scheuen." Diese „überproportionale Steigerung" ist sicherlich zu begrüßen, bedeutet aber weder eine real spürbare Steigerung noch ein Einhalten früherer Versprechungen. Der Zwang der Anpassung an die Haushaltslage und der Abstimmung mit anderen Ressorts bleibt gerade im Bereich der staatlichen Entwicklungshilfe immer ein Risikofaktor.

Politiker appellieren an die Kirchen

Deshalb überrascht es keineswegs, daß sowohl im Memorandum der Regierung der Bundesrepublik Deutschland zur DAC-Jahresprüfung 1974 als auch in der bereits erwähnten Rede des zuständigen Ministers die Zuwendungen nicht-staatlicher Einrichtungen aus *Eigenmitteln* einen besonderen Platz eingeräumt bekamen. In dem Memorandum heißt es u. a., diese Zuwendungen hätten 1973 fast 420 Mio. DM betragen, was einem Anteil am Bruttosozialprodukt von 0,05 % entspricht: „Die Aufbringung dieser Mittel beruht auf der Opferbereitschaft der privaten Organisationen und ihrer Mitglieder. Die Mittel werden ausschließlich Hilfszwecken zugeführt. In aller Regel werden Maßnahmen durchgeführt, deren Nutzen für das Empfängerland in keiner Weise hinter dem der öffentlichen Entwicklungshilfe zurücksteht. Wie die vergangenen Jahre gezeigt haben, fließt die Hilfe auch mit der erforderlichen Kontinuität." Zusammen mit dem Aufruf von Minister Bahr in Herne („Meine Bitte hier und heute an die Kirchen ist: Kürzt nicht, sondern erhöht eure Ausgaben für die Entwicklungshilfe!") ergibt sich ein ungefähres Bild von der Bedeutung, die die Regierung anscheinend gerade jetzt zum Zeitpunkt staatlicher Sparmaßnahmen der kirchlichen Entwicklungshilfe beimißt.

Diese offensichtliche und grundsätzlich zu begrüßende Zusammenarbeit von Kirche und Staat auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe sollte aber nicht zu einem Fortfall der kritischen Distanz sowie der Betonung von Eigenständigkeit, Unabhängigkeit und Besonderheit von Misereor führen. So ergibt sich allein schon aus der unterschiedlichen Bewertung der Welthandelskonferenz UNCTAD in Santiago de Chile (vgl. HK, Februar 1972, 63 ff.) die oftmals divergierende Interessenlage. Die dort von den Entwicklungsländern geforderten garantierten Rohstoffpreise und der dringend erwünschte Abbau der Zollschranken wurde von den Industrienationen als unannehmbar hingestellt. Misereor dagegen muß sich im Interesse seiner Partner dafür einsetzen, daß besonders die Zölle für weiterverarbeitete Produkte aus den Entwicklungsländern (diese Zölle sollen uns billige Rohstoffe und gleichzeitig durch die Verarbeitung hier Arbeitsplätze und größere Gewinne garantieren) herabgesetzt werden: „Mutet es doch geradezu widersinnig an, einerseits Entwicklungshilfe als Starthilfe zu geben und auf der anderen Seite den jungen Ländern den Zugang zu den großen Märkten zu verwehren" (zit. nach Misereor-Jahresbericht 1973). Aus solchen unterschiedlichen Zielsetzungen und Ansichten ergeben sich naturgemäß immer wieder Konflikte, bei denen sich Unabhängigkeit dann bezahlt macht.

Der Hinweis auf die Kontinuität kirchlicher Hilfe entspricht bisher zumindest den Tatsachen. Bis zum heutigen Zeitpunkt hat sich der Spendeneingang sowohl bei „Brot für die Welt" als auch bei „Misereor" und dem „Schweizer Fastenopfer" stetig erhöht. So stiegen z. B. die Spendeneinnahmen durch die Kollekten am Misereor-Sonntag von 1972 bis 1974 von 53,7 über 56,8 auf 59,0 Mio. DM und die Direktspenden an Misereor im gleichen Zeitraum von 5,3 über 6,6 auf 7 Mio. DM. In fast gleichem Maße stiegen die Zuwendungen aus kirchlichen Haushaltsmitteln und staatlichen Mitteln über die Zentralstelle für Entwicklungshilfe e. V. Misereor als größtes „privates" Werk Europas für Entwicklungshilfe konnte im Jahre 1973 mit knapp 164 Mio. DM insgesamt 2175 Projekte fördern. Dabei wurde der Schwerpunkt auf die Hilfe an der Basis, auf die Direkthilfe für die Menschen besonders aus den unteren sozialen Schichten gelegt. Bei den Projekten selbst gilt nach wie vor der oberste Grundsatz, es soll eine Befähigung zur Selbsthilfe ermöglicht werden. Daraus erklärt sich auch eine immer deutlicher sichtbar werdende Schwerpunktbildung im Bereich „Erwachsenenbildung, Alphabetisierung und Informationswesen" (neben Gesundheitswesen und Landwirtschaft). Damit unterliegt man jedoch auch verstärkt der Gefahr, in seinem Auftrag

mißverstanden oder in extremen Fällen auch mißbraucht zu werden. Das Gesundheitswesen stellt vergleichsweise einen „harmlosen" Bereich dar, während die Projekte im landwirtschaftlichen Gebiet bereits wieder wegen der oft damit verbundenen Landreformvorhaben „politischer" Natur sind.

Dem vorliegenden Jahresbericht für 1973 ist im übrigen zu entnehmen, daß entgegen weitverbreiteter Auffassung von Spendenverschwendung durch Bürokratie und Verwaltung sämtliche Personalkosten für die 126 Mitarbeiter der Geschäftsstelle sowie die Ausgaben für Verwaltung, Projektabwicklung, -kontrolle und -prüfung sowie für Öffentlichkeitsarbeit, Werbung und Bildungsarbeit voll aus den Zinsen gedeckt werden. (Das gilt ebenso für „Brot für die Welt".) Da weiterhin der überwiegende Anteil (rund 90 %) der Spenden aus der einmal jährlich (diesmal am 16. März) durchgeführten sonntäglichen Kollekte stammt, sind eigentlich die ca. 25 % der derzeit praktizierenden Katholiken die Zielgruppe, auf die man setzt und die bisher trotz andersgearteter öffentlicher Meinung Misereor nicht im Stich gelassen hat, was sicher auch ein Ergebnis der begleitenden Aufklärungs-, Informations- und Bewußtseinskampagne ist.
Ähnlich sieht die Entwicklung bei „Brot für die Welt" aus. Allein von der 14. zur 15. Aktion, d. h. von 1972/73 auf 1973/74 (die Sammlungen werden in der Weihnachtszeit durchgeführt), konnten die Spendeneingänge von 34,08 Mio. auf 41,63 Mio. DM gesteigert werden. Trotz mancher Unsicherheitsfaktoren für 1974/75 ist man optimistisch nicht zuletzt deshalb, weil man glaubt, das Krisenbewußtsein bei uns könnte auch das Verständnis für den viel schlechter gestellten Menschen in der Dritten Welt gestärkt haben.

Nach bisher vorliegenden Auswertungen der jüngsten Aktion, so wird seitens „Brot für die Welt" festgestellt, wirkten sich die wirtschaftlichen Krisensymptome in den Pfarreien kaum aus. Nur Äthiopien erwies sich als nicht einkalkulierter Problemfall. Angesichts der Tatsache, daß Äthiopien im Rahmen der Sahelhilfe einen besonderen Schwerpunkt bildete, erregten Nachrichten über die Besitzverhältnisse des abgesetzten Kaisers besonderen Anstoß. Wenn momentan von den Kirchen die Hauptlast der Aufklärung getragen wird, wenn sie der allgemeinen Lethargie entgegenzuwirken versuchen und auf die sich noch verschlechternde Situation der Dritten Welt unermüdlich aufmerksam machen, so leisten sie zusätzlich zu der materiellen Hilfe einen Beitrag, der kaum zu messen ist, jedoch auch für den Staat unbedingt von Interesse sein dürfte.

Dokumentation

Christen und Juden

Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra Aetate", Art. 4

Am 3. Januar 1975 wurde in Rom ein neues Dokument über das Verhältnis der Christen zu den Juden veröffentlicht. Der offizielle Titel „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate', Art. 4" läßt Rang und Funktion der Dokumentation erkennen. Es enthält langerwartete Ausführungsbestimmungen zu dem Teil des Konzildekrets über die nichtchristlichen Religionen, der von dem Verhältnis zur „jüdischen Religion handelt". Noch zutreffender ist wohl die von den Verantwortlichen ausgegebene Charakterisierung als „einleitendes Arbeitspapier", dem detailiertere pastorale Anweisungen folgen können. Das von der erst im Oktober 1974 geschaffenen „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum" (die vom Präsidenten des Einheitssekretariats, Kardinal Jan Willebrands, in Personalunion geleitet wird) verantwortete Dokument war in der Originalfassung französisch. Wir veröffentlichen hier den Wortlaut in der von der Kommission verbreiteten deutschen Fassung.

Die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" („Nostra Aetate", Nr. 4) vom 26. Oktober 1965 bedeutet einen entscheidendenden Wendepunkt in der Geschichte der Beziehungen zwischen den Juden und den Katholiken.
Der historische Kontext, der die Initiative des Konzils dabei weitgehend bestimmt hat, war die Erinnerung an die Verfolgungen und die Massenhinrichtungen von Juden, die in Europa in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg und während des Krieges geschehen sind.
Obgleich das Christentum innerhalb der jüdischen Religion entstanden ist und bestimmte Wesenselemente seines Glaubens und seines Kultes von ihr empfangen hat, ist die Kluft zwischen beiden immer tiefer und weiter geworden, bis hin zum völligen Verkennen des anderen auf beiden Seiten.
Nach zwei Jahrtausenden, die allzu oft durch gegenseitige Unkennntnis und offene Feindschaft geprägt waren, eröffnete die

Erklärung „Nostra Aetate" den Weg zum Zustandekommen oder zur Fortsetzung des Dialogs mit dem Ziel eines besseren gegenseitigen Verstehens. Seitdem sind in den vergangenen neun Jahren in verschiedenen Ländern zahlreiche Initiativen unternommen worden. Sie haben zu einer besseren Erkenntnis der Bedingungen geführt, unter denen neue Beziehungen zwischen Juden und Christen zustandekommen und sich weiter entwickeln können. Nun scheint der Augenblick gekommen, aufgrund der Richtlinien des Konzils einige konkrete Hinweise zu geben, gestützt auf Erfahrungen und in der Hoffnung, daß sie zur Verwirklichung der in dem Konzilsdokument dargelegten Zielsetzungen eine Hilfe sein könnten.

Im Hinblick auf dieses Dokument mag hier die einfache Erklärung genügen, daß die geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend verurteilen, wie sie ja auch bereits aufgrund der Würde der menschlichen Person an und für sich verurteilt sind. Darüber hinaus entsteht aus diesen Banden und Beziehungen die Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und einer neuen gegenseitigen Hochschätzung. Konkret bedeutet dies im besonderen, daß die Christen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen und daß sie lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind.

Im Anschluß an diese grundsätzlichen Erwägungen sollen hier nun einige erste Vorschläge zur praktischen Durchführung auf verschiedenen Ebenen des Lebens der Kirche unterbreitet werden, mit dem Ziel einer gesunden Entwicklung der Beziehungen zwischen den Katholiken und ihren jüdischen Brüdern.

I. Der Dialog

In der Tat sind die Beziehungen zwischen Juden und Christen, wo sie überhaupt vorhanden sind, im großen und ganzen noch kaum über das Stadium des Monologs hinausgekommen: um so wichtiger ist, daß nun ein wirklicher Dialog entsteht.

Der Dialog setzt den Wunsch voraus, sich gegenseitig kennenzulernen und diese Kenntnis zu entwickeln und zu vertiefen. Er ist ein hervorragendes Mittel zur Erlangung eines besseren gegenseitigen Verstehens und eines tieferen Bewußtseins von dem Reichtum der eigenen Tradition. Das gilt besonders vom jüdisch-christlichen Dialog. Eine weitere Bedingung des Dialogs ist der Respekt gegenüber der Eigenart des anderen, besonders gegenüber seinem Glauben und seinen religiösen Überzeugungen.

Gemäß ihrer von Gott gegebenen Sendung soll die Kirche ihrem Wesen nach der Welt Jesus Christus verkünden („Ad Gentes", Nr. 2). Den Juden gegenüber soll dieses Zeugnis für Jesus Christus nicht den Anschein einer Aggression erwecken; so ist den Katholiken aufgegeben, dafür Sorge zu tragen, daß sie ihren Glauben leben und verkünden im konsequent durchgehaltenen Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen, wie sie das II. Vatikanische Konzil lehrt (in der Erklärung „Dignitatis Humanae"). In gleicher Weise werden sie bestrebt sein, die Schwierigkeiten zu verstehen, die die jüdische Seele, gerade weil sie von einem sehr hohen und reinen Begriff der göttlichen Transzendenz geprägt ist, gegenüber dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes empfindet.

Wenn es wahr ist, daß auf diesem Gebiet noch immer eine Atmosphäre eines weit ausgebreiteten Mißtrauens vorherrscht, das sich aus einer beklagenswerten Vergangenheit herleitet, sollen die Christen ihrerseits ihren Anteil von Verantwortlichkeit dafür anerkennen und daraus praktische Folgerungen für die Zukunft ziehen.

Außer dem brüderlichen Gespräch sollen auch Zusammenkünfte von Fachleuten gefördert und ermutigt werden zum Studium der vielfältigen Probleme, die mit den grundlegenden Überzeugungen des Judentums und des Christentums zusammenhängen. Eine Öffnung und Weitung des Geistes, eine Haltung des Mißtrauens gegenüber den eigenen Vorurteilen, Takt und Behutsamkeit sind dabei unentbehrlich, wenn man seinen Partner nicht, und sei es auch ungewollt, verletzen will.

Unter Umständen, die es möglich und auf beiden Seiten erwünscht erscheinen lassen, empfiehlt sich auch eine gemeinsame Begegnung vor Gott im Gebet und in der schweigenden Betrachtung, die sich dahin auswirken wird, daß die Demut und die Öffnung des Geistes und des Herzens entsteht, wie sie für eine tiefe Erkenntnis des eigenen Ich und des anderen notwendig sind. Anlässe für eine solche Gebetsgemeinschaft sind besonders große Anliegen wie Gerechtigkeit und Frieden.

II. Die Liturgie

Bekanntlich gibt es zwischen der christlichen und der jüdischen Liturgie Verbindungen. Die jüdische Liturgie ist ebenso wie die christliche Liturgie bestimmt durch die Gemeinschaft des Lebens im Dienste Gottes und der Menschheit aus Liebe zu Gott, wie sie sich in der Liturgie verwirklicht. Von besonderer Bedeutung für die jüdisch-christlichen Beziehungen ist die Erkenntnis der gemeinsamen Elemente des liturgischen Lebens (Gebetstexte, Feste, Riten usw.).

Man soll bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist (vgl. „Dei Verbum", Nr. 14—15), da dies durch die spätere Interpretation im Licht des Neuen Testaments, die ihm seinen vollen Sinn gibt, nicht entwertet wird, so daß sich vielmehr eine wechselseitige Beleuchtung und Ausdeutung ergibt (ebd., Nr. 16). Dies ist um so wichtiger, als die Christen durch die Liturgiereform immer häufiger mit den Texten des Alten Testaments in Berührung kommen.

Die Kommentare zu den biblischen Texten sollen ohne Zurückdrängung des ursprünglichen Charakters des Christentums die Kontinuität unseres Glaubens mit dem des Alten Bundes im Sinne der Verheißungen ins rechte Licht stellen. Wir glauben, daß diese seit der ersten Ankunft Christi erfüllt sind — indessen ist es ebenso wahr, daß wir noch in der Erwartung ihrer vollkommenen Erfüllung bei seiner glorreichen Wiederkehr am Ende der Zeiten stehen.

Was die liturgischen Texte angeht, soll man darum besorgt sein, in der Homilie eine gerechte Auslegung zu geben, besonders da, wo es sich um Abschnitte handelt, die scheinbar das jüdische Volk als solches ins schlechte Licht setzen. Unser Bemühen soll dahin gehen, das christliche Volk so zu unterrichten, daß es zu einem rechten Verständnis dieser Texte in ihrem wahren Sinn und in ihrer Bedeutung für den Gläubigen von heute gelangt.

Die mit der Übersetzung biblischer Texte beauftragten Kommissionen sollen ihre besondere Aufmerksamkeit darauf richten, auf welche Weise einzelne Ausdrücke und ganze Abschnitte, die von ungenügend unterrichteten Christen tendenziös miß-

verstanden werden könnten, wiederzugeben sind. Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, den biblischen Text zu verändern, es ist aber Aufgabe einer Übersetzung, die zum liturgischen Gebrauch ist, den eigentlichen Sinn eines Textes herauszuarbeiten*, und zwar unter Berücksichtigung der exegetischen Forschung.

III. Lehre und Erziehung

In den vergangenen Jahren ist, wenn auch noch eine große Arbeit zu leisten bleibt, schon ein besseres Verständnis des Judentums an und für sich und in seiner Beziehung zum Christentum erreicht worden, dank der Belehrung durch die Kirche, des Studiums und der Forschungsarbeit der Wissenschaftler und ebenso der Frucht des Dialogs, wo ein solcher zustandegekommen ist. Hierzu sind folgende Tatsachen erwähnenswert:

— Im Alten und im Neuen Bund spricht derselbe Gott, „der die Bücher beider Testamente inspiriert hat und ihr Urheber ist" („Dei Verbum", Nr. 16).

— Das Judentum war in der Zeit Christi und der Apostel eine sehr komplexe Wirklichkeit, es umfaßte eine ganze Welt von Tendenzen, von spirituellen, religiösen, sozialen und kulturellen Werten.

— Man darf das Alte Testament und die sich darauf gründende jüdische Tradition nicht in einen solchen Gegensatz zum Neuen Testament stellen, daß sie nur eine Religion der Gerechtigkeit, der Furcht und der Gesetzlichkeit zu enthalten scheint, ohne den Anruf zur Liebe zu Gott und zum Nächsten (vgl. Deut 6, 5; Lev 19, 18; Mt 22, 34—40).

— Jesus stammt wie seine Apostel und ein Großteil seiner ersten Jünger aus dem jüdischen Volk. Indem er sich als Messias und Sohn Gottes offenbarte (vgl. Mt 16, 16), als Überbringer einer neuen Botschaft, des Evangeliums, hat Jesus sich immer dazu bekannt, die frühere Offenbarung zu erfüllen und zu vollenden. Und obgleich die Lehre Jesu zutiefst Neues darstellt, beruft er sich doch wiederholt auf die Lehre des Alten Testaments. Das Neue Testament ist sehr tief durch seine Beziehung zum Alten Testament geprägt. So erklärt das II. Vatikanische Konzil: „Gott, der die Bücher beider Bünde inspiriert hat und ihr Urheber ist, wollte in Weisheit, daß der Neue im Alten verborgen und der Alte im Neuen Bund erschlossen sei" („Dei Verbum", Nr. 16). Auch macht Jesus Gebrauch von Lehrmethoden, die denen der Rabbis seiner Zeit ähnlich sind.

— Über den Prozeß Jesu und seinen Tod sagt das Konzil: „Was sich bei seinem Leiden ereignet hat, kann man weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen" („Nostra Aetate", Nr. 4).

— Die Geschichte des Judentums geht nicht mit der Zerstörung Jerusalems zu Ende. Und in ihrem weiteren Verlauf hat sich eine religiöse Tradition entwickelt, deren Ausgestaltung jedenfalls reich an religiösen Werten ist, wenn sie auch, wie wir glauben, nach Christus eine zutiefst verschiedene Bedeutung hat.

— Mit den Propheten und dem Apostel Paulus „erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen'" (Soph 3, 9) („Nostra Aetate", Nr. 4).

Die notwendige Information über diese Fragen betrifft alle Ebenen der christlichen Lehre und Bildung. Unter den Mitteln dieser Information sind die folgenden von besonderer Bedeutung:

— Handbücher der Katechese,

— Geschichtswerke,

— Medien der Massenkommunikation (Presse, Radio, Film, Fernsehen).

Die wirksame Verwendung dieser Mittel setzt eine vertiefte Ausbildung der Lehrer und Erzieher in den Schulen, Seminarien und Universitäten voraus.

Die wissenschaftliche Erforschung der Probleme des Judentums und der jüdisch-christlichen Beziehungen soll gefördert werden, besonders in den Bereichen der Exegese, der Theologie, der Geschichte und der Soziologie. Die katholischen Universitäten und Forschungseinrichtungen, möglichst in Verbindung mit anderen ähnlichen christlichen Instituten, wie auch die einzelnen Fachleute sind eingeladen, ihren Beitrag zur Lösung dieser Probleme zu leisten. Wo es möglich ist, sollen Lehrstühle für das Studium des Judentums geschaffen werden, die Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten soll ermutigt werden.

IV. Soziale und gemeinschaftliche Aktion

Die bewußte Überzeugung vom Wert der menschlichen Person, des Ebenbilds Gottes, ist Bestandteil der jüdischen und der christlichen Tradition, die sich auf das Wort Gottes gründen. So muß sich die Liebe zu demselben Gott umsetzen in ein wirksames Handeln zugunsten der Menschen. Juden und Christen sollen im Geist der Propheten bereitwillig zusammenarbeiten zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden im örtlichen, nationalen und internationalen Bereich.

Dieses gemeinsame Tun kann in gleicher Weise dazu dienlich sein, die gegenseitige Kenntnis und Wertschätzung zu steigern.

Schlußbemerkung

Das II. Vatikanische Konzil hat den Weg gezeigt, wie eine vertiefte Brüderlichkeit zwischen Juden und Christen zu erreichen ist. Bis dahin liegt jedoch noch eine weite Wegstrecke vor uns.

Das Problem der Beziehungen zwischen Juden und Christen ist ein Anliegen der Kirche als solcher, denn sie begegnet dem Mysterium Israels bei ihrer „Besinnung auf ihr eigenes Geheimnis". Es ist also von bleibender Bedeutung auch in den Gegenden, in welchen es keine jüdischen Gemeinden gibt. Ebenso hat dieses Problem auch einen ökumenischen Aspekt: Die Rückkehr der Christen zu den Quellen und den Ursprüngen ihres Glaubens, der im Alten Bund gründet, ist ein Bestandteil der Suche nach der Einheit in Christus, dem Eckstein.

In diesem Bereich sollen die Bischöfe im Rahmen der allgemeinen Disziplin der Kirche und ihrer Lehre, wie sie durch das Lehramt allumfassend verkündet wird, die geeigneten pastoralen Initiativen ergreifen. So werden sie z. B. auf nationaler oder regionaler Ebene Kommissionen oder Sekretariate dafür errichten oder eine kompetente Persönlichkeit ernennen mit dem Auftrag, die Anweisungen des Konzils und die hier vorgelegten Anregungen in der Praxis zu verwirklichen.

---

* So bedeutet der Ausdruck „die Juden" im Johannesevangelium im Kontext bisweilen „die Führer der Juden" oder „die Feinde Jesu" — diese Ausdrücke sind eine bessere Übersetzung des Gedankens des Evangelisten, wobei der Anschein vermieden wird, als sei hier das jüdische Volk als solches gemeint. Ein anderes Beispiel ist der Gebrauch der Worte „Pharisäer" und „Pharisäismus", die heute einen durchaus pejorativen Klang haben.

Für die Gesamtkirche hat Papst Paul VI. am 22. Oktober 1974 diese „Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum" errichtet, die mit dem Sekretariat für die Einheit der Christen verbunden ist. Diese spezielle Kommission soll, gegebenenfalls in Zusammenarbeit mit anderen Christen, die religiösen Beziehungen zwischen Juden und Katholiken fördern und anregen. Sie steht dabei im Rahmen ihrer Kompetenz allen interessierten Gremien zur Verfügung, um sie zu informieren und ihnen bei der Durchführung ihrer Aufgaben in Übereinstimmung mit den Direktiven des Heiligen Stuhles zu helfen.
Sie hat den Wunsch, diese Zusammenarbeit weiter zu entwickeln im Sinne einer guten und wirksamen Verwirklichung der Richtlinien des Konzils.
Rom, am 1. Dezember 1974

Johannes Kard. Willebrands, Präsident der Kommission,
P. Pierre-Marie de Contenson OP, Sekretär.

Länderbericht

Indonesien nach 25 Jahren Souveränität

Asiatische Alternative oder abschreckendes Beispiel?

In diesem Jahr sollte in Indonesien die Fünfte Vollversammlung des Weltkirchenrates stattfinden. Gerade das „Anderssein, diese große Entfernung von den Zentren der Ökumene" spielte laut EFS, dem „Ökumenischen Artikeldienst" aus Genf (Januar 1974), eine große Rolle bei der Wahl des Tagungsortes Jakarta: „Es war nun an der Zeit, sich von den westlichen Vorbildern zu entfernen. Durch eine besonders enthusiastische Einladung von seiten Indonesiens bot sich dazu Gelegenheit." Dieser Enthusiasmus schien nicht nur bei den indonesischen Christen, sondern auch bei der Regierung vorzuherrschen, die sich von einem solchen Ereignis wohl nicht ohne Grund Beachtung und Anerkennung versprach. So wurden am 22. Juli 1972 Vertreter des Nationalen Rates der Kirchen Indonesiens sowie einige Führungskräfte des Lutherischen und Reformierten Weltbundes von Präsident *Suharto* empfangen, wobei dieser die Wahl Jakartas ausdrücklich begrüßte: „Er betonte, daß er dies nicht nur als eine hohe Ehre für die christliche Gemeinschaft in Indonesien betrachte, sondern auch für Regierung und Volk Indonesiens. Er versicherte den Kirchenmännern, daß die Regierung alles tun werde, um im Geist der Toleranz einen guten Verlauf der Versammlung zu ermöglichen."[1]

Fehlende Toleranz

Und doch scheiterte das gesamte Unternehmen schließlich daran, daß die Toleranz nicht garantiert werden konnte und die Regierung zugunsten von Ruhe und Einheit im Lande einen Rückzieher machen mußte. Mitte August vorigen Jahres wurde offiziell bekannt, was bereits einige Zeit zuvor gerüchtweise zu hören war. Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *Philip Potter*, erklärte vor dem Zentralausschuß des ÖRK in Westberlin, die indonesische Regierung begrüße zwar die Idee der Versammlung, wolle aber die nationale Einheit nicht gefährden. Wörtlich fügte er hinzu: „Die Befürchtungen hinsichtlich der Versammlung, die von einigen Gruppen der indonesischen Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht wurden, beruhen — davon sind wir überzeugt — auf einem Mißverständnis über Natur und Zielsetzung der ökumenischen Bewegung." Angesicht der offensichtlich vorhandenen Befürchtungen und Zweifel habe man sich beim Weltkirchenrat die Frage stellen müssen, ob man verantwortlich handele, wenn man sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt in Indonesien treffe (vgl. The Herald, Calcutta, 23. 8. 1974).

In einer etwas später herausgegebenen epd-Dokumentation (Nr. 42, 16. 9. 1974) hieß es erläuternd, daß „der Rat der Internationalen Moslem-Organisationen die indonesische Regierung bedrängt hatte, die ... Vollversammlung des Weltkirchenrates zu verhindern, um die Einheit des überwiegend aus Moslems bestehenden Landes nicht zu gefährden". Noch während der Sitzung des ÖRK-Zentralkomitees in Westberlin äußerte sich Präsident Suharto in einer Regierungserklärung am 15. August 1974 zu der veränderten Situation[2]. Er erklärte, daß die Entscheidung des Zentralkomitees des ÖRK, seine Tagung von Jakarta nach Nairobi zu verlegen, von den Indonesiern „mit großer Erleichterung aufgenommen" worden sei. Er warnte aber die Indonesier, daraus nicht falsche Schlüsse zu ziehen über die Politik der Regierung hinsichtlich religiöser Probleme: „Deshalb laßt nicht zu, daß einer

von uns mit Religion spielt, das ist wie das Feuer, das plötzlich uns selbst in Brand setzen könnte."
Diese Äußerung macht wohl am besten deutlich, daß Präsident Suharto sein Werk der Konsolidierung und das seit 1945 bestehende Staatsprinzip der „Einheit in der Vielfalt" gefährdet sah. Gegenüber der großen Mehrheit (angeblich 87%, wahrscheinlich aber 42% des 130-Millionen Volkes, bei 4% Protestanten und 2% Katholiken) der Moslems, die ohnehin schon „die in Glaubensdingen lässige Haltung Suhartos beklagen" (NZZ, 2./3. 11. 1974), konnte er nicht standhalten. Die größte Moslem-Gemeinschaft der Welt mit nominell mehr als 100 Millionen Anhängern, die damit zahlenmäßig stärker ist als die Moslems aller arabischen Staaten zusammen, wollte nicht zulassen, daß in ihrem Einflußbereich das Welttreffen von 267 protestantischen und orthodoxen Kirchen stattfand, das man als Bedrohung und Auftakt für massive „Abwerbung" und Missionierung interpretierte.

Wahrscheinlich haben aber auch noch andere Gründe mitgespielt bei dem Zwang zum Ortswechsel. Der Inder *Paul Verghese* hatte schon zwei Monate vor der Entscheidung eine Verlegung aus Kostengründen angedeutet. Nicht zu übersehen ist auch der Hinweis auf die offensichtliche Furcht der indonesischen Regierung, statt der erwarteten Aufwertung und Anerkennung vielmehr auf innenpolitische Mißstände aufmerksam gemacht und damit in aller Welt bloßgestellt zu werden. In einem Kommentar (epd-Dokumentation, Nr. 42, 16. 9. 1974) zur Verlegung hieß es denn auch: „Damit erübrigte sich zugleich auch die Antwort auf die immer wieder gestellte Frage, ob die indonesische Regierung der christlichen Konferenz und ihren Teilnehmern wirklich volle Freizügigkeit gewähren würde, eine Regierung, die noch immer Zehntausende politischer Gefangener ohne Urteil eingekerkert hält", eine äußerst strenge Pressezensur ausübt und in vielen Bereichen vom Militär durchsetzt ist.

Pancasila und die „Neue Ordnung"

Dennoch scheint der Druck seitens islamischer Kreise den Ausschlag gegeben zu haben. Präsident Suharto, der seit März 1966, einige Monate nach der Niederschlagung eines kommunistischen, wahrscheinlich überstürzt ausgelösten Putschversuches vom 30. September 1965, Präsident *Sukarno* an der Spitze des Staates abgelöst hat, mußte befürchten, daß sich innerhalb der islamischen Mehrheit erneut Kräfte finden würden, die zur Durchsetzung ihres Zieles nicht vor massiver Gewaltanwendung zurückschrekken. Die als „Racheakte" deklarierten Massenmorde an Kommunisten oder als kommunistenfreundlich geltenden Indonesiern nach 1965 (vgl. HK, Dezember 1966, 569 ff.)[3] und die gegen die chinesische Minderheit und die japanischen Händler gerichteten blutigen Ausschreitungen vom Januar vorigen Jahres dürften ihm dabei eine Warnung gewesen sein. Gerade zum augenblicklichen Zeitpunkt aber, da sich im wirtschaftlichen Bereich erste Erfolge der sogenannten „Neuen Ordnung" abzeichnen und da mit Hilfe der staatseigenen Ölgesellschaft „Pertamina" ganze Zweige des wirtschaftlichen Lebens Indonesiens neu belebt und entwickelt werden, kann sich Suharto solche innenpolitischen Querelen nicht leisten. „Neue Ordnung" mit dem Vorrang für wirtschaftliche und soziale Gesundung, „Entwicklung" mit dem Ziel gemeinsamer Anstrengungen aller Indonesier am Aufbau des ständig wachsenden Landes und „Stabilität" mit dem Ziel der Gewährleistung von innenpolitischer Ruhe und Ausschaltung revolutionärer „subversiver Elemente" sind derzeit die wichtigsten Programmpunkte, Slogans und Richtlinien. Solange eine Unterordnung bzw. Mitarbeit in diesem Rahmen gegeben ist, wird die Vielfalt weltanschaulicher und kultureller Auffassungen weitgehend garantiert. Die neuen Prinzipien sind teilweise nur eine Ergänzung oder Präzisierung des seit den Anfängen eines unabhängigen Indonesien im Jahre 1945 gültigen Prinzips der *Pancasila* (frühere Schreibweise: Pantjasila).

Trotz mancher Rückschläge und politischer Veränderungen hat diese staatsphilosophische Grundlage der Republik Indonesien ihre Gültigkeit und ihren Wert für den jungen Staat unter Beweis gestellt. Wahrscheinlich war es nur mit Hilfe dieser Klammer von fünf untrennbaren und sich gegenseitig ergänzenden Prinzipien möglich, ein Land von solcher Vielfalt der Rassen, Religionen, Temperamente, Kulturen und Sprachen zu der zunächst künstlichen Einheit einer Republik zusammenzuschweißen. Die fünf Prinzipien lauten: Glaube an Gott, zivilisierte Humanität, nationale Einheit, Demokratie und soziale Gerechtigkeit. Damit hat sich Indonesien selbst einen staatsphilosphischen Rahmen gesteckt, der entsprechend der vorherrschenden indonesischen Mentalität eine „Entweder-oder-Entscheidung" zugunsten eines „Sowohl-als-auch" zurückstellte. Der Präsident des Rates der Kirchen in Indonesien, *T. B. Simatupang*, meint dazu, dies sei typisch indonesisch. Man habe versucht, etwas zu hinterlassen, das all die Elemente einschließt, die nach westlichem philosophischem Standpunkt widersprüchlich sind. Dies sei „kein Indifferentismus, sondern ein umfassenderes Verständnis der Realität ... Die fünf Prinzipien sind ein für jedermann ausreichender Schirm. Niemand hat etwas gegen sie; die Menschen könnnen sie akzeptieren; wir können alle zusammen unter ihnen leben."[4]

Das erste Prinzip, das des „Glaubens an Gott", bedarf gerade im Hinblick auf die religiösen Spannungen der letzten Monate einer Erläuterung. Simatupang bietet auch hierzu eine wichtige Analyse: „Dieses erste Prinzip ist nicht ‚Glaube an Gott', sondern eher Glaube an die ‚Idee der Herrschaft', da das hier verwendete Wort für ‚Gott', ketuhanan, neutral ist. Dazu muß man noch Einzigartigkeit und höchste Vollendung hinzufügen. So spricht das erste Pancasila-Prinzip also nicht über Gott, sondern über eine Gottheit; es spricht vom ‚Konzept' des Göttlichen."

Selbst die Buddhisten und Kommunisten erklärten sich einverstanden, sie hatten keine grundsätzlichen Einwände gegen dieses Prinzip. Zu Zeiten der Gültigkeit des weiteren Prinzips von Präsident Sukarno, nämlich des *Nasakom,* der Zusammenarbeit von Nationalisten, religiösen Gruppen und Kommunisten, schien dieses erste Pancasila-Prinzip in der Praxis auch kaum Schwierigkeiten zu bereiten. Erst nach dem Putschversuch und dem anschließenden Verbot der kommunistischen Partei Indonesiens wurde von den neuen Führungskräften und ihren ausführenden Organen auf unterer Ebene häufig der Versuch unternommen, sog. kommunistische Mitläufer oder angebliche Sympathisanten schon allein deshalb zu diskriminieren und zu verhaften, weil sie als Kommunisten auch Atheisten und somit Gegner des ersten Staatsprinzips seien. Diese erzwungene Absage an Überzeugungen und die Notwendigkeit, sich zu einer der großen Religionen zu bekennen, macht praktisch alle statistischen Angaben über die Religionszugehörigkeit fragwürdig und hat nach 1965 den Zulauf zu den christlichen Kirchen in nicht geringem Maße gefördert. Wer immer sich von dem Geruch befreien wollte, mit den Kommunisten zu sympathisieren, wandte sich „aus Sicherheitsgründen" den christlichen Kirchen zu, da eine Mitgliedschaft bei ihnen am offiziellsten und somit für alle sichtbar vollzogen wurde und andererseits der Haß gegen die für die Kommunistenjagd in erster Linie verantwortlichen Mohammedaner zu groß war.

Daß es überhaupt möglich war, in einem überwiegend islamischen Land das Pancasila-Programm zu verkünden, liegt wohl zu einem großen Teil daran, daß Indonesien niemals ein islamisches Reich dargestellt hat. Es hat in seiner Geschichte eine buddhistische und eine hinduistische, niemals aber eine islamische Periode gehabt, da dem die holländischen Kolonialherren zuvorgekommen sind. Nur so ist es zu verstehen, daß das Einigungswerk und die Verbindung der unterschiedlichen sozialen, kulturellen und politischen Elemente des 13 000-Inselreiches weitgehend gelungen ist. Auch heute ist Indonesien kein Islamstaat. So nahm Präsident Suharto auch nicht am islamischen Gipfeltreffen in Lahore im Frühjahr vorigen Jahres teil. Indonesien ist auch nicht Mitglied in diesem Zusammenschluß, sondern hat lediglich den Status eines ständigen Beobachters. Nicht unerhebliche Kreise innerhalb der islamischen Gemeinschaft Indonesiens wünschen schon seit langem eine Revision dieses Zustandes. Jede Geste von Präsident Suharto zugunsten des Islam und jede Möglichkeit, die Überlegenheit gegenüber den anderen Religionen, besonders den christlichen Kirchen, unter Beweis zu stellen, wird von den orthodoxen und oftmals militanten islamischen Kreisen begierig aufgegriffen. Als Präsident Suharto Ende Oktober vorigen Jahres zum Ende der mohammedanischen Fastenzeit das Lebaranfest mit einem Gebet in der neuen Istqlal-Moschee eröffnete und zudem noch erklärte, die Moscheen sollten nicht nur Häuser des Gebets sein, sondern Stätten des Gedankenaustausches und der sozialen Begegnung, konnte er der begeisterten Zustimmung sicher sein. Typisch für das Klima zwischen den Religionen dürfte es im übrigen sein, daß in dem Bauplan für die genannte Moschee, die bereits unter Sukarno begonnen wurde und die nach der Fertigstellung wahrscheinlich die größte Moschee Asiens sein dürfte, präzis vorgeschrieben war, daß sie mindestens einige Meter über die benachbarte katholische Kathedrale aus holländischer Zeit hinauszuragen habe (vgl. NZZ, 2./3. 11. 1974).

Vom Dialog zur Zusammenarbeit

Es gibt aber auch Versuche und Ansätze, die in einer solchen Rivalität liegenden Hemmnisse für die weitere Entwicklung Indonesiens aus dem Wege zu räumen. Noch allerdings steckt der Dialog zwischen Islam und Christentum in diesem asiatischen Land in den Anfängen. Vielfach muß erst noch verstärkt das Gespräch mit der anderen christlichen Kirche gesucht werden, bevor man sich an dieses Unternehmen wagen kann. Die Förderung des Gedankenaustausches zwischen den christlichen Kirchen und dem Islam, der seit nunmehr 13 Jahren in Form von gemeinsamen Besprechungen aktueller Probleme in den Bereichen Erziehung, soziales Bewußtsein und Möglichkeiten der Religionen bei der Entwicklung auf verschiedenen Ebenen stattfindet, geht in erster Linie auf die Bemühungen des islamischen Ministers für religiöse Angelegenheiten, *A. Mukti Ali,* zurück, der vor christlichen Gremien immer wieder seinen Standpunkt wiederholt: „Die Entwicklung Indonesiens hängt eng mit der Haltung der Religionen zusammen. Ohne Zusammenarbeit der Religionen ist Entwicklung Indonesiens nur ein schöner Traum."

Präsident Suharto unterstützte diese Ansicht in seiner Regierungserklärung vom August 1974, als er betonte, Religion würde ihren Glanz verlieren, wenn die Bevölkerung arm, erschöpft und weich sei. Religion zeige das deutliche Ziel der Entwicklung, nämlich die Würde des Menschen und nicht seine Zerstörung. In den Augen des Präsidenten gibt es keine Religion, die einem Menschen verbietet, mit anderen zusammenzuarbeiten: „Das heißt, daß alle Menschen zusammenarbeiten sollten für die Entwicklung des Landes und der Nation" [5]. Diese allgemeine Verpflichtung auf Mithilfe bei der Entwicklung ist momentan wahrscheinlich die beste Ausgangsbasis für eine Verbesserung des Verhältnisses zwischen den Religionen. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß es bisher regelrechte Kämpfe zwischen Christen und Moslems in Indonesien nicht gegeben hat (im Gegensatz zu den benachbarten Philippinen) und daß man wohl eher von einem Nebeneinander als Miteinander oder Gegeneinander sprechen kann. Die Skepsis der islamischen Gemeinschaft gegenüber gemeinsamen Entwicklungsprojekten mit christlichen Gruppen ist noch sehr groß, da die teilweise großen finanziellen Zuwendungen, die die Christen aus dem Ausland erhalten, die Furcht vor Unterwanderung und „Proselyten-Kauf" aufrechterhalten.

In einer selbstkritischen Studie des protestantischen Laien-Ausbildungs-Instituts in Malang[6] über die Möglichkeit verbesserter Beziehungen zwischen Islam und Christentum gerade angesichts des zu verzeichnenden Zuwachses der christlichen Kirchen wird darauf verwiesen, daß einige Moslemführer versucht hätten, über einflußreiche Persönlichkeiten in Gesellschaft oder Regierung Hilfe zur Abwendung des zahlenmäßigen Ansteigens der Christen zu erlangen. Über die bisherigen Dialogtreffen heißt es lapidar: „Wir können sagen, daß die Ergebnisse zu 35% als Erfolg und zu 65% als Fehlschlag zu betrachten sind. Solche Kontakte müssen fortgesetzt werden." Normalerweise bestehe auf Seiten der christlichen Führungen kein spezielles oder ständiges Interesse an einer freundlichen und offenen Beziehung zu den islamischen Ulama-Führern. Die Kontakte zu ihnen würden immer nur bei offiziellen, formalen oder dringend erforderlichen Anlässen aufgenommen. Aber schon allein wegen der weit über die religiöse Autorität der Ulama-Führer hinausgehende Bedeutung dieser Männer für das soziale und politische Leben und wegen ihres großen Einflusses nicht nur auf religiöse Praktiken, sondern auch auf die kommunale Politik und die Einstellung der Bevölkerung gegenüber den einzelnen Gruppen der Gesellschaft wird eine „offene und positive Kommunikation" seitens christlicher Kirchenführer mit ihnen empfohlen. Erst wenn eine echte persönliche und verständnisvolle Freundschaft hergestellt ist, sind nach Meinung des Institutsdirektors *S. Srisanto* die Weichen gestellt für ein besseres gegenseitiges Verstehen sowohl der persönlichen Erfahrungen als auch Einblicke und Probleme. Nur so sei es möglich, Wege herauszufinden, auf denen Moslems und Christen gemeinsam an Entwicklungsprojekten im Rahmen der Regierungsmaßnahmen teilnehmen können. Schließlich kann nur über den persönlichen und freundschaftlichen Kontakt die Möglichkeit geschaffen werden, Mißverständnisse zu diskutieren und abzubauen sowie die Punkte in Theologie und Philosophie herauszufinden, in denen beide Religionen übereinstimmen oder unterschiedlicher Auffassung sind.

Diese wünschenswerten inoffiziellen Kontakte dürfen sich natürlich nicht im Vordergründigen aufhalten, sondern sollten wirklich zu einem Austausch der Meinungen, Probleme und Erwartungen kommen. Gerade die Fragen, die die Grundlage für fortbestehendes Mißtrauen und für die vielen Vorurteile bilden und manchmal sogar in Feindseligkeit ausarten, dürften dabei nicht ausgespart bleiben. Von diesen persönlichen Kontakten erhoffen sich die Befürworter auch, endlich die hauptsächlichen kulturellen Widerstände herausfinden zu können, die die Anhänger des Islams bis heute noch daran hindern, „das Evangelium als eine positive Präsenz im religiösen Leben Indonesiens" anzusehen. Soweit wie möglich sollten dann daraus die Schlußfolgerungen gezogen und Änderungen herbeigeführt werden. Als großes Hindernis für einen Zugang zum Islam und seinen Führern werden allgemein die ausländischen Missionare, besonders aber diejenigen holländischer Nationalität wegen der automatischen Gleichstellung mit den früheren Kolonialherren, angesehen. Als Vorschlag für eine Übergangsregelung taucht deshalb in letzter Zeit immer häufiger die Meinung auf, man solle die ausländischen Missionskräfte in die theologischen Schulen und andere kirchliche Institutionen versetzen, wo ihr „missionarischer" Auftrag nur indirekt sichtbar werde. Erschwert wird die Verwirklichung all dieser Vorstellungen durch die fehlende Vorbereitung, durch die Fülle theologischer Richtungen und Schulen sowohl bei den Christen als auch bei den Moslems und schließlich durch die rassische und kulturelle Bandbreite mit all ihren Schattierungen animistischen, mystischen und magischen Gedankenguts. Hinzu kommt, daß auf der Insel Bali der Dialog fast ausschließlich mit einem anderen Partner, nämlich dem dort vorherrschenden Hinduismus, geführt werden muß.

Ökumene im Aufschwung

Die Absage der Fünften Vollversammlung des ÖRK bedeutete nicht nur für die 41 im Nationalen Kirchenrat zusammengeschlossenen selbständigen evangelischen (zumeist lutherischen und reformierten) Kirchen eine herbe Enttäuschung (obwohl sie den Entschluß angesichts der bestehenden Situation begrüßten), sondern dürfte auch das im Hinblick auf dieses Ereignis spürbare verstärkte ökumenische Engagement seitens der Katholiken etwas gemindert haben. Es bestanden verschiedene Pläne, wie man von Seiten der Katholiken diesem großen Ereignis gerecht werden und es für alle Christen Indonesiens nutzen könne. Solange die vielen einzelnen evangelischen Kirchen[7] untereinander noch so wenig Kontakt haben, wie es der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, *Hans Thimme,* Ende November 1973 nach der Rückkehr von einem Besuch indonesischer Kirchenleitungen berichtete („Die Kirchen leben in fast völliger Abgeschlossenheit voneinander. Neben der räumlichen Trennung ist die Verwurzelung in den verschiedenen Stammestraditionen Grund für die Isolation" — epd, 28. 11. 1973), dürfte ein regelmäßiger Kontakt zur katholischen Kirche schwerfallen. Auch hier bietet sich aber die Möglichkeit verstärkter Aktivität über die gemeinsame Mitarbeit an der Entwicklung des Landes. Es steht sicherlich außer Frage, daß die christlichen Kirchen auch früher schon in den verschiedensten caritativen Bereichen äußerst aktiv tätig waren. Und doch scheint es so, daß erst der überraschende Wechsel von Sukarno zu Suharto mit der Schwerpunktverlagerung von der Außenpolitik auf die Innenpolitik seit 1966 auch die Kirchen auf breiter Ebene im sozialen Bereich der Entwicklung mobilisiert hat. Entsprechend der damaligen vorrangigen Notwendigkeit waren die „christlichen Äußerungen . . . in der Zeit von 1945 bis 1966 in aller Regel auf die politische Aufgabe der Nationwerdung bezogen . . . Für unsere Fragestellung ist es jedoch interes-

sant zu sehen, daß die entwicklungspolitische Perspektive erst in den Tagen der ‚Neuen Ordnung', also etwa ab 1967 in den Blick kam . . . in gesamtindonesischer Sicht kamen für die Christenheit . . . die drängenden Fragen der Urbanisierung, der verantwortlichen Elternschaft, der Intensivierung der landwirtschaftlichen Produktion, der Industrialisierung, des ausländischen Kapitals erst in den Blick, als auch die Regierung diese Thematik zur Tagesordnung der Nation machte."[8] Geradezu als Motto über dem gemeinsamen Engagement der Christen für die Entwicklung ihres Landes steht das indonesische Wort „partisipasi", das nach einer kirchlichen Darstellung mehr als ein Wort ist: „Es steht sowohl für eine leidenschaftliche Philosophie als auch für ein Aktionsprogramm" (LWB-Pressedienst, 7. 6. 1972). In einer grundlegenden Anmerkung des Präsidenten des Nationalen Kirchenrates Indonesiens hieß es dazu: „Die Beteiligung der Christen am Wiederaufbau des Lebens in unserem Staat und unserer Gesellschaft muß vor allem *positiv* und *schöpferisch* sein . . . sie muß auch *kritisch* und *realistisch* sein, denn wir wissen, daß Ungerechtigkeit und Unterdrückung tief im Menschen verwurzelt sind. Deshalb muß die Möglichkeit zu verantwortungsvoller und konstruktiver Kritik und Veränderung Bestandteil des menschlichen Lebens sein."

Die wichtigsten Ansatzpunkte für das soziale Engagement sind folgende Fakten: bei einer jährlichen Zuwachsrate von fast 3% der Bevölkerung werden Wohnungsnot und Arbeitslosigkeit sowie das Analphabetentum weiter rapide ansteigen. Diese drei Bereiche stellen heute bereits die Regierung vor fast ausweglose Aufgaben. Die teilweise unternommenen Versuche, die Bevölkerung auf weniger dicht besiedelte Inseln umzusiedeln, sind fast alle gescheitert. Durch Einführung moderner Technologien wurde nicht nur das traditionelle soziale Gefüge zerstört, sondern oft ein Heer von Arbeitslosen geschaffen (schon allein die Umstellung von den gebräuchlichen Fingermessern auf Sensen hatte in dieser Hinsicht verheerende Folgen). Sicherlich stellt die verbindliche Einheitssprache „Bahasa Indonesia" eine enorme Erleichterung für den Zusammenhalt des Riesenreiches mit 250 Sprachen dar. Aber trotz aller staatlicher und privater Anstrengungen ist es bisher nicht gelungen, im Bildungswesen den entscheidenden Durchbruch bei der Bekämpfung des Analphabetentums zu erringen. Da die 6000 zur Verfügung stehenden Ärzte bei weitem nicht ausreichen für die ärztliche Versorgung und Gesundheitsfürsorge der 130 Millionen Menschen, sah sich die Regierung veranlaßt, einheimischen Ärzten und Krankenschwestern die Tätigkeit im Ausland zu untersagen, die in letzter Zeit wegen der größeren Attraktivität stark zugenommen hatte.
Die neuen und meist erfolgreichen außenpolitischen Bemühungen Indonesiens in Ost und West sowie erste sichtbare Erfolge im Wirtschaftsbereich können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der einzelne Indonesier bisher kaum etwas Positives davon zu spüren bekommt. Das Durchschnitts-pro-Kopf-Einkommen liegt weiterhin unter 100 US-$ pro Jahr, während eine kleine oft korrupte Oberschicht vom Wirtschaftsaufschwung profitiert. Der ausländische Investitionsboom hält an, und die Tatsache, daß Indonesien heute achtgrößter Erdölproduzent der Welt ist, läßt ebenfalls auf weitere Fortschritte hoffen. Alle Änderungen und Erfolge in diesem Bereich der Industrialisierung und Stabilisierung der Wirtschaft sind auf Dauer aber nur dann wirksam für alle, wenn auch im Bereich der Landwirtschaft, in dem immerhin mehr als 70% der Bevölkerung arbeiten, und beim Abbau traditioneller Überzeugungen und Hemmnisse wirkungsvolle Reformen zum Zuge kommen.

Der Angriff auf die Mentalität

Experten sind sich darüber einig, daß nur durch den Abbau von der Entwicklung entgegenstehenden Überzeugungen ein allmählicher Erfolg erzielt werden könnte. Während eines bisher einmaligen und deshalb beachtenswerten ersten Konsultationsgespräches zwischen den Kirchen in der Provinz Nusa Tenggara Timur, in der übrigens mehr als 45% aller Katholiken Indonesiens leben, ging es sowohl um Fragen des Dialogs, des Endes eines Religionsfanatismus und um eine Mentalitätsänderung bei den Kirchenmitgliedern als auch um „ein bewußteres Handeln im ökumenischen Sinne" bei der gemeinsamen Entwicklung. Die Analyse der dabei zu erwartenden Probleme erscheint deshalb besonders wichtig, weil sie durchaus die ganze Breite der Probleme im indonesischen Entwicklungsprozeß trifft[9]. Als primärer Faktor stellten die Teilnehmer heraus, „daß die Bevölkerung ihre Mitarbeit beim Aufbau noch nicht spürt". Als Hauptprobleme von seiten der Regierung wird das Verhalten nicht der Regierung als Institution, sondern die geistige Haltung von Beamten, die keine Verantwortlichkeit zeigen, angeprangert. Dadurch entfällt weitgehend die Aufklärungstätigkeit, es fehlt an Initiativen und Instruktionen. Das verursacht die mechanische Teilnahme, verhindert die Aktivierung für Dienste und fördert die Mentalität des Bedientwerdens. Aufbauende Kritik ist bei ihnen nicht anzubringen. Auf Seiten der Kirche sehen die Autoren folgende fehlende Faktoren für die Teilnahme der Bevölkerung am Aufbau: „Keine Integration zwischen dem Dienste des Wortes und dem sozial-ökonomischen Aufbau (zwischen der Seele und dem Leib). Keine Gleichheit in den kirchlichen Tätigkeiten". Die größten Hemmnisse allerdings entdeckten die Teilnehmer der Konsultation bei der Bevölkerung selbst: niedriger Bildungsstand, negative sozial-kulturelle Elemente, statische Tradition, ermattender Feudalismus, Isolierung, magischer Animismus, Fatalismus, Größenwahn, mehr konsumptiv als produktiv.

Um das Ziel einer verstärkten Teilnahme der Bevölkerung zu erreichen, haben sich die kirchlichen Verantwortlichen die Aufgabe gestellt, die Mentalität der Bevöl-

kerung umzubilden, das Selbstvertrauen zu wecken und Bildung durch „nicht-formelle Erziehung" voranzutreiben. Partnerschaftlich soll dabei das Aufbauprogramm der Regierung unterstützt werden. Auf positive sozial-kulturelle Elemente wie das Prinzip „Gotong Royong" (gegenseitige Hilfe), auf den Dorfrat, die Respektierung der Vorgesetzten und den Fortschrittswillen will man bewußt zurückgreifen. Unter der Dorfbevölkerung soll jeweils mit einem Programm begonnen werden. Durch eine nationale SODEPAX-Organisation will man eine weitgehende Koordination aller kirchlichen Entwicklungsprojekte erreichen, bei denen immer garantiert sein muß, daß sie sowohl mit den Regierungsmaßnahmen abgestimmt als auch für alle in dem Einzugsbereich wohnenden Indonesier zugänglich und bestimmt sind.

Wie groß die Schwierigkeiten für die Aufgabe der Mentalitäts- und Bewußtseinsänderung jedoch sind, wurde offensichtlich, als sich die indonesische Regierung nach langjähriger Vorbereitung 1973 entschloß, das zivile Eherecht einheitlich für das ganze Land endgültig zu ordnen, um so die staatlichen Befugnisse in dem bestehenden Wirrwarr eindeutig zu fixieren. Doch durch den massiven Protest islamischer Gruppen und der islamischen Fraktion innerhalb der Beratenden Volksversammlung, die als höchste Legislative des Landes, in der dem Militär 21% der Sitze vorbehalten sind, sporadisch zusammentritt und den zu Blöcken zusammengefaßten Parteien Gelegenheit zur Meinungsbildung bietet, wurde der Entwurf schließlich so stark geändert und abgeschwächt, daß der Hauptzweck kaum noch erfüllt ist und die Position der Mohammedaner, wonach die Ehe in erster Linie als innerislamische Angelegenheit anzusehen sei, weitgehend bestätigt wurde. In einer sehr aufschlußreichen Analyse von „Pro mundi vita" [10] wird deutlich, welche Folgerungen aus diesem Debakel zu ziehen sind. Die Tradition von arrangierter Ehe durch die Eltern oder Dorfältesten, Kinderehen und Polygamie bleiben weiterhin die Norm. Bestimmend bleibt die allen indonesischen Völkerschaften eigene „adat", ein Gewohnheitsrecht, „das in seiner ursprünglichen komplexen Form sowohl den Verkehr mit den Geistern der Vorfahren und anderen unsichtbaren Mächten als auch das menschliche Miteinander unter den Lebenden im Dorf regelt . . . Die juristische, ethische, soziale Komponente der adat ist besonders in ländlichen Gebieten weiterhin von bleibendem, regulativem Einfluß." [11]
Aus der üblichen Art und Weise des Zustandekommens von Ehen in Indonesien erklärt sich auch leichter die Tatsache, daß die Scheidungsquote des Landes international an der Spitze steht. Neben den bereits erwähnten ungünstigen Ausgangsbedingungen wird dieser Trend noch dadurch gefördert, daß in der öffentlichen Meinung eine Scheidung nichts Schlimmes ist, daß die Geschiedenen ohne weiteres wieder in ihren ursprünglichen Familien- bzw. Dorfverband aufgenommen werden und daß man ebenso leicht wieder heiraten kann. Dem Islam werden insofern Vorwürfe gemacht, als er mit seinem in Indonesien angewandten Recht, daß jeder Mann unbegrenzt häufig seine Frau zurückweisen kann, diesen Trend stark fördert. Sein Beharren auf Vorrechten und Beibehaltung traditioneller Formen ist zudem nicht ganz ohne Berechnung. Nach dem Eherecht von 1933 mußten alle, die weder christlich noch hinduistisch getraut wurden, vor einem islamischen Vertreter den Ehekontrakt unterzeichnen. Daraus ergab sich bis heute eine unübersehbare Anzahl von „Moslems durch Ehe". Die jetzige Opposition islamischer Gruppen in der Volksvertretung wäre ohne Erfolg geblieben, wenn nicht plötzlich die vom Präsidenten ernannte geschlossene Fraktion (hauptsächlich Militär) mit der islamischen Gruppe gestimmt hätte. Opportunismus oder Furcht vor Unruhe scheinen hier den Ausschlag gegeben zu haben. Für die Entwicklung des Landes bedeutet dies teilweise einen enormen Rückschlag, denn viele der nun weiter bestehenden Traditionen stellen ein Hindernis für Reformen z. B. in der Struktur der Dörfer, in der Mobilität, in der gezielten sozialen Vorsorge dar. Der ohnehin schon ausgeprägte Fatalismus und die Passivität werden durch den Fortbestand „arrangierter Ehen ohne Liebe" noch gefördert. Die Erfahrung dieses Vorganges hat zudem den Elan mancher Reformer stark gebremst.

Auf seiten der Christen, besonders der katholischen Hierarchie, gab es energische Proteste gegen die totale Veränderung der ursprünglichen Gesetzesvorlage, besonders mit dem Hinweis, daß die Verabschiedung eines solchen Gesetzes mit quasi religiösen Auflagen der Verfassung widerspreche.

Neubesinnung bei den Katholiken

Aber trotz des ansonsten großen geistigen und politischen Einflusses der Christen blieb ihr Protest ungehört. Die christlichen Kirchen sind derzeit dabei, ihre Linie exakt festzulegen. Sie wissen, daß ihre Kritik an solchen Gesetzen ebenso wie an Mißständen der militärisch gestützten und von Militär weitgehend getragenen „gelenkten Demokratie" nur ernst genommen wird, wenn sie auf der anderen Seite einen klaren Beitrag zu den Grundlagen des Staates im Bereich der Entwicklung leisten. Ein besonders wunder Punkt, der der ca. 60 000 *politischen Gefangenen,* die nach dem kommunistischen Putschversuch von 1965 meist ohne Prozeß inhaftiert worden sind und seitdem unter äußerst schlechten Bedingungen festgehalten werden, wird von den Kirchen zwar immer wieder angesprochen, doch zeigt sich die Regierung bisher in diesem Fall nicht kompromißbereit. Die größte Sorge der Bischöfe neben der rein humanitären Frage und der Frage nach den Menschenrechten ist die, daß man sich in diesen Gefangenen gerade die Guerilleros von morgen schafft, die vielleicht all das wieder zerstören, was inzwischen durch die „Neue Ordnung" in Angriff genommen worden ist.

Die Umwandlungen im staatlichen Bereich sind keineswegs ohne Einfluß auf die Kirchen geblieben[12]. Dem Prozeß des Umdenkens im Bereich der sozialen Aktivitäten seit 1966 folgt zunehmend der Versuch, gerade innerhalb der katholischen Kirche das nationale Element in Form einer „Indonesisierung" und größerer personeller und finanzieller Selbständigkeit zu entwickeln. Das größte Handicap für die Kirche ist aber nach wie vor, daß rund 70% der Priester und die meisten Bischöfe Ausländer sind. Im Prinzip stimmen alle einer „Indonesisierung" zu, aber die Ausführung ist wegen des Mangels an einheimischen Priestern z. B. oft noch unmöglich. Auf „beinahe peinliche Weise" wurde das Problem beim Indonesien-Aufenthalt des Papstes im Dezember 1970 deutlich. Vor der Abreise hatten sich Regierung und Hierarchie auf dem Flugplatz von Jakarta versammelt: „Kardinal *Justinus Darmojuwono* nutzte die Wartezeit, um dem Präsidenten alle Bischöfe Indonesiens vorzustellen. Von den 33 waren ganze 5 gebürtige Indonesier" (md-Bericht, 20. 4. 1972). Zwar haben einige Bischöfe inzwischen die indonesische Staatsbürgerschaft angenommen, doch ist das natürlich keine Ideallösung.

Vielleicht hat auf der anderen Seite in den vergangenen Jahren das „holländische Element" auch zu vorwärtsweisenden Aktionen und Aussagen geführt. Besonders die soziale Tätigkeit der katholischen Kirche im Rahmen von Kreditvereinswesen, den Pancasila-Vereinigungen für Laien zur Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Situation ihrer Mitglieder, Rechtsschutz der Dorfbewohner für Fragen der Bodenreform, Projekte für Dorfentwicklung ist hier zu nennen. Parallel dazu verläuft aber immer die Vertiefung des Glaubens. Die Massenmedien werden in großem Umfang eingesetzt zur Verbreitung kirchlicher Lehrdokumente, zur allgemeinen Information und zur Glaubensunterweisung (vgl. Fides, 26. 1. 1972). In Hirtenbriefen zur Geburtenkontrolle und in 71 Punkten umfassenden „Richtlinien für katholisches Verhalten" bewiesen die Bischöfe, daß sie sich den Aufgaben der Zeit stellen und auch bereit sind, die Probleme eigenständig und ganz unter indonesischen Gesichtspunkten anzugehen.

Mit Hilfe von Basisgemeinschaften, in denen die Katholiken eines bestimmten Bezirks zusammengefaßt sind, versucht man, den Priestermangel in etwa auszugleichen. Die Mitglieder dieser Gemeinschaften leben zusammen, verrichten gemeinsam das Abendgebet, feiern den Wortgottesdienst und besprechen die täglich anfallenden Aufgaben. Ein Laie, der Unterricht erteilt, die Toten bestattet und auch tauft, steht an der Spitze. Eine eingehende Analyse der kirchlichen Situation Indonesiens — erstellt von 50 indonesischen Priestern[13] — verdeutlicht nicht nur das Ausmaß des Umbruchs, sondern auch die Radikalität, die für die Kirche in dieser Form neu ist. Die Priester stellen fest, daß praktisch alle Traditionen und Werte Indonesiens derzeit in Frage gestellt seien, daß aber gleichzeitig kaum jemand bereit sei, sich ernsthaft zu erneuern und an die Stelle des Alten etwas Neues zu setzen. Nur prinzipielle und strukturelle Lösungen können ihrer Meinung nach helfen, daß die Kirche ihre früheren Fehler besonders einer zu geringen Integration mit der indonesischen Gesellschaft wieder wettmacht. Als vorrangiges Anliegen sehen sie die Entwicklung von kleinen Gruppen in der Ortskirche. Die Reife der Kirche müsse darin zum Ausdruck kommen, daß sie sich ihrer Begrenztheit bewußt ist, klare Prioritäten setzt, ihre wenigen hauptamtlichen Kräfte gezielter einsetzt, für einheimischen Nachwuchs sorgt, sich von überkommenen Prestigeprojekten und -aufgaben löst, die von ausländischer Hilfe abhängig sind. Die Klagen der Bischöfe über den Rückgang an Missionaren und Mitteln beantworten sie mit einer Alternative: „Wir wurden in Indonesien geboren. Indonesien sorgt für unseren Lebensunterhalt. Schicksal, Freude und Leid unserer Nation und unserer Kirche sind auch unser Schicksal, unsere Freude, unser Leid." Deshalb halten sie aber auch eine noch so prekäre Lage bezüglich der Priester und Geldmittel für keineswegs entmutigend. Vielmehr sehen sie darin eine Aufforderung zur Bescheidung, eine Möglichkeit zur Selbständigkeit und eine Prüfung für die Verwurzelung des Glaubens. Im Erziehungswesen fordern sie eine größere Aktivitätsverlagerung auf den Bereich außerhalb der Schulen. Und für die Priesterausbildung erwarten sie ein Abrücken von zu hohen intellektuellen Ansprüchen.

Dies alles ist Ausdruck einer Kirche im Umbruch in einem Land des Umbruchs. Kardinal Darmojuwono faßte die Möglichkeiten und Chancen der heutigen Situation folgendermaßen zusammen: „Da unsere Kirche noch so jung ist, besitzt sie andererseits auch keine Traditionen. Folglich lassen sich bei uns Veränderungen und Erneuerungen leichter durchführen als in Gebieten, wo die Kirche schon lange beheimatet ist." *Norbert Sommer*

[1] *Linus Fäh* OFMCap, Ökumenismus in Indonesien. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenchaft, 1/74, S. 35. [2] Auszüge in: Indonesien heute, Bonn, August-Oktober 1974, S. 4. [3] Vgl. hierzu besonders die bei aller Einseitigkeit der Auslegung doch faktenreichen Darstellungen von: *Philippe Gavi*, Konterrevolution in Indonesien, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1968; *Einar Schlereth / Batjo Daeng Bintang*, Indonesien: Analyse eines Massakers, März-Verlag, Frankfurt 1970. [4] *T. B. Simatupang*, This is my country. In: International Review of Mission, Sonderheft Indonesia, Vol. LXIII, Nr. 251, Juli 1974, S. 317. [5] Siehe Anmerkung 2. [6] *S. Srisanto*, Church Growth and the Cultivation of Positive Christian/Muslim Relations. In: International Review of Mission, a. a. O., S. 355 ff. [7] Vgl. hierzu besonders das bis heute gültige Standardwerk: *Theodor Müller-Krüger*, Der Protestantismus in Indonesien, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968. [8] Die derzeit fundierteste deutschsprachige Darstellung der Entwicklungsproblematik Indonesiens und des kirchlichen Engagements findet sich bei: *Ulrich Beyer*, Entwicklung im Paradies — Sozialer Fortschritt und die Kirchen in Indonesien, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1974, hier zit. S. 176. [9] Wichtige Auszüge finden sich in: Steyl Korrespondenz / Dokumentation, 1. 12. 1974. [10] La vie familiale en Indonésie, Pro mundi vita, Note spéciale Nr. 35. [11] Ulrich Beyer, a. a. O., S. 20 f. [12] Vgl. besonders das Standardwerk von M. P. M. Muskens, Indonesië — Een Strijd om nationale identiteit — Nationalisten / Islamieten / Katholieken, Uitgeverij Paul Brand, Bussum 1969. [13] Vgl. The Church & Development in Indonesia, Vorschläge von 50 indonesischen Priestern für eine Neubesinnung, in: Impact (Manila), Vol. IX, Nr. 1, Januar 1974.

Tagungsbericht

Christus — Gott in der Zeit

Zur jüngsten Tagung deutschsprachiger Dogmatiker

Die Krise in der Kirche sei christologischer Art und könne nur durch christologische Besinnung gelöst werden, stellte Prof. *Walter Kasper* (Tübingen) auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen, die vom 1. bis 4. Januar 1975 in Luzern stattfand, in seinem Schlußreferat fest. Mit diesem Wort waren Dringlichkeit und bleibende Aktualität des bereits vor zwei Jahren festgelegten Themas „Grundfragen der Christologie heute", unter dem die diesjährige Tagung stand, herausgestellt. Zur Überwindung der Krise halten auch die Dogmatiker vom Fach nach interdisziplinärer Zusammenarbeit Ausschau: Als die entscheidende, für alle Zeiten zur Beantwortung anstehende Frage zitierte der Exeget Prof. *Franz Mußner* (Regensburg) im Referat in der Mitte der Tagung Mk 4, 41 „Wer ist dieser?", während das Eröffnungsreferat des Philosophieprofessors *Alois Halder* (Augsburg) die Krise indirekt auf den Umbruch des Seinsverständnisses in der Gegenwart zurückführte.

Prof. *Heinrich Fries'* Bericht über „Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutung" weitete den Fragehorizont der Tagung aus. Der Vortrag „Sohn Gottes in der Zeit" von Prof. *Peter Hünermann* (Münster) (stellvertretend für Prof. Karl Lehmann) entfaltete eine spezielle Frage der Weiterentwicklung und Vermittlung der Tradition. Beide standen im Schatten der drei zuerst genannten Referate. Einzelfragen wurden in vier Arbeitskreisen durchdiskutiert. Die Ergebnisse wurden (auch schon aus Zeitmangel) nicht ins Plenum eingebracht, was im Hinblick auf eine Auswirkung der Tagung auf die Praxis vielleicht wünschenswert gewesen wäre. Dazu kann nur auf die geplante Veröffentlichung verwiesen werden.

Wirklichkeit als Freiheitsgeschichte

Unsere heutigen Schwierigkeiten angesichts des Christusdogmas (eine Person in zwei Naturen) liegen entscheidend darin begründet, daß sich seit den altkirchlichen Konzilien das Wirklichkeitsverständnis geändert hat. Davon ging das Referat „Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses" von Prof. *Alois Halder* aus. Die christologischen Formeln von Nikaia und Chalkedon sind vom Verstehenshorizont „Wirklichkeit als Natur" getragen. Vom Neuen Testament her gesehen, hat damit ein seinsgeschichtlicher Umschwung stattgefunden: Das biblische Ereignisdenken ist in das Wesensdenken überführt worden. Gefragt wird nach dem Wesen statt nach dem Ablauf, nach der Natur statt nach dem Geschehen, nach dem Bestand statt nach dem Ereignis. Dieses *metaphysische Denken* ist in der Theologie zur Herrschaft gekommen. Christliches Denken, das doch aus der biblischen Tradition stets vom Handeln Gottes in der Geschichte und vom göttlichen Weltplan wußte, hat die Metaphysik, dergemäß die Geschichte — gut aristotelisch: zufällig, unwesentlich — ohne sinnvollen Zusammenhang, deshalb nicht wißbar, deshalb keine Wissenschaft ist, nicht von Grund auf zu wandeln vermocht. Für die neuzeitliche *dynamische Metaphysik* (Hegel), die das Wesen selbst in das Geschehen, die Norm in das Werden einbezieht, wird Geschichte zur Selbstherstellung Gottes selber: Gott als einziges Subjekt der Geschichte.

Demgegenüber meint der (nachmetaphysische) Verstehenshorizont „Wirklichkeit als Geschichte" Geschichte nicht als Selbstwerdung *eines* Subjektes, sondern als Geschehen zwischen Subjekten. Der Sinn dieses Geschehens ist nicht ein außerhalb seiner selbst liegendes Ziel, sondern sein eigener Ablauf selber. Geschichte ist nicht Notwendigkeitsgeschehen, sondern *Geschehen von Freiheit*. Deshalb heißt Geschichte Überraschung, die zwar stets an das Vorhergehende anschließt, aber nie eine Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden ist. Im Ereignis wird unableitbar Neues an das überkommene Alte angeschlossen. Reale Möglichkeiten werden in die Gegenwart so eingestiftet, daß dadurch diese Gegenwart überhaupt erst wird, indem zugleich auch erst ihre Vergangenheit wird. In der Stiftung der Gegenwart wird die Geschichte (im Sinne von Vergangenheit) in eine neue Möglichkeit zurückgenommen. — Hier scheint der Punkt zu sein, an dem theologisch weitergedacht werden muß. Inwieweit kann in der Stiftung unserer heutigen Gegenwart das Christusereignis und das Ereignis seiner dogmatischen Definierung in eine neue, ihm bisher nicht eigene Möglichkeit zurückgenommen werden, so daß also das alte Ereignis und das alte Dogma nicht „beim alten" bliebe?

Die Diskussion setzte denn auch an diesem Punkte an: Bleibt hier das unausweichlich Vorgegebene der Vergangenheit gewahrt? Ist der Freiheitsbegriff nicht gerade durch die Eingebundenheit der Freiheit in die Vergangenheit durch die Geschichte bestimmt? Wie kann die Einmaligkeit und bleibende Endgültigkeit des Christusereignisses (sein eschatologischer Charakter) gewahrt bleiben? Muß es nicht Kriterien für das Christusereignis geben?

Kann man dabei ohne einen, wenn auch noch so flexiblen, Begriff von Natur, Wesen, essentia auskommen? — Die Antworten stellten klar, daß das Referat keine „Lösungsbegriffe", sondern nur „Problembegriffe" anbieten konnte. Insofern es das Konstanzdenken auch heute gibt, gibt es tatsächlich noch Metaphysik: Ihr Ende ist noch nicht da!

Vom Propheten zum Sohn Gottes

Stein des Anstoßes ist die Bezeichnung Jesu als *der* Sohn Gottes. Prof. *Franz Mußner* wollte in seinem Referat „Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie" ein Stück weit mehr aufhellen, wie es zu dieser Bezeichnung kam und kommen mußte und was sie ins Wort bringt. Zentraler Ausgangspunkt ist der Begriff der Erfahrung: Was war an Jesus für Jünger und Volk erfahrbar? Zu dieser Erfahrung gehörte „das Offene" (Mt 12, 6: hier ist *mehr* als der Tempel) der Person Jesu. Mk 8, 27 fragt Jesus selbst: „Für wen halten mich die Leute?" Die Meinungen in Israel waren nicht einmütig. Für seine Zeitgenossen stellte Jesus ein Rätsel dar; zunächst war er mehrdeutig. Was an ihm für Jünger und Volk erfahrbar war, ging in Richtung einer „Prophetenchristologie" (Mk 8, 28: Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für sonst einen Propheten).

Um das, was die Zeugen an Jesus erfahren hatten, nämlich ein bestimmtes Verhalten und Reden, ein bestimmtes Sterben, die Erscheinungen, auszusagen, griff man auf vorhandene Sprachmodelle zurück, weil und insofern sie irgendwie geeignet waren, die mit Jesus gemachten Erfahrungen zu formulieren. Mußner versuchte im Anschluß an *Franz Schnider* (Jesus der Prophet) zu zeigen, in welcher Breite die den Evangelien voraus- und zugrundeliegenden Traditionen vom Modell prophetischer Sprache geformt sind: Berufung, Sendungsbewußtsein Jesu, Tora- und Kultkritik, Nachfolge, Drohworte, Wundertaten, Geistbegabung, gewaltsamer Tod. Wenn die Mitte des Neuen Testamentes das Kommen Gottes in einem Menschen ist und wenn das Alte Testament als Verheißung verstanden werden soll, so muß — so Mußner in Anlehnung an Ulrich Mauser — gefragt werden, ob das Alte Testament Züge aufweist, die das Kommen Gottes in Menschengestalt anzeigen. Man stößt auf die Anthropomorphismen im Alten Testament. Sie sind Anzeigen eines Gottes, der dem Menschlichen nicht fremd ist und der sich Menschlichem zugesellt. Das verdichtet sich in den Prophetengestalten, in deren Geschick das Geschick Jahwes selber sichtbar wird. Im Anschluß an *Abraham J. Heschel* spreche Mauser von einer Repräsentation Jahwes. So gesehen sind die alttestamentlichen Anthropomorphismen bewußte Theologie: Erfahrung Gottes geschieht in und durch eine menschliche Erfahrung. Prophetische Taten (z. B. die Ehe des Propheten Hosea) sind nicht bloße Symbole, sondern reale Entsprechungen. Das Geheimnis der Prophetie ist die Sym-pathie (Mit-leiden) mit dem göttlichen Pathos (Leiden), woraus das Pathos des Propheten folgt. So ist das Herzstück prophetischer Existenz die Teilnahme an der Beziehung Gottes zu seinem Volk, zu den Menschen. Der Prophet nimmt jene Stelle ein, die Gott einnimmt in der Geschichte mit seinem Volk.

Während, nach Mauser, diese Stellvertretung im Alten Testament fragmentarisch sei, zeige sich im Neuen Testament in Jesus eine identische. Der Jüngerkreis hatte eine *bis zur Deckungsgleichheit gehende Aktionseinheit* Jesu mit Jahwe erfahren. Deshalb führte die „Prophetenchristologie" von ihrem Wesen her konsequent zur „Sohneschristologie". In ihr sind die vorösterlichen Erfahrungen des Hier-ist-mehr und des Rätselhaften an Jesus aufgehoben; die „disclosure" *(Ian T. Ramsey)*, das Aha-Erlebnis (als Echo auf eine ursprüngliche Erfahrung) hat zu einer adäquaten Versprachlichung geführt.

Die Diskussion bezog sich auf den Begriff „Deckungsgleichheit": Wie ist diese bis zur Deckungsgleichheit gehende Aktionseinheit Jesu mit Jahwe aus den Erfahrungen, die die Jünger mit Jesus gemacht haben, zu erkennen? Muß nicht „Deckungsgleichheit" mit „Unterschiedenheit" (Mk 13, 32: . . . jene Stunde kennt . . . nicht einmal der Sohn; Joh 14, 28: der Vater ist größer als ich) kontrastiert werden? Kann dieser Begriff den Inhalt von „wesensgleich" (homo-ousios) zum Ausdruck bringen? — Das Referat hat einen Ansatz geboten zur Integrierung von ontologischer und funktionaler Christologie, so daß auch die „theoretische" Antwort auf das Christusereignis (Wesensaussage) mit der „praktischen" (Nachfolge) im existentiellen Bekenntnis in eins fällt.

Einmaliges personales Verhältnis zum Vater

„Christologie ‚von unten'?" — das (mit einem Fragezeichen versehene) Thema des Referates von Prof. *Walter Kasper* sprach die eigentliche Problematik an: Mag die klassische Lösung, Jesus Christus sei die zweite göttliche Person, auch eine spekulative Leistung ersten Grades sein, indem sie die Trinitätslehre sozusagen zur transzendentalen Voraussetzung der Christologie macht, so mutet sie uns Heutige dennoch fremd an. Es will uns schwer eingehen, daß es sich bei dieser Aussage um eine Wahrheit des Heiles handeln soll. Hinter dieser Schwierigkeit steht die neuzeitliche Konzeption, der es um den Menschen geht. Der Mensch ist zur Grundlage aller Wirklichkeit geworden, Gott zum Problem. Diese anthropologische Wende hat zur christologischen Wende geführt. Ausgehend von der liberalen protestantischen Theologie, hat das Problem einer Christologie von unten (Leben-Jesu-Theologie) eine lange Diskussion in der evangelischen Theologie heraufgeführt, bis es erst in jüngster Zeit zu Neuansätzen in der katholischen Theologie gekommen ist. Bei *Karl Rahner* besteht das Problem darin, daß Transzendentalität und

Geschichte in der Weise der Korrespondenz zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, so daß sich die Frage stellt, ob dann die Geschichte noch etwas bringen kann, ob das nicht eine Metaphysizierung des Christusereignisses ist. Gegenüber Hans Küng betonte Kasper, die klassische Frage nach der Person Jesu: „Wer war er nun eigentlich?" lasse sich nicht umgehen. Es gehe um die Identität des einen Subjekts (Grillmeier) und die Frage nach der Präexistenz.

Der gemeinsame Fehler der Christologie von oben und der Christologie von unten ist — so Kasper — der, daß die Frage nach der Einheit von Gott*heit* und Mensch*heit* abstrakt gestellt wird. Die Schrift stellt diese Frage konkret nach der personalen Einheit Jesu mit seinem Vater. Deshalb ist vom einmaligen personalen Verhältnis zwischen Jesus und *seinem* Vater auszugehen. Die spätere Christologie ist die ontologische Explikation dieses personalen Verhältnisses. In diesem Verhältnis wird endgültig offenbar, wer Gott ist. Deshalb gehört es ins ewige Wesen Gottes hinein. Gott ist von Ewigkeit relational. Die Selbstmitteilung des Vaters erschöpft sich aber nicht in dieser Relation, sondern weitet sich im Geiste aus, in dem das eschatologische (= einmalige und bleibend endgültige) Christusereignis ans Ende kommt. Einheit und Unterschiedenheit von Gott und Mensch in Jesus Christus lassen sich nur trinitätstheologisch begründen: Der Geist als die Vermittlung von Vater und Sohn ist auch die Vermittlung Gottes in die Geschichte. Eine trinitarisch und pneumatologisch begründete Christologie kann das legitime Anliegen der Christologie von unten aufgreifen. Die Relation Vater-Sohn ist als *das* Grundmodell zum Wirklichkeitsverständnis aufzufassen.

Die abschließende Diskussion konnte eigentlich nicht mehr, als die ganze Problematik noch einmal bewußt zu machen: Ist die Analogie des Personbegriffs bedacht? Ist nicht eine moderne Personalität in Gott hineingetragen? Ist die Frage nach der Einheit der Person letztlich nicht eine abstrakte Frage? — Notwendigerweise konnte auf der Tagung das Grundproblem der Vermittlung vom historischen Jesus zum heutigen Gläubigen nicht gelöst, sondern nur ein weiteres Mal herausgearbeitet werden. Daß Jesus der Sohn Gottes *ist*, darüber besteht keine Uneinigkeit. Die Frage, was dieses „ist" bedeutet und wie es verkündet werden soll, blieb im Raume stehen.

Neues Selbstvertrauen?

Im ganzen, so scheint es, spiegelte diese Tagung die allgemeine kirchliche Situation wider. Die Verunsicherung ist gewichen, die Sammlung der Kräfte hat eingesetzt, man fühlt sich frei für eine Besinnung auf das Wesentliche, die klassischen Antworten der Tradition werden neu entdeckt und neu aufgegriffen, was bleibt, ist das Problem ihrer Vermittlung in den modernen Kontext. Das Selbstvertrauen, solche Vermittlung leisten zu können, ist in der augenblicklichen Situation fast schon wieder überraschend groß. Und es mag die Gefahr bestehen, daß der Hinweis, wir erlebten heute den Abbruch eines mehr als tausend Jahre herrschenden Seinsverständnisses und damit den Übergang von der *un*mittelbaren Normierungskraft der Glaubensformeln zu einer nur mehr *mittelbaren*, daß dieser Hinweis zu wenig beachtet und bedacht wird.

Gerbert Brunner

Theologische Zeitfragen

Bedarf der Christ des Alten Testaments?

Der Ausfall des Alten Testaments im gegenwärtigen kirchlichen Bewußtsein

Die Bestrebungen, die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben in Frage zu stellen oder gar ganz zu leugnen, sind fast so alt wie der christliche Glaube selbst. Sie reichen von der frühen Christenheit (Markion) über das Mittelalter (Katharer) bis zur Neuzeit *(Friedrich Schleiermacher, Adolf v. Harnack)*. Wenn daher das Zweite Vatikanische Konzil auch das AT ohne Einschränkung als positive Quelle der göttlichen Offenbarung bejahte, so war dies zumindest keine Selbstverständlichkeit. Freilich, blickt man auf die kirchliche Verkündigung und die Theologie der Gegenwart, so erheben sich nicht unerhebliche Zweifel, ob sich in diesem Bekenntnis zum AT als einer Sammlung „hoher Lehren über Gott, heilbringender menschlicher Lebensweisheit und wunderbarer Gebetsschätze" (vgl. Dei Verbum IV. 15) die lebendige kirchliche Überzeugung ausspricht.

Das AT in den lehramtlichen Verlautbarungen

Man mag es zunächst einfach mit der zurückliegenden theologischen Ausbildung und der traditionellen „Abneigung gegenüber fundamentalen alttestamentlichen Haltungen und Anschauungen, die ihre Lebenskraft aus dem gnostisch-spiritualistischen Erbe der westlichen Christenheit bezieht“ [1], begründen, daß das AT bei der theologischen Bewußtseinsbildung innerhalb des Zweiten Vatikanischen Konzils offensichtlich von so geringer Bedeutung war, daß man es — im Gegensatz zu den Lehren der Kirchenväter und den Beschlüssen früherer Konzile — selbst in den entscheidenden Konstitutionen fast ganz übergehen konnte.

Die relativ häufigste Erwähnung findet das AT in *Dei Verbum:* 8 von 12 alttestamentlichen Stellen werden als Beleg für Gottes Heilsplan angeführt, durch dessen Verwirklichung Gott sich Israel derart offenbarte, daß es „Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr, daß es sie durch Gottes Wort aus der Propheten Mund allmählich voller und klarer erkannte und sie unter den Völkern mehr und mehr sichtbar machte“ (Nr. 14). Die restlichen vier alttestamentlichen Stellen dienen der näheren Qualifikation des Offenbarungswortes als ewig bleibendes Freundeswort, durch das Gott mit den Menschen in Austausch tritt. Zur rechten Beurteilung dieser Verweise auf das AT gilt jedoch zu beachten, daß sie über die ganze Konstitution zerstreut sind und weder deren Grundgedanken noch deren Grundgerüst maßgebend beeinflussen. Wenn sie fehlten, würde man sie nicht vermissen.

Ohne sachliche Bedeutung blieb das AT auch für die *Kirchenkonstitution,* die dem AT zunächst lediglich verschiedene durch die alttestamentliche Prophetie zubereitete *Bilder* entnimmt, in denen das innerste Wesen der Kirche aufleuchtet (Nr. 6). Im Lichte von Jer 31, 31—34 versteht die Konstitution sodann die Geschichte Israels als „Vorbereitung und Muster jenes neuen und vollkommenen Bundes, der in Christus geschlossen, und der vollen Offenbarung, die durch das Wort Gottes selbst in seiner Fleischwerdung überbracht werden sollte“ (Nr. 9). Die Erinnerung an Ps 2, 8; 71, 10; Jes 60, 4—7 hindert die Kirche oder das Gottesvolk daran, mit der Verwirklichung des Gottesreichs dem zeitlichen Wohl eines jeden Volkes irgend etwas zu entziehen (Nr. 13). Schließlich findet die Konstitution — mit Verweis auf Gen 3, 15, jedoch gegen den Literalsinn der Stelle — Maria bereits am Beginn der im AT beschriebenen Heilsgeschichte schattenhaft angedeutet (Nr. 55).

Eine noch geringere Berücksichtigung findet das AT in den übrigen Konzilsveröffentlichungen, selbst in jenen Verlautbarungen, die das Verhältnis der Christen zur modernen Welt zum Gegenstand haben. Und doch hätte sich gerade hier die Möglichkeit geboten, „die unvergleichliche Bedeutung der alttestamentlichen Gottes- und Schöpfungsauffassung für die gegenwärtige Situation der Kirche aufzuzeigen, da der Mensch sich wissenschaftlich-technisch mit der Schöpfung auseinandersetzt und über sie zu verfügen sucht“ [2].

Nachdenklicher als diese (traditionsbedingte) Vernachlässigung des AT in den Konzilsdokumenten stimmt nun aber die Beobachtung, daß das AT auch auf die nachkonziliaren kirchlichen Verlautbarungen ohne erkennbaren Einfluß blieb. Zwar diente das AT der Apostolischen Konstitution „Paenitemini“ vom 17. Februar 1966 als Beispielsammlung für die rechte Buße. Auch griff Paul VI. (wenigstens) in seiner Botschaft zum achten Welttag der geistlichen Berufe am 2. Mai 1971 ausführlich auf die biblische Überlieferung von Gott als dem guten Hirten seines Volkes zurück. Und schließlich wurde Israels Auszug aus Ägypten und seiner anschließenden Wüstenzeit wenigstens in den Anmerkungen der Instruktion „Venite seorsum“ über das beschauliche Leben und die Klausur der Nonnenklöster vom 15. August 1969 gedacht, doch in all diesen Fällen kommt der Botschaft des AT keine eigenständige Bedeutung zu. Die Zuwendung zum AT scheint eher zufällig zu sein [3]. Auch in diesen drei Fällen, in denen die päpstlichen Verlautbarungen *ausnahmsweise* auf das AT zu sprechen kommen, könnte die Berufung auf das AT fehlen, ohne daß man etwas Entscheidendes vermissen würde.

Kein anderes Bild bietet das kirchliche Leben unseres Landes. So sucht man beispielsweise in den Hirtenschreiben, die zwischen 1966 und 1973 von der Deutschen Bischofskonferenz erlassen wurden, ebenso vergebens irgend einen Bezug zum AT wie bei den verschiedenen Predigten und Ansprachen auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. So überrascht es auch nicht, daß weder für die am 4. August 1971 von der bischöflichen Kommission für gesellschaftspolitische Fragen veröffentlichte Stellungnahme zu „Verantwortung im Wohlstand“ die sozialkritische Botschaft alttestamentlicher Propheten bedenkens- und erwähnenswert war, noch die Bedeutung der prophetischen Berufung bei der Diskussion um die „Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst“ erkannt wurde. Wollte man aus den offiziellen päpstlichen und bischöflichen Verlautbarungen einen Schluß auf die Notwendigkeit des AT für den christlichen Glauben ziehen, so müßte man diese ohne Zweifel verneinen.

Das AT in der Liturgie

Wie beziehungslos weite Kreise in der Kirche dem AT gegenüberstehen, läßt sich auch dort erkennen, wo scheinbar das Gegenteil bewiesen wird — bei der vermehrten Einführung alttestamentlicher Lesungen in die Sonn- und Werktagsgottesdienste. Befragt man nämlich die von der Kongregation für den Gottesdienst am 25. Mai 1969 vorgelegte offizielle „Einführung in die Leseordnung“ nach den Kriterien, die für die Auswahl der Lesungen bestimmend waren, so vermißt man in ihr jede hermeneutische Vorüberlegung. Die Frage nach der Möglichkeit oder gar Notwendigkeit einer *christlichen* Interpretation des AT wird überhaupt nicht berührt. Als entscheidendes Auswahlkriterium wird vor allem die Entsprechung der je-

weiligen Lesung zum Tagesevangelium genannt. „Damit wollte man eine zu große Unterschiedlichkeit der Lesungen innerhalb der einzelnen Messen vermeiden und vor allem auch die Einheit von Altem und Neuem Testament unterstreichen" (16, 2.2). Bedenkt man freilich das Ziel dieser erweiterten Leseordnung — den Gläubigen den Tisch des Gotteswortes reicher zu bereiten —, so muß man in einem solchen Auswahlprinzip eher ein Hindernis als eine Hilfe zur Erreichung dieses Zieles sehen.

Versteht man nämlich das *gesamte* AT als „Wort Gottes", dann kann man nicht außer acht lassen, „daß das Alte Testament nicht in der Kirche entstanden . . . ist, sondern von der Kirche übernommen wurde". Dann muß die Aufgabe des christlichen Verkündigers aber darin bestehen, „das *besondere* Wort des Alten Testaments in der Kirche und für die Kirche . . . zu Gehör zu bringen" [4]. Diese Besonderheit wird aber dort gefährdet, wo vor allem die Entsprechung von Altem und Neuem Testament gesucht wird. Denn je ängstlicher man „bemüht ist, überall das Christliche oder das dem Neuen Testament Entsprechende zu suchen, desto eher wird man das besondere Wort des Alten Testaments überhören" [5]. Geht man aber davon aus, „daß Jesus Christus das letzte und alles umfassende Wort Gottes ist, daß also die Jesus Christus verkündende Botschaft des Neuen Testaments unser letzter Maßstab sein muß, so daß das Alte Testament für uns nur Wort Gottes sein kann, wenn es in Harmonie zur Botschaft des Neuen Testaments verstanden und ausgelegt wird" [6], dann bedarf es bei jeder alttestamentlichen Lesung einer Sachentscheidung, ob sie auch in der Kirche Jesu Christi als Gottes Wort verkündet werden kann oder nicht. Doch auch zu einer solchen Sachentscheidung kam es hier nicht. An ihre Stelle traten pastorale Erwägungen: „Aus pastoralen Gründen enthalten die Lesungen für die Sonntage und für die Hochfeste keine wirklich schwierigen Texte, seien es einerseits objektive Schwierigkeiten aus literarischen, kritischen oder exegetischen Gründen oder andererseits gelegentlich auch Verständnisschwierigkeiten für die Gläubigen" (7c, vgl. 7d; 8b.c).
So besteht auch nach der Einführung dieser erweiterten Leseordnung nur wenig Hoffnung, daß das alttestamentliche Gotteswort in Zukunft zu einem prägenderen Faktor im kirchlichen Bewußtsein werden könnte.

Das AT im Unterricht

Diese Skepsis verringert sich nur wenig, wenn man die augenblickliche religionspädagogische und katechetische Situation näher betrachtet — und dies nicht einfach wegen der weitverbreiteten Bibelmüdigkeit bei Lehrern und Schülern, sondern wegen der gegenwärtigen Konzeption des Religionsunterrichts selbst. Nach fast einhelliger Auffassung hat sich nämlich „der Religionsunterricht der Zukunft an den Problemen, Fragen und Bedürfnissen der Schüler und der Schule zu orientieren" [7], da er wie die übrigen Unterrichtsfächer „die heranwachsende Generation darauf vorbereiten soll, daß sie die späteren Anforderungen und Lebenssituationen bestehen kann und zugleich die Fähigkeit entwickelt, in Verantwortung und Selbstbestimmung ihr Leben zu führen" [8]. Dementsprechend zielt die gesamte biblische Unterweisung in der (wohl alles entscheidenden) Sekundarstufe I, d. h. in der 5. bis 10. Klasse, auf die Fähigkeit ab, „die Bibel als Buch der Kirche in ihrem Anspruch zu verstehen", d. h. konkreter, „die Bibel als Buch der Kirche und Zeugnis des Glaubens verstehen; Sprachformen und literarische Gattungen biblischer Texte interpretieren und auslegen können; die Bedeutung der Bibel für die Geschichte Israels, die Geschichte der Kirche und die Geschichte der Menschheit aufzeigen; offen werden für den Anspruch biblischer Texte" [9]. Ähnliche Zielbestimmungen finden sich in den Rahmenplänen für den Religionsunterricht an den weiterführenden Schulen [10].
Nun wird man die ausdrückliche Berücksichtigung der Schülersituation auch beim Bibelunterricht gewiß ebenso begrüßen wie das große Bemühen, den Schüler zu einem *sachgerechten* Umgang mit biblischen Texten zu befähigen. Auch muß man zugeben, daß die Schüler der Sekundarstufe I mit wichtigen Texten des AT vertraut gemacht werden [11]. Dennoch wirft diese Konzeption des Religionsunterrichts gerade hinsichtlich des alttestamentlichen Bibelunterrichts schwerwiegende, noch keineswegs gelöste Fragen auf:

1. „Verführt . . . der angestrebte Ausgangspunkt bei der Lebenswirklichkeit des Schülers nicht zu einer verhältnismäßig schmalen Auswahl biblischer Tatbestände" [12], so daß es keineswegs sicher ist, daß die zentralen Aussagen des AT im Lauf des Religionsunterrichts überhaupt einmal zur Sprache kommen?
2. Besteht nicht die Gefahr, daß selbst noch bei dieser schmalen Auswahl die wirkliche Aussageintention der einzelnen Texte und Textgruppen unberücksichtigt bleibt? Genügt es beispielsweise, als Ziel des Themenfeldes „Exodustradition" anzugeben: „Die Schüler sollen: am Beispiel der Exodustradition aufzeigen können, wie biblische Überlieferungen gestaltet wurden; darlegen können, daß die Bibel Geschichte nicht einfach beschreibt, sondern angesichts der je neuen Lebenswirklichkeit die Geschichte aus dem Glauben deutet"? Haben die Schüler die Bedeutung der Exodustradition verstanden, wenn sie sich aufgrund der Beschäftigung mit den einschlägigen atl. Texten zugleich den „Zugang zu einem zentralen Motiv der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte erarbeiteten, dessen Wirkungsgeschichte nachhaltig Kirche und abendländische Kultur mitgestaltet hat" [13]? Ähnliches ließe sich zu der beliebten Verwendung von alttestamentlichen Prophetentexten im Zusammenhang mit sozialkritischen Themen im Religionsunterricht sagen [14].
3. Kann sich der *christliche* Religionsunterricht damit zufriedengeben, alttestamentliche Texte sachgerecht zu interpretieren, ohne sie vom NT aus zu hinterfragen [15]? Ohne Zweifel können die Schüler z. B. die Texte von der Land-

nahme Israels nur verstehen, wenn sie die Lebensweise der Halbnomaden kennen und wissen, was es für diese bedeutet, seßhaft zu werden. Und ohne Zweifel sollten sie nach der Beschäftigung mit diesen Texten auch den historischen Vorgang der Landnahme vereinfacht darstellen können[16]. Doch genügt dies? Müßte in diesem Zusamenhang nicht auch etwa das Problem des „heiligen Kriegs" aufgegriffen und im Licht der neutestamentlichen Botschaft behandelt werden? Eine derartig kritische Korrespondenz von alt- und neutestamentlichen Texten und Themen vermißt man jedoch zumindest auf der Sekundarstufe I [17], und auch für den übrigen Religionsunterricht scheint es zwischen AT und NT fast nur das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung zu geben.

Der Rahmenplan für den katholischen Religionsunterricht an beruflichen Schulen (Entwurf II b) nennt als eines der Lernziele der Einheit *Das Judentum und seine Geschichte:* „Verstehen, welche Bedeutung das AT für die Christen hat", und als die dazugehörigen Inhalte werden angeführt: „Geschichte Israels als Heilsgeschichte und Vorgeschichte des neuen Gottesvolkes — Juden und Christen bekennen sich zu demselben ‚einen' Gott — Jesus Christus als Ziel der Heilsgeschichte." Ähnliche Gründe nennt *W. Trutwin* in seinem Lehrbuch zur Offenbarung und Geschichte des Alten Bundes für höhere Schulen *Gesetz und Propheten* (Düsseldorf ^{5}1972): Die Kirche hält am AT fest, denn 1. ist das AT die Bibel Jesu; 2. ist das Gottesbild des AT und NT das gleiche und 3. enthält das AT die Verheißungen Gottes, deren Erfüllung das NT verkündet. Erst in dem neuen „Lehrplanentwurf für Grundkurse in Evangelischer und Katholischer Religionslehre auf der reformierten Oberstufe der Gymnasien von Baden-Württemberg", der zum 1. Dezember 1972 zunächst auf der neugestalteten gymnasialen Oberstufe und Sekundarstufe II ad experimentum auf zwei Jahre zugelassen wurde und zum Beginn des Schuljahres 1974/75 als ordentlicher und allgemein verbindlicher Bildungsplan für die Schuljahre 11—13 *aller* allgemeinbildenden und beruflichen Gymnasien eingeführt wurde, werden auch die *Unterschiede* zwischen AT und NT ausdrücklich thematisiert. Als Lernziele zum Thema *Judentum und Christentum* werden genannt: „Atl. Traditionen in kirchlichen Texten und Gebeten identifizieren und in ihrem Bedeutungswandel erklären und interpretieren können. Das Verhältnis des altbundlichen und des neubundlichen Volkes zu seinem Gott unterscheiden und als Entfaltung der einen ursprünglichen Geschichtsmächtigkeit verstehen lernen und deuten können ... Aufzeigen können, inwiefern Jesus den Rahmen des Alten Bundes sprengt und weswegen er in Konflikt mit der Überlieferung kommen mußte" [18].
Freilich, betrachtet man die herkömmlichen Hilfsmittel für die Hand des Religionslehrers, bleibt es unklar, wie der einzelne Lehrer zu solchen Aufweisen befähigt werden soll. Denn für die meisten katholischen religionspädagogischen Arbeiten zur „Bibel im Unterricht" ist es offensichtlich irrelevant, ob alt- oder neutestamentliche Texte behandelt werden [19].

Wo das „Neue des Evangeliums" innerhalb des Religionsunterrichts zur Sprache gebracht wird, geschieht dies zumeist nur in Abhebung von einem karikierten Judentum der Zeit Jesu [20], nicht aber in Auseinandersetzung mit jenem positiven frühjüdischen Glaubensverständnis, das im AT grundgelegt ist und sich keineswegs nur als Abfall von diesem begreifen läßt. Auf diese Weise wird der Eindruck der einfachen Erfüllung des AT im NT — und damit auch der Überholung des AT durch das NT — jedoch nur verstärkt. Daher dürfte es auf diesem Weg kaum gelingen, dem AT im Bewußtsein der heranwachsenden Gläubigen ein größeres Gewicht zu geben.

Das AT in der theologischen Literatur

Ist man gerecht, muß man zugeben, daß sich in dem katechetischen und religionsunterrichtlichen Umgang mit dem AT letztlich nur jene Unklarheit und Gleichgültigkeit auswirkt, die für die Haltung der gegenwärtigen Dogmatik dem AT gegenüber kennzeichnend ist. Nicht als ob das AT in den neueren Dogmatiken und Glaubensbüchern übersehen würde. Zumindest bei der Frage nach der Offenbarung wird des AT gedacht, und hin und wieder finden sich auch einzelne alttestamentliche Exkurse bzw. Vorschaltungen. Doch da diese dogmatischen Besinnungen auf das AT die *Geschichte* des alttestamentlich-jüdischen Glaubens nicht kennen oder ernstnehmen („Es handelt sich hier weder um das NT als Schrift noch um die Geschichte des Volkes Israel im einzelnen, sondern um das Wesen der heilsgeschichtl. Periode, die man als AT [Alter Bund] bezeichnet, wie diese vom Neuen Bund her aus den dogmatischen Quellen der Theologie erfaßt wird." [21]) bzw. da diese alttestamentlichen Vorschaltungen im folgenden nur sehr oberflächlich aufgenommen werden [22], kommen nicht nur die einzelnen Dogmatiker zu sehr subjektiven Wertungen, sondern es bleibt auch die in Israel gemachte und im AT niedergelegte Glaubenserfahrung ohne echte Auswirkung auf die jeweilige Gesamtdogmatik [23]. Ein Beispiel möge das Gemeinte verdeutlichen.

Für den *Holländischen Katechismus* [24] (HollKat) ist im AT „eine wachsende Verfeinerung zu entdecken" (69), so daß „was im Alten Testament auf niedriger Stufe und in grober Weise nach oben strebt, im Neuen geistlich und klar erscheint" (71); denn Gott ist mit einer primitiven Menschheit auf dem Weg, bei der sich erst mit der Zeit die Sitten verfeinern (vgl. 68). Dementsprechend beginnt der alttestamentliche Glaube für den Holländischen Katechismus mit einer „rauhen Zeit" (43), der jedoch „von Generation zu Generation immer aufs neue geistlicher formuliert" (46) wird, bis am Ende „im jüdischen Volk ... zahlreiche einfache tiefgläubige Menschen (leben), die ihre eigene Unzulänglichkeit erkennen und mit ihrer ganzen Erwartung Ausschau nach dem Kommen Gottes halten. Die ‚Armen Jahwes' nennt man sie. Mitten unter ihnen wird in der Nähe Jerusalems die Wiege Jesu für alle Menschen stehen" (45 f.). Verständlicherweise werden hier auch die für Israels Glaubensleben maßgebenden Größen „Wort, Gesetz und Weisheit" grundsätzlich positiv be-

urteilt. „In Wort, Gesetz und Weisheit hat ein erster verschleierter Kontakt des Sohnes Gottes mit der Menschheit stattgefunden. Die Fleischwerdung des Wortes, die Erscheinung der Weisheit hat sich darin vorbereitet" (54).
Eine derart positive Wertung des alttestamentlichen Glaubenslebens hat nun freilich eine doppelte Konsequenz: 1. Da es sich hier um einen fortwährenden *Aufstieg* zum NT handelt, kann es nur noch „manchmal gut sein", auf es zurückzugreifen. Konsequenterweise bedarf der Holländische Katechismus an keinem wichtigen Punkt des alttestamentlichen Zeugnisses. 2. Es wird schwer verständlich, weshalb Jesus dann doch von seinem Volk verworfen wurde. Logischerweise muß sich der Holländische Katechismus hier mit sehr allgemeinen Wendungen begnügen[25].

Im Gegensatz zu dieser positiven Beurteilung der alttestamentlichen Geschichte durch den Holländischen Katechismus muß der Alte Bund nach *Karl Rahner*[26] „durch die sittliche Untreue des (atl.) Volkes", d. h. durch die menschliche Absolutsetzung dieses Bundes, als gescheitert gelten (82). Was in ihm Gnade war, gehörte keineswegs zu ihm; denn nicht er, sondern der Neue Bund war ja von Gott gemeint. Daher war er auch „das ‚Gesetz', das fordert, ohne zu geben, wozu es anfordert (zum Geist Gottes, zu seinem Leben, zur Heiligkeit und Gnade), ist es bloß äußere Legalität und levitische Heiligung, knechtende Bindung an das von Gott Verschiedene allein" (82). Es ist verständlich, daß nach einer solchen Bewertung des Alten Bundes den konkreten alttestamentlichen Zeugnissen keinerlei maßgebende Bedeutung eingeräumt wird. Nicht zufällig setzt sich Rahner nur *einmal* — im Zusammenhang mit dem Problem des Monogenismus — mit einem alttestamentlichen Text direkt auseinander[27].
Nun kann freilich kein Zweifel daran bestehen, daß eine derartige Interpretation des Alten Bundes nur für den möglich ist, der von der ganzen konkreten Glaubensgeschichte Israels absieht[28], in der — zumindest seit dem babylonischen Exil — eben nicht der Versuch der Selbstbehauptung dominiert, sondern das Bemühen, der Gnade Gottes in Gehorsam und Liebe zu entsprechen[29]. Gerade weil die Frommen des Alten Bundes bemüht waren, sich „in gehorsamem Glauben dem Heilshandeln Gottes . . ., dem Unübersehbaren der Göttlichen Verfügung und ihrer verborgenen Absicht anzuvertrauen"[30] — dargestellt im unerschütterlichen Ja zu Gottes Tora, um deretwillen sie sich nicht nur von den übrigen Völkern, sondern auch von einzelnen Gruppen des eigenen Volkes angefeindet und diskriminiert erleben mußten (vgl. 1 Makk 1; Qumran) —, nur deshalb bildete sich jene Theologie und Spiritualität im Alten Bund heraus, die dann zum großen Hindernis für die Botschaft Jesu wurde. Solches wird freilich nur dem klarwerden, der auch die spätatl. und frühjüdischen Glaubenstexte zur Kenntnis nimmt.

Das heißt, sowohl der Holländische Katechismus als auch Rahner fällen ihr Urteil über das AT, ohne den alttestamentlich-frühjüdischen Glaubensvollzug wirklich ernst zu nehmen. Damit bleibt aber beide Male das eigentlich Erregende des AT unbegriffen — die Tatsache nämlich, daß das Scheitern des Alten Bundes die Konsequenz einer aufrichtig gemeinten, aber offensichtlich doch verfehlten Antwort auf die immer klarer erkannte Gnade Gottes war; daß also das AT keinesfalls nur als ein „göttlich interpretierter Modellfall einer vorchristlichen Religion" (Rahner) aufgefaßt werden darf, es vielmehr aufzeigt, wie der gutwillige Mensch unter Gottes *besonderer* Gnade *natürlicherweise* zu denken, handeln und antworten geneigt ist. Damit vermöchte das AT aber auch das *christliche* Verhalten auf Gottes Gnade hin — in Theorie und Praxis — zu problematisieren, da es sich in vielem von dem der alttestamentlich-frühjüdischen Frommen eben kaum oder gar nicht unterscheidet.

Jesus und das AT: eine unbeantwortete Frage

Von welch geringer sachlicher Relevanz das AT für die gegenwärtige katholische Dogmatik und das gegenwärtige kirchliche Bewußtsein ist, läßt sich schließlich auch an den folgenden drei Veröffentlichungen feststellen, die wohl — jede auf ihre Weise — als beispielhaft für die heutige Dogmatik gelten dürfen.
1. *Walter Kasper, Jesus der Christus*[31]. Überzeugt, daß die gegenwärtigen ekklesiologischen Probleme auf der Ebene der Ekklesiologie allein nicht gelöst werden können, bemüht sich Kasper um eine vertiefte Besinnung auf den eigentlichen Grund und Sinn der Kirche. „Sinn und Grund der Kirche ist aber nicht irgendeine Idee, kein Prinzip und kein Programm . . . (sondern) eine Person, die einen ganz konkreten Namen hat: Jesus Christus . . . Allein von dieser Mitte her und auf sie hin können die die Kirche bedrängenden Probleme gemeinsam gelöst weden" (13 f.). Innerhalb dieser christologischen Besinnung kommt der Frage nach dem historischen Jesus eine besondere Bedeutung zu; denn „der kirchliche Glaube hat . . . im irdischen Jesus, so wie er uns durch die historische Forschung zugänglich ist, ein relativ eigenständiges Kriterium, ein ein für allemal gesetztes Gegenüber, an dem er sich immer wieder messen muß" (41). Bei dieser Frage nach dem historischen Jesus fällt nun aber auf, daß dem AT kaum eine Bedeutung zugemessen wird, obgleich Kasper zu Beginn seiner Darstellung der „Geschichte und (des) Geschicks Jesu Christi" (73—188) ausdrücklich betont: „Jesus läßt sich nicht in vordergründiger Weise modernisieren. Er ist ein Jude, der in der Welt des Alten Testaments lebt und dort seine geistigen Wurzeln hat" (80). Und kurz darauf: „Jesus stand vom Anfang an im Widerstreit der Meinungen. Er zwang zur Entscheidung. In dieser Entscheidung geht es um die Grundlagen des Judentums und des Alten Testaments" (82).
Nicht als ob das AT ganz unerwähnt bliebe. Es wird zum besseren Verständnis bestimmter neutestamentlicher Wör-

ter, Begriffe und Darstellungsweisen (76.123.129.163.171 u. ö.) sowie der Empfindungs- und Vorstellungswelt Jesu bemüht (98 ff.114 f.138 u. ö). Auf das AT wird auch bei der Skizzierung größerer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge verwiesen (84.96 f.168.192 f. u. ö.). Dennoch bleibt die entscheidende Frage unberücksichtigt und unbeantwortet: Was bedeutet es für unser Gottesverständnis, daß Jesus durch jene Theologie und Frömmigkeit abgelehnt wurde, die ihre unbestreitbaren Wurzeln im AT hatte und ihre treibende Kraft aus „dem Gesetz und den Propheten" empfing? War diese Ablehnung einfach die Folge einer völligen Verkehrung des alttestamentlichen Glaubens durch das frühe Judentum? Wenn beispielsweise festgestellt wird, daß sich Jesu Verkündigung deutlich von der Vorstellung des frühen Judentums von dem rein transzendenten Gott unterscheidet (92), müßte doch auch gefragt werden, was zur *besonderen* Ausprägung dieser ja bereits im AT grundgelegten Überzeugung führte. Man würde dann sehr rasch entdecken, daß es dieselben Gründe waren, die das NT veranlaßten, die Menschheit Jesu zugunsten seiner Göttlichkeit zurückzudrängen (vgl. Mk 3, 23 : Mt 12, 25 par; Mk 6, 6 : Mt 13, 58 par; Mk 6, 52 f. : Mt 14, 33; Mk 9, 36 : Mt 18, 2 par; Mk 10, 18 : Mt 19, 17 u. ö.). Damit stellt sich aber die Frage: Inwieweit bedeutet die von Jesus gebrachte „Revolution in der Sicht Gottes" (198, vgl. 126) auch eine Krisis der alttestamentlichen Offenbarung, und inwieweit wurde diese Revolution in der christlichen Theologie, ja im NT selbst durchgehalten?

So bleiben — bei allen Vorzügen dieser Christologie — wichtige Fragen des christlichen Gottesverständnisses und der christlichen Spiritualität unerörtert, da das AT und seine frühjüdische Wirkungsgeschichte nur am Rande (und leider auch etwas verzerrt, vgl. 80.93 f.95.96.222) berücksichtigt wird.

Mißverstandener Väterglaube?

2. Einen ganz anderen Eindruck erweckt *Joseph Ratzinger* mit seiner *Einführung in das Christentum*[32], für den das christliche Credo nicht ohne das des AT verstehbar ist; denn „das christliche Credo greift mit seinen ersten Worten das Credo Israels auf, seine Glaubenserfahrung und seinen Kampf um Gott, der so zu einer inneren Dimension des christlichen Glaubens wird, den es ohne dieses Ringen nicht gäbe" (79). Als Leitfaden für die grundlegende Besinnung auf den „biblischen Gottesglauben" (84—102) dienen die beiden alttestamentlichen Gottesnamen Elohim und Jahwe; denn „in diesen Hauptbenennungen Gottes zeigt sich die Scheidung und die Auswahl, die Israel in seiner religiösen Welt vollzogen hat, und es wird zugleich die positive Option sichtbar, die in solcher Auswahl und in der voranschreitenden Umprägung des Ausgewählten sich vollzieht" (84). Als wichtigste Einsichten dieser Besinnung werden dann genannt:

a) Der zentrale Text alttestamentlichen Gottesverständnisses begegnet Ex 3, 13—15. Er begründet den entscheidenden Gottesnamen in Israel, indem er ihn geschichtlich im Ursprung der Volkswerdung Israels verankert und ihm dadurch eine inhaltliche Sinngebung verleiht, daß er das unverständliche Wort ‚Jahwe' auf die Wurzel ‚Haja' = Sein zurückführt (85).
b) Mit der Formung des Jahwenamens gab Mose seinen Volksgenossen einen eigenen Gottesnamen und ein eigenes Gottesbild (88).
c) Der Sinn der Jahwe-Botschaft ist nicht ohne den Glauben der Väter Israels zu verstehen, mit dem diese an die El-Religion anknüpften. „Indem die Väter Isra-els sich für El entschieden haben, haben sie so eine Wahl von größter Bedeutung getroffen: für das numen personale gegen das numen locale, für den personhaften und personbezogenen Gott, der auf der Ebene von Ich und Du zu denken und zu finden ist, nicht primär an heiligen Orten" (91, vgl. 89).
d) Der El-Glaube wurde in Israel vor allem in der Ausweitung auf Elohim aufgenommen. In diesem Vorgang verbirgt sich eine Erfahrung, die sich auf die Rede vom dreieinigen Gott hin öffnen läßt (92).
e) Die Nennung Gottes als Jahwe in der Dornbuschszene ist eher eine Namensverweigerung als eine Namenskundgabe. Die Auslegung des Namens Jahwe durch das Wörtchen ‚Sein' dient so einer Art von negativer Theologie (94 f.).

Vergleicht man nun freilich die Auskünfte, die die alttestamentliche Exegese selbst zu den von Ratzinger angeführten Namen und Stellen gibt, mit dessen eigener Auslegung, so fallen die von ihm gezogenen Schlüsse weithin in sich zusammen:

ad a) Ex 3, 13—15 kann keinesfalls als zentraler Text des alttestamentlichen Gottesverständnisses angesehen werden; denn „wie okkasionell diese etymologische Deutung ist, sieht man daran, daß sich im ganzen Alten Testament kaum eine weitere Stelle findet, die eine Bekanntschaft mit dieser elohistischen Interpretation des Jahwenamens verrät. Man soll ja nicht annehmen, der Erzähler habe mit ihr die für Israel theologisch grundsätzliche und normative Deutungsformel des Jahwenamens geben wollen."[33]
Ebenso abwegig ist die Annahme, Ex 3, 14 wolle Jahwe als den auslegen, „der ‚ist' ... als das Sein gegenüber dem Werden, als das, was bleibt und besteht in allem Vergehen" (so Ratzinger 95), denn „das verwendete Verbum ‚hajah' ist von Hause aus ein ‚dynamisches' Verbum mit der Bedeutung ‚geschehen, sich ereignen mit dem Effekt des Da-Seins' und wird nur äußerst selten und nur in lässigem Sprachstil im Sinne von ‚sein' (Copula) verwendet"[34].
ad b) Auch wenn man Mose eine bedeutende Rolle bei der Jahweverehrung in Israel zuschreibt, kann doch daran kein Zweifel mehr bestehen, daß „Jahwe" keine Neuschöpfung des Mose ist, sondern bereits vor Mose — und außerhalb Israels — als „Gott eines heiligen Bergs" bekannt war und verehrt wurde[35].
ad c) Der „Gott der Väter" tritt uns nicht einfach unter den Namen El und Elohim, sondern unter der Formel „der Gott des NN" entgegen — und nur dies ist der unter nichtseßhaften Gruppen verständliche Religionstyp, wo sich die Gottheit nicht am heiligen Ort eines bodenständigen Heiligtums, sondern einer Persönlichkeit kundgibt. Diese Besonder-

heit veränderte sich aber gerade damals, als die Israeliten ihren „Gott der Väter" mit der El-Religion in ihrer Umwelt in Verbindung brachten. „Ein entscheidend neues Stadium des Väterglaubens setzt damit ein. Der einst im nomadischen Stadium nur personal gebundene Gott wird bodenständig, er wird an ein übernommenes Heiligtum lokal gebunden." [36]

ad d) Eine derartige Interpretation hat an den alttestamentlichen Texten keinen Anhalt. Selbst in den späten Schriften, zur Zeit des geläuterten Gottesverständnisses, kann Gott nicht Elohim, sondern einfach El heißen (vgl. Jes 40, 18; 43, 12; 45, 20.22 u. ö.) [37].

ad e) In Ex 3, 14 eine Namensverweigerung zu sehen ist zwar „vom rein grammatikalischen Standpunkt aus vielleicht eine von verschiedenen Deutungsmöglichkeiten, obgleich der Gebrauch des Wortes ‚dasein' (statt ‚heißen', was bei Annahme dieses Sinnes zu erwarten wäre) und die Verbform (Imperfektum!) nicht für sie sprechen. 3, 15 aber (‚Jahwe, der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name ewiglich, und so will ich angerufen sein von Geschlecht zu Geschlecht') schließt völlig aus, daß der Name verweigert oder verschleiert werden soll. Also muß 3,14 als Namenserklärung aufgefaßt werden." [38]

Dies aber bedeutet: Die von Ratzinger vorgelegte Interpretation der alttestamentlichen Gotteserfahrung wird von den alttestamentlichen Texten *nicht* gedeckt. Hier — wie auch an späteren Stellen (vgl. 104.224.243.248) — läßt Ratzinger gar nicht das AT zu Wort kommen, vielmehr dienen alttestamentliche Texte nur zum Anlaß, die eigenen theologischen Ansichten vorzutragen — eine Tatsache, die bereits sein einleitender Umgang mit dem Märchen „Hans im Glück" (9) und seine Polemik gegen die moderne Exegese befürchten ließ (9.171 ff.160.164.198 u. ö.). Das heißt, *wenn* es sich bei diesem Buch wirklich um eine sachgerechte Einführung in das Christentum handelt, bedarf dieses nicht unbedingt des alttestamentlichen Zeugnisses. Dann läßt sich sein Wesen und seine Sinnhaftigkeit auch nur mit Augustinus-, Dante-, Pascal-, Sartre- und Camus-Zitaten einsichtig machen.

Christliches Leben ohne AT?

3. Der Eindruck, daß das Christentum nicht wirklich des AT bedarf, verstärkt sich fast zur Gewißheit, wenn man *Hans Küng, Christ sein* [39] als eine sowohl sachgemäße wie zeitgemäße Einführung ins Christsein ernst nimmt. Gerade wenn man bedenkt, daß die Geschichte nach Küng eine so wichtige Orientierungshilfe für die Gegenwart bietet (45), daß es ihm in diesem Werk um eine bewußte „Aktivierung der Erinnerung" geht (113.116), überrascht es, daß das AT hierbei fast völlig ausfällt. Dies erstaunt um so mehr, als Küng — weit entschiedener noch als Kasper und Ratzinger — sowohl auf die Zusammengehörigkeit von Judentum und Christentum als auch auf die geschichtlichen Umstände des Lebens und Wirkens Jesu Wert legt. Deshalb versteht er „das Judentum" nicht nur als eine der großen Weltreligionen (81—108), und deshalb widmet er auch „dem Juden Jesus" und seinem „gesellschaftlichen Kontext" ein ganzes Kapitel (159 f.169—204). Und ohne Zweifel gelingt es Küng vor diesem Hintergrund, sowohl der Person und dem Werk Jesu deutliche Konturen zu geben, als auch beidem eine aktuelle Bedeutung abzugewinnen. Aber es bleibt auch hier letztlich unverständlich, weshalb es zu einer derartigen Theologie und Frömmigkeit kommen konnte, die Jesu Tod fast zwangsläufig zur Folge hatte. Gegenüber einzelnen rabbinischen Parallelen, mit deren Hilfe Jesus wiederum *nur* zu einem Juden gemacht werden soll, betont Küng zu Recht: „Von erstrangiger Wichtigkeit ist, zu wissen, von welchen Voraussetzungen her, in welchem Gesamtzusammenhang, mit welcher Radikalität, mit welchen Konsequenzen für den Verkündigenden und die Hörenden etwas gesagt wurde" (197). Aber müßte dies nicht auch bei der Beurteilung der jüdischen Gegner Jesu beachtet werden? Lassen sie sich jedoch ohne umfassende Berücksichtigung des AT verstehen? Doch nicht nur hier vermißt man den Brückenschlag zum AT. Auch in den Ausführungen zur christlichen Praxis (501—594) hat das AT keine Bedeutung. Das heißt, wer am Ende des Buches der Überzeugung ist, zum christlichen Leben des AT *nicht* zu bedürfen, hat seinen Verfasser wohl kaum mißverstanden.

Angesichts dieser unbestreitbaren praktischen Bedeutungslosigkeit des AT für das gegenwärtige kirchliche Bewußtsein und die gegenwärtige katholische Theologie dürfte eine Neubesinnung auf das Wesen der im Alten Bund ergangenen und im AT niedergelegten Offenbarung unumgänglich sein. Diese kann sich freilich nicht darin erschöpfen, daß man möglichst alle theologisch relevanten Begriffe und Vorstellungen in das AT zurückverfolgt und möglichst alle Bücher des AT neu auslegt — so wichtig diese Arbeiten auch immer sein werden. Von größerer Bedeutung werden vielmehr die Antworten auf folgende Fragen sein:

1. Worin unterscheiden sich die Gottes-, Welt- und Menschenverständnisse, die Hamartologie und Soteriologie der einzelnen alttestamentlichen Schriften und Bücher? Lassen sich hier durchgängige Aussagen, Widersprüche und Sackgassen erkennen?
2. Was waren die Ursachen, die zu derart unterschiedlichen Verständnissen führten, und welche Bedeutung kommt ihnen im Gesamt der alttestamentlichen Theologie zu?
3. Inwieweit muß die frühjüdische Theologie und Frömmigkeit als eine sachgerechte Entfaltung des alttestamentlichen Glaubenszeugnisses verstanden werden?
4. Gibt es eine Mitte des AT, bzw. gibt es alttestamentliche Aussagen und Glaubenserfahrungen, die in Katechese und Religionsunterricht *unbedingt* zur Sprache gebracht werden müssen?
5. Was kann innerhalb des AT nach christlichem Verständnis als bleibendes göttliches Wort gelten?
6. Meldet sich in dem sich verändernden alttestamentlich-frühjüdischen Bewußtsein von Gott und Welt etwa ein Denken, das als beispielhaft für das Denken eines jeden „frommen" Menschen gelten kann?

7. Bedarf der Christ tatsächlich des AT?

Erst wenn die *Problematik* des AT für den christlichen Glauben (wieder) bewußt geworden sein wird, läßt sich wohl eine wirkliche Schätzung des AT durch die Kirche und Theologie ernsthaft erhoffen.

Meinrad Limbeck

[1] O. *Loretz*, die hermeneutischen Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: O. Loretz / W. Strolz, Die hermeneutische Frage in der Theologie. Freiburg 1968, 469—500, hier 476. [2] Loretz a. a. O. 474. [3] Die Notwendigkeit der Buße ergibt sich für Paul VI. vor allem aus dem Beispiel und der Botschaft Jesu sowie aus dem Wesen der Kirche. Das Besondere der im AT bezeugten Buße besteht darin, daß bei ihr der religiöse Charakter der Buße noch klarer als bei den übrigen Menschheitsreligionen zutage tritt. — Die Besinnung auf Gott als „den Hirten Israels" legt Paul VI. der Liturgie nahe, denn „dieser Welttag fällt ja auf den Sonntag, dessen Liturgie uns das ausdrucksstarke Bild des guten Hirten zum Betrachten vor Augen stellt". — Von welch geringer sachlicher Bedeutung endlich Israels „transitus seu exodus" für die Instruktion „Venite seorsum" ist, zeigt sich schon daran, daß sie auf beides außerhalb der Einleitung überhaupt nicht mehr zu sprechen kommt. Im übrigen ist der Exodus Israels für die päpstliche Instruktion — im Gegensatz zur atl. Wertung und im direkten Widerspruch zu der in Anm. 6 zitierten Prophetenstelle Hos 2, 16—25 — nur unter einem negativen Aspekt bedeutsam: Der Durchzug durch die Wüste läutert — vera exodus, cordis conversio est. [4] *C. Westermann*, Zur Auslegung des Alten Testaments, in: Die hermeneutische Frage (s. Anm. 1), 182—239, hier 235. [5] Westermann a. a. O. [6] *N. Lohfink*, Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments, in: Bibelauslegung im Wandel. Frankfurt a. M. 1967, 185—213, hier 197. [7] *R. Wein*, Perspektiven und Prognosen, in: Religionsunterricht. Konflikte und Konzepte. Hrsg. v. *N. Schneider*. Hamburg - München 1971, 127—138, hier 127. Vgl. auch Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5—10 (Sekundarstufe I). Grundlegung. Erarbeitet von einer Kommission des Deutschen Katecheten-Vereins e. V. in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung. Herbst 1973, 5: „Ausgangspunkt der pädagogisch-didaktischen Planung jeden Unterrichts ist nach dem heutigen Curriculum-Verständnis die Analyse der Schülersituation, das Erheben der ‚Ausgangslage der Schüler'; ihr Ziel ist die Ausstattung zum Verhalten in der Welt durch Vermittlung entsprechender Fähigkeiten." [8] *H.-B. Kaufmann*, Revision des Lehrplans, in: Religionsunterricht (s. Anm. 7) 104—115, hier 106. Vgl. auch *N. Scholl*, Katechese vor dem Anspruch der Zukunft. München 1970, 77—86; *W. Nastainczyk*, Lernziele biblischer Unterweisung und Arbeit, in: KatBl 97, 1972, 432—442. [9] Vgl. Zielfelderplan (s. Anm. 7) 27.29 f. [10] So nennt z. B. der von der Kommission II b entworfene „Rahmenplan für den Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen" folgende Lernziele bei der Beschäftigung mit der Bibel: „Erweiterung der Kenntnisse über Entstehung, Aufbau und Aussageweisen von AT und NT; Einsicht in die Zuverlässigkeit der Textüberlieferung; die heilsgeschichtliche Bedeutung und den Zeugnischarakter biblischer Aussagen verstehen; Fähigkeit und Bereitschaft zu kritischer Auseinandersetzung mit biblischen Texten zur Erhebung ihres theologischen Inhalts; Aufgeschlossenheit gegenüber dem Glaubensanspruch der Bibel". [11] Der Zielfelderplan nennt für die Klassen 5—10 folgende Themenfelder: 5: Umwelt der Bibel; Davids Aufstieg zum König. 6: Exodustradition. 7: Prophetenschicksal: Jeremia. 8: Urgeschichten. 9: Israels Weg als gedeutete Geschichte. 10: Vätersagen. [12] *K. Wegenast*, Die Bedeutung biblischer Texte für den Religionsunterricht, in: EvTh 34, 1974, 317—330, hier 323. [13] Vgl. Zielfelderplan: Themenfeldskizzen der Schuljahre 5 und 6. Erarbeitet von einer Kommission des Deutschen Katecheten-Vereins e. V., München, in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, Bonn/Köln. München 1974, 90 (zitiert: Zielfelderplan II). [14] Vgl. Wegenast (s. Anm. 12) a. a. O. 319 ff.; *H. H. Schmid*, Amos. Zur Frage nach der „geistigen Heimat" des Propheten, in: Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie. Zürich 1974, 121—144, hier 143 f. Zu der hier genannten Problematik vgl. auch *K. Bornkamm*, Die Bibel im Religionsunterricht. Eine Problemanzeige, in: ZThK 71, 1974, 325—360. [15] Vgl. *K. Frör*, Wege zur Schriftauslegung. Düsseldorf [3]1966, 137: „Die Auslegung des Alten Testaments in der christlichen Gemeinde muß darauf ausgehen, daß es wirklich mit dem zum Wort kommt, was es als seine eigene und ursprüngliche Botschaft zu sagen hat. Die Aufgabe der Auslegung kann nicht darin bestehen, den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament gewaltsam und künstlich einzuebnen. Wohl aber wird sie damit vor die Frage gestellt, die als die eigentliche Kardinalfrage der Interpretation des Alten Testaments angesehen werden muß: Wie verhält sich die Botschaft der beiden Testamente zueinander, und was bedeutet es für das Verstehen des Alten Testaments, daß Jesus Christus in die Welt gekommen ist? Von der Beantwortung dieser Frage werden alle weiteren Entscheidungen über die Auslegung alttestamentlicher Texte wesentlich bestimmt werden." [16] Vgl. Zielfelderplan II (s. Anm. 13), 79. [17] Den atl. Themenfeldern (s. Anm. 11) entsprechen folgende ntl. Felder: 5: Das Neue des Evangeliums. 6: Gleichnisse. 7: Wunder und Wundergeschichten. 8: Passionsgeschichte. 9: Erscheinungsberichte; Kindheitsgeschichten. 10: Literarische Gattungen. Vgl. dagegen schon *A. Höfer*, Biblische Katechese. Salzburg 1966. 68: „Wichtig ist zu beachten, daß diese sich gegenseitig erhellenden atl. und ntl. Texte im Unterricht nicht weit auseinanderliegen dürfen, damit den Kindern überhaupt ein Vergleich möglich ist . . . Die Zuordnung der Perikopen aus beiden Testamenten muß innerhalb *eines* Jahres geschehen." [18] Vgl. Kultus und Unterricht. Amtsblatt des Kultusministeriums Baden-Württemberg. Stuttgart 22. August 1974, 23. Jahrgang. Sondernummer 1. Villingen-Schwenningen 1974, 1240. [19] Vgl. beispielsweise *A. Barth*, Die Bibel im Religionsunterricht. Donauwörth 1973; *W. Langer*, Schriftauslegung im Unterricht. Einsiedeln 1968; *G. Stachel*, Der Bibelunterricht. Grundlagen und Beispiele. Einsiedeln 1967 u. a. m. [20] So sollen die Schüler des 5. Schuljahres u. a. lernen, „daß es im Leben Jesu vor allem um die Liebe und dann erst um das Gesetz geht" — und dies, indem sie „manches Handeln der Gesetzestreuen als unmenschlich durchschauen" oder „Beispiele für ein enges Gesetzesdenken im Spätjudentum nennen" (Zielfelderplan II, 90 f.). Ähnlich *W. Trutwin* (Hrsg.), Religion Sekundarstufe II. Düsseldorf 1974, 97.114.131 u. ö. — Zur gerechteren Beurteilung der frühjüdischen Frömmigkeit vgl. dagegen *A. Nissen*, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Tübingen 1974; *M. Limbeck*, Die Ordnung des Heils. Düsseldorf 1971. [21] Mit dieser Feststellung beginnt *K. Rahner* seine Reflexion über das Alte Testament (als heilsgeschichtlicher Periode) in: Herders Theologisches Taschenlexikon 1. Freiburg 1972, 79—84. [22] Dies muß leider auch im Blick auf *Mysterium Salutis* festgestellt werden. [23] Als Beispiel möge das Neue Glaubensbuch (Hrsg. v. *J. Feiner / L. Fischer*. Freiburg-Zürich 1973) dienen. Von den ca. 1700 Verweisen, mit denen der Leser am Rande auf ergänzende Gesichtspunkte innerhalb des Werkes verwiesen wird, beziehen sich weniger als 3 % auf den atl. Teil (114—131)! [24] Vgl. Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Nijmegen - Utrecht 1968. [25] Vgl. a. a. O.: „Immer wieder stehen das Verhalten und der Weg Jesu im schärfsten Kontrast zu dem, was die Menschen von ihm erwarten und für sich selbst erhoffen" (169). „Von Anfang an ist das göttlich Neue an ihm von vielen zurückgewiesen worden. Er war gesetzt zum Fall und zur Auferstehung, damit die Gesinnung vieler Herzen offenbar würde" (178, vgl. 100.115 ff. u. ö.). [26] Vgl. Anm. 21. [27] K. Rahner Theologisches zum Monogenismus, in: Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, 253—322, hier 276—288; vgl. auch Rahner-Register. Zürich 1974, 84, Stichwort Altes Testament. [28] Zur Kritik an K. Rahners AT-Verständnis vgl. auch *W. Thüsing* in: *K. Rahner / W. Thüsing*, Christologie — systematisch und exegetisch. Freiburg 1972, 104—107. 227 ff. [29] Vgl. Limbeck, Die Ordnung des Heils (s. Anm. 20), 29—62.120—131. [30] So Rahner a. a. O. 83, der dann fortfährt: „ . . . der gerät in jene verborgene Einheit des Heilsplans Gottes hinein, wird gerettet, indem er (in diesem Sinn) auf die künftige verheißende Erlösung hofft . . . findet das Heil durch Christus auch im Alten Bund". Und dennoch endete jenes gehorsame Glauben-(-wollen) im Widerstand gegen Jesus! [31] *W. Kasper*, Jesus der Christus. Mainz 1974. [32] *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum. München 1968. [33] *G. v. Rad*, Theologie des Alten Testaments I. München [5]1966, 194. [34] *A. Deissler*, Der Gott des Alten Testamentes, in: Die Frage nach Gott. Hrsg. von J. Ratzinger. Freiburg 1972, 45—58, hier 52, Anm. 12. So auch *M. Noth*, Das zweite Buch Mose. Göttingen 1968, 31; *H. W. Schmidt*, Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Neukirchen 1968, 61 u. a. [35] Vgl. dazu die ausführliche Begründung bei *S. Herrmann*, Geschichte Israels. München 1973, 97—115. [36] Herrmann a. a. O. 75 f. [37] Vgl. *H. Ringgren*, Artikel elohim, in: ThWAT I, 285—305. [38] A. Deissler, Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament, in: Mysterium Salutis II. Einsiedeln 1967, 226—269, hier 246. [39] *H. Küng*, Christ sein. München 1974.

Theologie und Metapher

Zur Wiederentdeckung eines sprachlichen Urphänomens

„Zeitgenössische theologische Lexika sind verräterisch — vor allem durch das, was sie auslassen." [1] Umgekehrt sind theologische Zeitschriften verräterisch durch das, was sie aufgreifen. In den gängigen neueren theologischen Nachschlagewerken sucht man nach einem fundierten Artikel zum Thema „Metapher" vergeblich [2]. Das ist einigermaßen erstaunlich angesichts der Tatsache, daß es wohl für jeden reflektierenden Zeitgenossen — erst recht aber für den, der über Sprache nachdenkt und Texte analysiert — evident ist, daß die Sprache des Glaubens wie die Sprache der Religion überaupt durchweg metaphorisch ist. Erklären könnte man das Fehlen von Artikeln für den katholischen Bereich vielleicht damit, daß sachlich das Thema im Zusammenhang der freilich mehr ontologisch als sprachphilosophisch angegegangenen Analogieproblematik als Beiwerk mitverhandelt wurde [3]. Im evangelischen Raum standen wohl einer analytischen Beschäftigung mit dem Phänomen der Metapher zwei Faktoren entgegen: die dogmatisierte „claritas" des Schriftwortes und die Stellung des zur Entscheidung rufenden „Wortes" an der Spitze der Hierarchie der (fundamentaltheologischen) Wahrheiten.

Der theologische Ort des Problems

Wenn eine Zeitschrift wie die „Evangelische Theologie" ein derart vernachlässigtes Thema in einem Sonderheft zur Diskussion stellt, muß das seine spezifischen Gründe in der gegenwärtigen theologischen Diskussion haben. Diese scheint, zumindest was ihre wissenschaftstheoretische Seite betrifft, bestimmt zu sein von einer Rezeption der Ansätze, die die hermeneutische Position Gadamers (auf theologischer Seite wäre Gerhard Ebeling zu nennen) von Sprachanalyse, Psychoanalyse und Gesellschaftsanalyse her kritisieren und weiterführen (vgl. die Beiträge von *Ernst Feil*, HK 1974, 198 ff. und 416 ff.). Inzwischen hat sich die Theologie so weit auf wissenschaftstheoretisches Gebiet vorgewagt, daß es ihr — zumindest in manchen Vertretern — möglich wird, in die wissenschaftstheoretische Diskussion selbst auf ernst zu nehmende Weise kritische Gesichtspunkte aus theologischer Perspektive einzubringen. Auffallendstes öffentlich wahrnehmbares Symptom dafür dürfte das Erscheinen von Wolfhart Pannenbergs Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie" (Frankfurt 1973) ausgerechnet im Suhrkamp-Verlag sein. Sachlich ist wohl an wissenschafts- und erkenntnistheoretisch relevanten theologischen Einwürfen vor allem an das Insistieren auf der „narrativen" und der „eschatologischen" Dimension zu erinnern. Es war zuerst *Johannes B. Metz* [4], sekundiert von dem Philologen *Harald Weinrich* [5], der Erinnern und Erzählen als vernünftig reklamierte und davor warnte, daß eine auf den erzählenden Austausch von Erfahrungen verzichtende Vernunft sich auf die für Innovation blinde technologische Reproduktion des Gegebenen reduzieren könnte [6]. Metz spricht von der „erzählenden Tiefenstruktur der kritischen Vernunft" und ruft der Theologie ins Gedächtnis, daß ihr Stoff „gefährliche Geschichten" sind, die nicht spekulativ-dialektisch nivelliert werden dürfen, sondern in der „Erzählgemeinschaft" Kirche weitererzählt werden müssen. Dabei wird keineswegs gegen die Rationalität argumentiert, aber ihre Aufgabe wird nicht als Destruktion, sondern als Schutz und kritische Verantwortung von Erzählvorgängen bzw. als Anleitung zu besserem Erzählen beschrieben [7].

Die eschatologische Dimension als unverzichtbar für die Vernunft vertritt in der wissenschaftstheoretischen Debatte vor allem Wolfhart Pannenberg mit seinem universalgeschichtlichen Konzept. Wenn uns Erfahrung von Sinn aus der Geschichte zukommt, sich an der Geschichte bewährt und sich im Gestalten der Geschichte realisiert, über einen Sinn von Geschichte aber erst von ihrem Ergebnis, von ihrem „Ende" her definitiv entschieden werden kann [8], heißt das, daß der Reflexion das eschatologische Thema gestellt ist, ob sie sich ihm verschließt oder nicht. Gegenwärtige Sinnerfahrung erweist sich als Antizipation eines zukünftigen Sinnes des Ganzen.

Daß sowohl die erzählende Erinnerung wie der Vorgriff auf noch ausstehende Zukunft nicht einfach in der Sprache dessen geschehen können, was heute „der Fall ist", liegt auf der Hand. Von daher verwundert es nicht, daß sowohl in den Arbeiten zur narrativen Theologie wie bei Pannenberg von der Notwendigkeit metaphorischer Sprache die Rede ist [9]. Daß das nichts mit unkritischem Fabulieren oder barockisierender Bildersprache zu tun hat, zeigen die Beiträge von Paul Ricœur und Eberhard Jüngel mehr als deutlich.

Das traditionelle Verständnis von Metapher

Freilich ist ein brauchbares Verständnis von Metapher nur in kritischer Absetzung vom traditionellen Sprachgebrauch zu gewinnen. Seit der griechischen Sophistik, seit Aristoteles, Cicero und Quintilian bis zu den Traktaten des 19. Jahrhunderts über Rhetorik und Stilistik wurde unter Metapher eine Stilfigur verstanden, in der ein Wort in übertragener Redeweise in Abweichung von seinem eigentlichen Sinn als Benennung für einen ihm fremden Sachverhalt verwendet wird (Lebens*abend*, Achill ist ein *Löwe*). Die „Übertragung" ist ermöglicht durch das „ter-

tium comparationis", eine Ähnlichkeit, in der sich der „eigentliche" Ausdruck und seine „uneigentliche" Variante treffen. Das Ziel der metaphorischen Redeweise ist nicht, etwas Neues über die Wirklichkeit auszusagen, sondern die Sprache zu schmücken und den Hörer bzw. Leser zu beeindrucken. Soll eine Metapher glücken, muß sie nach Aristoteles und der ganzen von ihm geprägten Tradition zwischen Fremdheit und Vertrautheit spielen. Der ungewohnte Ausdruck darf nicht desorientierend wirken (d. h., er muß leicht in normale Sprache übersetzbar sein), muß aber doch den Reiz des Besonderen haben, was dadurch erreicht wird, daß eine geschickte Metapher nur die überall im Seienden waltenden, aber nicht immer bewußten Entsprechungen nachbuchstabiert. Der ästhetische Wert der Metapher besteht in der Erinnerung an die analogische Struktur des Kosmos[10]. Einen erkenntnismäßigen Fortschritt bringt sie nicht. Dialektische und definitorische Rede dürfen sich den Luxus der Metapher nicht leisten. „Wir reden zwar vielfach metaphorisch und hören es gern. Die Sprache liebt, so scheint es, Metaphern. Aber wenn es darauf ankommt, wenn es um Wahrheit geht, kann sie auch anders." [11] Diese optimistische Sicht des Verhältnisses von Sprache und ausgesagter Wirklichkeit und das ihr entsprechende rein rhetorisch-instrumentale Verständnis von Metapher werden bei Aristoteles bereits prinzipiell aufgebrochen, wenn er Fälle konzediert, in denen für bestimmte Sachverhalte keine eigentliche Bezeichnung existiert, so daß die Metapher in die Funktion eigentlicher Rede einrücken muß. Ob der feste semantische Gegenstandsbezug der meisten Wörter aber nicht Ergebnis einer Sprachgeschichte ist (die ihrerseits Geschichte des Weltbezugs des Menschen ist), statt einfach auf einer prästabilisierten Harmonie von Sprache und Wirklichkeit zu beruhen, dieser Frage konnte sich Aristoteles noch nicht stellen.

Die metaphorische Struktur der Sprache

Erst Giambattista Vico hat im 18. Jahrhundert „die Metaphernsprache für ebenso ‚eigentlich' erklärt wie die gemeinhin für eigentlich gehaltene Sprache" [12]. Jean Paul hat von der Sprache als einem „Wörterbuch erblasseter Metaphern" gesprochen. Schließlich wollte Nietzsche durch die Inthronisation der Metapher den Anspruch auf Wahrheit im Sinn der Übereinstimmung von Intellekt und Sache, Aussage und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt für obsolet erklären. In seinem Aufsatz „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" (1873) spricht er vom „Fundamentaltrieb" des Menschen zur Metapher[13]. Wahrheiten sind für Nietzsche „Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind" [14]. Alle Erkenntnis hat für ihn den Charakter der Metapher, der Übertragung, mithin der „Verstellung", und zwar schon vor aller sprachlichen Artikulation. „Die erste Metapher, deren sich der Mensch beim Erkenntnisvorgang bedient, ist die Übertragung der sinnlichen Wahrnehmung in ein Bild." [15] Dieses Bild wird erst noch in Sprache übertragen, die sich zum Teil bis zur Strenge des Objektivität vortäuschenden Begriffs entwickelt, während die dichterische Bildsprache daran erinnert, daß Wirklichkeit bereits mehrmals verfremdet ist, bevor sie Sprache wird. An diese Bestimmung des Wesens der Sprache als metaphorisch knüpfen Jüngel und Ricœur an, freilich ohne die radikale Skepsis von Nietzsche zu übernehmen, die Wahrheit und Lüge letztlich ununterscheidbar macht. Als wesentliches Wahrheitsmoment übernimmt die neue „Metaphorologie" die Erkenntnis, daß sprachliches Verstehen tatsächlich nur durch mehrmaliges Verfremden und Übertragen von Wirklichkeit möglich ist: vom sinnlichen „Reiz" in ein Bild, vom Bild in seine sprachliche Artikulation, die bereits dadurch nochmals verfremdet ist, daß sie sich in einem Feld der Kommunikation und gegenseitigen Anrede abspielt, das der Erfahrung schon vorausliegt und in das das Erfahrene nur annähernd und nicht „eigentlich" eingebracht werden kann. Diese formale Struktur der Genesis von Sprache impliziert jedoch nicht die Konsequenzen, die Nietzsche zieht. Vielmehr ist die Sprachgeschichte im Kontext des Prozesses schöpferischer Freiheit des Menschen zu sehen. Wie dieser Prozeß selbst hat auch die Sprachgeschichte ihr Gelingen und Versagen. Die Tatsache als solche, daß Verfremdung „auf allen Ebenen . . . die Bedingung des Verstehens" ist[16], beweist nicht, daß Verstehen identisch mit Irrtum ist, wohl aber daß es ein mehr oder weniger angemessenes sprachliches Artikulieren von Wirklichkeit gibt. Aufgabe der Reflexion ist es, sprachliche Äußerungen einer „Hermeneutik des Verdachts" (Ricœur) auszusetzen, sie mit den Methoden der „Meister des Verdachts, Nietzsche, Marx und Freud, auf die Bedingungen ihres Entstehens zu untersuchen. In diesem Zusammenhang wird ferner die Unterscheidung von Gottlob Frege zwischen Sinn und Bedeutung einer Aussage relevant. „Der Sinn, das ist das, *was* eine Aussage sagt, die Bedeutung ist das, *worüber* sie es sagt." [17] Der Sinn ist die immanente Stimmigkeit des sprachlichen Arrangements, die Bedeutung ist der Verweisbezug auf Wirklichkeit, der Anspruch auf Wahrheit. Daraus ergibt sich wiederum, daß eine in sich sinnvolle Formulierung nicht schon unmittelbar als objektive „Spiegelung" der Wirklichkeit verstanden werden kann, sondern auf ihre „Wahrheit" hin erst überprüft werden muß. Umgekehrt hat aber auch eine Aussage Anspruch darauf, ernst genommen zu werden, deren Verweisungsbezug nicht einfach auf die alltäglich vorgefundene Wirklichkeit geht und an ihr auch nicht ohne weiteres kontrolliert werden kann. Anders gesagt: ausdrückliche Metaphern in Kunst, Literatur und Religion sind für das Verstehen von Wirklichkeit nicht nur insofern von Bedeutung, als sie die Struktur *alles* Verstehens ins Gedächtnis rufen, sondern auch weil sie durch die Aufhebung des Verweisungsbezugs der Umgangssprache eine neue Dimension der Wirklichkeit freisetzen.

Ricœur vergleicht die Metapher mit einem wissenschaftlichen Modell. Wie dieses ist sie ein heuristisches Instrument, der Entwurf einer Fiktion, mit deren Hilfe man zu einem besseren Verständnis dessen kommen kann, was real ist[18]. Ebenso wie es völlig abwegig wäre, die Qualität eines wissenschaftlichen Modells danach zu bemessen, wieweit es der schon bekannten Wirklichkeit entspricht, wäre es auch illegitim, den Wert von Metaphern zu bestreiten, weil sie den Rahmen des immer schon Gewußten sprengen. Sinn der Metapher ist es gerade, unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit zu verfremden. „Durch die Fiktion und durch die Dichtung werden in der alltäglichen Wirklichkeit neue Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins eröffnet. Fiktion und Poesie zielen auf das Sein, jedoch nicht im Modus des gegebenen Seins, sondern im Modus des Seinkönnens. Eben dadurch wird die alltägliche Wirklichkeit mit Hilfe dessen, was man die . . . imaginativen Veränderungen des Wirklichen nennen könnte, verwandelt." [19] Das alles rückt die Metapher aber nicht in den Bereich des Beliebigen und nicht mehr Befragbaren. Ihre Wahrheit muß sich darin erweisen, wie sie Neues *verstehbar* macht und wie sie sich im Fortgang von Erfahrung und Erkenntnis bewährt.

Die theologische Relevanz

Daß religiöse Sprache sich im Feld des Metaphorischen bewegen muß, wenn Religion es mit Geheimnis und Grund aller Wirklichkeit, mit Sinn und Zukunft des Menschen und seiner Geschichte zu tun hat, liegt auf der Hand. Manifestation von latentem Sinn, aber auch von verborgener oder verdrängter Negativität kann nicht einfach in der „Sprache der Tatsachen" artikuliert werden. Um so höher ist für die religiöse Sprache eine Theorie einzuschätzen, in der metaphorisches Reden als legitimer, ja unvermeidbarer und unverzichtbarer sprachlicher Zugriff auf Wirklichkeit beschrieben wird. Begriffe wie Heil, Gnade, Offenbarung, Reich Gottes usw. werden so vom Odium des Irrationalen und für die Wirklichkeit Belanglosen befreit und einem Prozeß der Bewährung ausgesetzt, in dem sich ihre Bedeutung für ein sinnvolles Verständnis der Wirklichkeit erweisen *kann*. Das verschärft freilich nur die Aufgabe, die Intention dieser Begriffe zu übersetzen und — zumindest prinzipiell — kommunikabel zu machen. Diese „kommentierende" Arbeit kann allerdings den metaphorischen Bereich nicht zugunsten des begrifflichen liquidieren. Und schließlich beginnt und endet die „unendliche Bewegung der Interpretation . . . im Wagnis einer Antwort, die kein Kommentar hervorbringt noch ausschöpft" [20].

Exemplifiziert wird der metaphorische Charakter religiöser Sprache in den vorliegenden Arbeiten am Gottesbegriff und an den neutestamentlichen Gleichnissen. Jüngel zeigt am Gottesbegriff, weshalb man christlich und religiös nur metaphorisch reden kann (im übrigen setzt er die „Unterscheidung des Christlichen" im unterschiedlichen Gebrauch der Metapher an!); Ricœur zeigt an den Gleichnissen, was metaphorische Rede austrägt.

„Gott ist ein sinnvolles Wort nur im Zusammenhang metaphorischer Rede." [21] Denn für den christlichen Glauben gehört einerseits zum Reden von Gott die Aussage einer fundamentalen Differenz von Gott und Welt; „es gehört zu den unaufgebbaren Aufgaben christlicher Theologie, diese Spannung denkend zu wahren und also auf beides zu insistieren: daß Gott einerseits in einem menschlichen Menschen unüberbietbar weltlich geworden ist und andererseits — gerade deshalb — als der zur Welt *Kommende* geglaubt werden will" [22]. Andererseits muß diese Differenz aber in „weltlicher" Sprache ausgesagt werden, weil uns nun einmal keine andere zur Verfügung steht. Aus diesem Dilemma führt nur ein verfremdender, metaphorischer Gebrauch der Sprache, wobei selbst dieses metaphorische Reden erst dadurch ermöglicht ist, „daß Gott sich selbst bekannt gemacht, daß er Vertrautheit mit sich hergestellt hat" [23].

Ricœur definiert Gleichnis als eine Redeweise, „die einen metaphorischen Prozeß auf eine Erzählform anwendet" [24]. Er geht dabei von der strukturalen Analyse der Gleichnisse durch *D. O. Via* [25] aus, der die Gleichnisse als dramatische Struktur beschreibt, in der die Bedeutung an das geknüpft ist, was geschieht, nicht an einzelne Elemente der Erzählung (die dann unter Umständen allegorisch gedeutet werden könnten). Metaphorisch sind deshalb nicht nur einzelne Begriffe der Gleichnisse zu verstehen, sondern diese selbst und als solche. Was die Gleichnisse von anderen metaphorischen Erzählungen unterscheidet, ist, daß sie scheinbar sehr unkomplizierte Gebilde sind. Auf der Ebene des „Sinnes" sind sie kaum aufregend, die „Spannung" liegt in der „Bedeutung", „auf der Ebene der Wirklichkeit zwischen dem Einblick, den die Fiktion gewährt, und unserer allgemeinen Art und Weise, die Dinge zu betrachten" [26]. Dieser ganz ausdrückliche Verfremdungscharakter der Gleichnisse tritt deutlich hervor in ihrer Intention auf das „Himmelreich", in der die „Extravaganz" der schlichten Erzählungen, ihr paradoxer oder hyperbolischer Charakter begründet ist. Die Funktion dieses Ausdrucks ist es, das Leben „neu zu orientieren", indem es „desorientiert" wird. „Das Gleichnis schlägt eine Bresche in den Lauf des gewöhnlichen Lebens dank der Fiktion und des Paradoxes." [27] Der Unmöglichkeit, es in gewöhnliche Sprache zu übersetzen, korrespondiert die Aufgabe, es auf die Praxis des Lebens anzuwenden. Charakteristisch für die Position Ricœurs ist, daß diese Anwendung nicht nur moralisch-existentiell verstanden wird. Insofern das Gleichnis als Metapher nicht allein und zuerst Appell zur Entscheidung, sondern Verbindung von Fiktion und Neubeschreibung ist (vgl. wissenschaftliche Modelle, s. o.), intendiert es eine „Umkehr der Einbildungskraft". In dieser Weise muß nach Ricœur „alle Ethik, die sich an den Willen richtet . . . einer Poetik untergeordnet sein, welche unserer Einbildungskraft neue Dimensionen öffnet" [28].

Neue Aufgaben?

Immanente Konsequenzen und Probleme einer metaphorischen Sprachtheorie sowie ihr Verhältnis zu sprachanalytischen Ansätzen werden noch weiter zu diskutieren sein. Von der Chance, die im Versuch einer Wiedergewinnung der Dignität der Metapher für Glaube und Theologie liegt, war schon die Rede. Auf einige unmittelbar anstehende Aufgaben sei hier noch kurz hingewiesen. Es wäre nach Kriterien zu fragen, nach denen man bleibende religiöse Grundmetaphern, die — einmal historisch entwickelt — irreversibel geworden sind, von verdrängbaren Metaphern unterscheiden kann[29]. In diesem Zusammenhang wäre etwa auch zu untersuchen, inwiefern eine Dogmatisierung solcher Grundmetaphern die Erinnerung an sie garantiert und ihre Nivellierung zur Beliebigkeit des Sprachspiels ohne kritisch-befreienden Bezug zur Wirklichkeit verhindert; und insofern andererseits eine — unter Umständen in juristischer Sprache verfaßte und mit juristischen Sanktionen versehene — dogmatische Definition den metaphorischen Charakter des Definierten verdunkelt. Eine weitere Frage wäre, ob möglicherweise auf der gemeinsamen Basis der metaphorischen Struktur das Verhältnis von „Sprache des Seins" und „Sprache des Glaubens", analogia entis und analogia fidei, neu bestimmt werden könnte. Schließlich wird die selbstkritische Frage nicht zu umgehen sein, ob Theologie und Kirche heute überhaupt imstande sind, durch eine schöpferische Wiederholung ihrer Grundmetaphern der Einbildungskraft neue Dimensionen zu eröffnen oder ob sie nicht nur noch in der Lage sind, minutiös die Dimensionen vergangener Jahrhunderte zu erforschen und zu reproduzieren. Die vielleicht tröstliche, aber keinesfalls beruhigende Zusatzfrage drängt sich auf: Stehen sie allein vor diesem Dilemma?

H. G. Koch

[1] *J. B. Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 8 (1972) 334—341, hier 334. [2] So bringt das LThK nur einen kurzen, Selbstverständlichkeiten der Tradition resumierenden Artikel von *H. Hohl* (LThK VII, ²1962 359 f.), in der RGG fehlt das Stichwort. [3] Eine Ausnahme ist das Bändchen von *Gottlieb Söhngen*, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg-München 1962. [4] Vgl. *J. B. Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, a. a. O.; ders., Art. Erinnerung, in: *H. Krings* u. a. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1973, Bd. I, 386 bis 396. [5] *H. Weinrich*, Narrative Theologie, in: Concilium 8 (1972) 329—334. [6] Vgl. J. B. Metz, Kleine Apologie, a. a. O. 335. [7] Von einer Alternative zwischen narrativer und argumentierender Theologie bei Metz, wie sie E. Jüngel konstatiert, kann wohl nicht die Rede sein. Metz verwahrt sich vielmehr ausdrücklich gegen sie; vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: *P. Ricœur / E. Jüngel*, Metapher (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 71—122, hier 117. [8] Vgl. ganz parallele Aussagen von *Golo Mann* in seinem Vortrag „Die alte und die neue Historie", in: Süddeutsche Zeitung 30. 11. / 1. 12. 1974. [9] Vgl. H. Weinrich, a. a. O. 329; *W. Pannenberg*, Das Glaubensbekenntnis, Hamburg 1972, 112. [10] Die Abneigung der modernen Literatur gegen die Metapher hat im Schwinden dieses Wirklichkeitsverständnisses ihren Grund. „In der modernen Dichtung ist die wesentliche Voraussetzung dieser Kombinationskunst dahingefallen, nämlich die Idee eines vernünftig geordneten Universums, das durch ein Netz von rationalen Analogien adäquat wiederzugeben ist." *B. Allemann*, Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache, in: Welterfahrung in der Sprache (Weltgespräch 4), Freiburg 1968, 29—43, hier 40. [11] E. Jüngel, a. a. O. 100. [12] *H. Blumenberg*, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 6 (1960), 10. [13] Vgl. B. Allemann, a. a. O. 30. [14] Zit. nach E. Jüngel, a. a. O. 106. [15] B. Allemann, a. a. O. 30. [16] P. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Metapher (Sonderheft Evangelischer Theologie), München 1974, 24—45, hier 34. [17] P. Ricœur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Metapher (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 45—70, hier 49. [18] Vgl. P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 51 f. [19] P. Ricœur, Hermeneutik, a. a. O. 32. [20] P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 43. [21] E. Jüngel, a. a. O. 110. [22] E. Jüngel, a. a. O. 111. [23] E. Jüngel, a. a. O. 114. [24] P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 55. [25] *D. O. Via*, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension. Aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von E. Güttgemanns (Beiträge zur evangelischen Theologie 57), München 1970. [26] P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 65. [27] P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 70. [28] Ebd. [29] E. Jüngel, a. a. O. 117, Anm. 114.

Kirchliche Zeitfragen

Reform des Priesterberufs?

Zu den Auswertungsversuchen der Priesterumfragen im deutschen Sprachraum

Die Priesteruntersuchungen der letzten Jahre wurden im Hinblick auf situationsgerechte Entscheidungen unternommen. Dabei ergeben sich diese Entscheidungen nicht unmittelbar aus den vorliegenden Ergebnissen. Dies kann schon deshalb nicht sein, weil in nahezu allen wichtigen Fragen (wie Amtsverständnis, Pastoral, Ausbildung, Verhältnis der Priester zu den Laien, spirituelle und soziale Hilfen, etc.) die Ansichten der befragten Priester erheblich auseinandergehen, die empirische Forschung von sich aus aber kein Kriterium bietet, welches eine Wahl zugunsten

der einen oder anderen Ansicht erlauben würde. Als solches Kriterium drängt sich zunächst der Auftrag Jesu auf, der biblische Befund über das priesterliche Amt sowie die Tradition der Kirche. Allerdings reicht auch dieses Maß allein nicht aus. Zeigen doch alle Umfrageergebnisse, daß sich die verschiedensten Gruppen (Reformer und Bewahrer, jüngere und ältere etc.) jenseits aller konkreten Meinungsverschiedenheiten auf den Willen und Auftrag Christi berufen, und dies nicht nur in rhetorischer Einfalt, sondern abgedeckt durch den Einsatz ihres Lebens. Bei der Auseinandersetzung zwischen diesen verschiedenen Kreisen geht es daher nicht darum, daß auf der einen Seite Priester den Auftrag Jesu verfolgen und die andere Seite nicht (was natürlich auch nicht ausgeschlossen ist, aber erst in peinlich genauer Analyse über die Untersuchungsergebnisse hinaus zu beweisen wäre). Vielmehr steht zur Diskussion, auf welche Weise in der heute gegebenen Situation der Kirche in der Welt dieser eine unumstrittene Auftrag Jesu akzentuiert und erfüllt werden muß. Eine theologische Gegenwartsanalyse wird so zu einem unabdingbaren Bestandteil jenes Maßstabes, mit dem die Ergebnisse der Priesterbefragung gedeutet und so für kirchen- und pastoralpolitische Entscheidungen aufbereitet werden können. Eine Reihe namhafter Experten hat in der Zwischenzeit eine solche Arbeit in Angriff genommen. Erste Ergebnisse liegen jetzt für *Deutschland*[1], *Österreich*[2] und aus der *Schweiz*[3] vor. Hier sollen vornehmlich solche Interpretationen und Vorschläge festgehalten werden, die für anstehende Entscheidungen gemacht wurden.

Für die Präsentation dieser Ergebnisse boten sich dabei mehrere Raster an. In Anlehnung an die beiden Hauptformen des Umgangs mit Konflikten hätte über die Reformvorschläge einerseits und über die angebotenen spirituellen und sozialen Hilfen andererseits berichtet werden können. Wir haben uns hier aber für einen weniger ‚subjektiven' Rahmen im Sinn einer Pastoral an Priestern entschieden, zumal ich diesen Weg bei der Interpretation der österreichischen Befragungsergebnisse beschritten habe. Damit sind die konfliktsoziologischen Aspekte etwas in den Hintergrund, die berufs- und rollensoziologischen hingegen in den Vordergrund gerückt. Als Hauptbereiche ergaben sich von da her die Rollen(neu)definition, die Rollenübernahme bzw. -übertragung sowie die Rollenausübung. Im Bereich der Rollen(neu)definition war schließlich zu entscheiden, ob zuerst die Ergebnisse zur Theorie (Theologie) des Amtes oder zur (pastoralen) Praxis präsentiert werden sollen. Fraglos stehen beide Bereiche in enger Wechselbeziehung: Die veränderte pastorale Situation hat eine Revision des Amtsverständnisses mitbedingt, wie umgekehrt die Reform der Pastoral nie ohne theologischen Hintergrund geschehen kann. Wir haben uns hier deshalb für einen Ansatz bei der pastoralen Praxis entschieden, weil auf dieser Ebene schließlich auch die kirchen- und pastoralpolitischen Entscheidungen getroffen werden müssen.

Die Rollen(neu)definition

Eine Reihe wichtiger Überlegungen und Entscheidungsvorschläge bezieht sich auf das *Selbstverständnis des Priesters:* Was er zu tun hat (Pastoral) und worin seine Befugnisse gründen (Amtsverständnis, Theologie des Amtes). In diesem Zusammenhang kommen auch das Verhältnis der Priester zu den Laien sowie der Standort des Priesters in der konkreten Kirche von heute und in der Gesamtgesellschaft zur Sprache.

Pastorale Akzentverschiebung

Die Ergebnisse der Priesteruntersuchung haben zwei pastorale Grundtypen ans Licht gebracht (Ö). Der eine Typ läßt sich als *„Pastoral der institutionell-sakramentalen Heilsvermittlung"* beschreiben: Im Vordergrund steht die Spendung der Sakramente sowie die Predigt im Sinn der Übermittlung von (lehramtlich fixierten) Glaubenssätzen. Demgegenüber vertreten andere Priester eine *„Pastoral der Glaubensweckung":* Unbeschadet der Eucharistiefeier und der Bedeutung der Sakramente setzen sie in der konketen pastoralen Aktivität einen deutlichen Akzent auf die Glaubensverkündigung. Dazu sollen Glaubensgespräche mit Fernstehenden, Prozesse theologischer Erwachsenenbildung, Gruppenarbeit etc. dienen.

Die Analyse der religiös-kirchlichen Situation (der ‚Glaubenssituation') der Katholiken, wie sie in den Katholikenumfragen[3a] geschah, hat aber klar erkennen lassen, daß bei einer Mehrzahl der Katholiken kaum jener Glaube vorausgesetzt werden kann, der für einen fruchtbaren Empfang der Sakramente erforderlich ist[4]. Es genügt daher nicht, einfach die Erwartungen der Katholiken und die Vorstellungen der Priester gegenüberzustellen, Unterschiede zu registrieren und schlußendlich festzuhalten, das „Volk Gottes" könnte zum Richtmaß des konkreten und praxisnahen pastoralen Dienstes werden (Anton Rauscher). Die Erwartungen der Katholiken an die Kirche entsprechen nämlich vielfach nicht dem, was die Kirche — getreu dem Auftrag Jesu — von den Menschen erwartet (Ö). Der kritische Vergleich zwischen den Ergebnissen der Katholikenumfragen sowie der Priesterbefragungen läßt also gegen eine „Pastoral der institutionell-sakramentalen Heilsvermittlung" ernstliche Bedenken anmelden und begünstigt eine „Pastoral der Glaubensweckung". Man kann es auch anders sagen: Die in der nachreformatorischen Zeit bis ins 19. Jahrhundert herauf durchaus brauchbare „Pastoral der Bekehrung" (Ö) (selbst getaufter Katholiken) muß neu bedacht werden. Bekehrung, Glaubensweckung können durch bloßen liturgisch-sakramentalen Service (die Predigt inbegriffen) nicht gewährleistet werden. Notwendig ist, gewiß vornehmlich rund um jene Situationen, in denen sich (auch heute noch) die Menschen an die Kirche wenden, eine gesprächsintensive Verkündigungspastoral mit dem Ziel, den Glauben der Men-

schen zu wecken, zu entfalten und — inmitten einer dem vollentfalteten christlichen Glauben abträglichen Gesellschaft — zu stabilisieren. (Was die gegenwärtige Gesellschaft begünstigt, ist das religiös-kirchliche Verhalten von „Auswahlchristen", die in unkritisch-partieller Distanz zur Kirche — getragen vom gesellschaftlichen Randdruck [vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft] — Elemente des umfassenden Modells christlicher Lebensdeutung und Lebensbewältigung auswählen bzw. eben ablehnen.) Es versteht sich von selbst, daß eine solche Pastoral eine entschiedene Zuwendung zum Menschen und seinen Lebenssituationen erfordert. Die Lebenswelt der Menschen muß in vielfältigen Kommunikationsversuchen (Gespräche, Gruppenarbeit, Predigt, aber auch durch eine in ihren Symbolen selbst-verständliche Liturgie) auf den Glauben hin durchsichtig gemacht werden; daß es dabei nicht nur um methodische Fragen geht, sondern auch um einen entsprechenden Verkündigungsinhalt, versteht sich von selbst. Von diesem pastoralen Grundsatz her ergeben sich nun Folgerungen für Amtsverständnis, das Verhältnis des Priesters zu den Laien sowie für die Ausbildung zum Priesterberuf.

Das Amtsverständnis

Die pastorale Zuwendung zum Menschen mit dem Ziel der Glaubensweckung und -entfaltung hat ihre Entsprechung in einer *Aufwertung des funktionalen Aspekts des Amtsverständnisses.* Dabei ist zu beachten, daß „funktional" nicht gleichgesetzt werden darf mit einer billigen Anpassung der Aktivität an die Bedürfnisse der Menschen. Auch eine in diesem Sinn höchst dysfunktionale Tätigkeit des Priesters ist immer noch „funktional", also auf den Menschen bezogen. Das „Dasein-für-andere", der „Dienst am Nächsten" rücken in den Vordergrund. Diese theologische Tendenz hat bei der Interpretation der Befragungsergebnisse allenthalben starkes Interesse gefunden[5]. Es kann füglich behauptet werden, daß in eine doch sehr aufgeregte und zeitweise mißverständliche Diskussion dieses Problems einige Klarheit gebracht werden konnte. Hier einige wichtige Aspekte aus den vorgelegten Überlegungen:

a) Einen klaren Gegensatz bilden lediglich ein einseitig vertikales und ihm gegenüber ein einseitig horizontales Amtsverständnis. Beide Positionen sind in Reinkultur nur schwach vertreten. Insbesondere bloß horizontalistische Auffassungen (wie: Aufgabe des Priesters ist es, Konflikte unter den Menschen zu schlichten) sind verschwindende Ausnahmen. Karl Lehmann kommt nach eingehender *Analyse vieler Einzeldaten* zu folgenden markanten Thesen:
„1. Trotz der Krise halten sehr viele Priester an den für den katholischen Glauben unverzichtbaren Grundelementen des priesterlichen Amtes fest. Diese theologische ‚Substanz' und ‚Potenz' muß nur in der richtigen Weise schöpferisch reaktiviert werden. Für eine starrsinnnige Restauration ist allerdings kein Platz.
2. Auch wo neue Wege des Amtsverständnisses beschritten werden, fehlen nicht tiefere theologisch-spirituelle Motivationen. Sie artikulieren sich freilich kaum oder bleiben verborgen. Ihre Spuren sind jedoch erkennbar. Darum hat die Theologie des Amtes noch eine große mäeutisch-therapeutische Funktion vor sich.
3. Weil das Amtsverständnis der Priester nicht zuletzt durch eine im ganzen zuverlässige theologische Gründung stabil erscheint, gibt es auch gute Ansätze zu einer neuen Kirchlichkeit der Priester: Es ist eine sehr hohe ‚Basisidentifikation' mit der konkreten Kirche gegeben, welche zwar harte Kritik an der institutionellen Erscheinung der Kirche freigibt, aber auch gleichzeitig einen entschiedenen Reformeifer und eine hohe Sensibilität für die Erneuerung der Kirche ermöglicht ... (vgl. Ö: hohe Loyalität der Reformer!).
4. Diese Analysen werden nicht zuletzt dadurch bestätigt, daß gerade viele junge Priester einen Mangel in ihrer spirituellen Bildung feststellen und eine geistliche Erneuerung ihrer selbst und der Kirche z. B. als Voraussetzung für die Gewinnung von Nachwuchs für notwendig erachten. Diese Chance muß jedoch in ganz anderer Weise als bisher ergriffen werden."

b) Von diesen beiden Dimensionen (der rein horizontalen wie der rein vertikalen) ist eine funktionale zu unterscheiden: sie meint die Zuwendung des Priesters zum Menschen, den Dienst am Nächsten, das Dasein-für-andere. Sowohl ein vertikales (im Auftrag Jesu begründetes und und für einen Dienst an Christi Statt offenes) wie ein bloß horizontales Amtsverständnis können zugleich funktional sein. Das bedeutet zunächst umgekehrt, daß ein funktionales Amtsverständnis von sich aus noch nichts darüber aussagt, ob es horizontal oder vertikal ist. Schon gar nicht ist es daher möglich (was aber in den Diskussionen nicht selten geschehen ist), aus der funktionalen Seite eines Amtsverständnisses den Schluß zu ziehen, es entbehre (wegen seiner Funktionalität) der vertikalen Dimension (Lehmann).

c) Die Priesteruntersuchungen lassen nun die Tendenz erkennen, daß insbesondere jüngere und pastoral sensible Reformer das überkommene vertikale Amtsverständnis durch den funktionalen Aspekt anzureichern bestrebt sind. Das bedeutet zugleich, daß (ihrer Meinung nach) das überkommene Amtsverständnis als funktional verkürzt und daher pastoral zum Teil unwirksam angesehen wird.

d) Die Gefahr, die dieser Tendenz innewohnen könnte, liegt im Verlust der vertikalen Dimension. Zwar begründen auf einer allgemeinen Legitimationsebene laut Auskunft der Meinungsforscher nahezu alle Priester ihr Amt im Auftrag Christi (damit vertikal; Lehmann). Doch

scheint diese allgemeine Legitimationsebene in großer Distanz zur konkreten Aktivität (und darin zur konkreten Legitimation des Amtes) zu stehen: Das bedeutet, daß manche Funktionen in Gefahr geraten, sich vom Ursprung des Amtes, nämlich dem Auftrag Jesu, loszulösen. Es ist aber festzuhalten, daß viele Priester mit einem ausgeprägten funktionalen Amtsverständnis um diese Gefahr zu wissen scheinen, ohne ihr schon deshalb voll zu entrinnen: Dies kommt etwa im starken Wunsch nach theologischer Aus- und Weiterbildung oder nach mehr Spiritualität zum Ausdruck. Was anderes als die vertikale Dimension der Funktionen (Tätigkeiten, Inhalt der Tätigkeiten) soll dadurch gestärkt werden? (Klaus Hemmerle, Anton Rauscher).

e) Aber auch ein nur wenig funktional ausgestaltetes vertikales Amtsverständnis (wie es die Bewahrer bevorzugen) birgt gewichtige pastorale Gefahren in sich. Zwar ist es bemüht, den Auftrag Jesu unversehrt zu sehen. Doch wird dabei übersehen, daß dieser Auftrag Jesu in der heute gegebenen Situation der Kirche in der Welt nach einer situationsgemäßen Art und Weise der Verwirklichung verlangt. Einem nur wenig funktional ausgeprägten vertikalen Amtsverständnis kann es daher passieren, daß es aus vermeintlicher Treue zum Auftrag Jesu zunächst den Menschen, damit aber eben den Auftrag Jesu selbst verfehlt.

f) Von Bedeutung ist, daß es eine Reihe von Dispositionen zu geben scheint, welche die Entscheidung für ein schwach oder stark funktional ausgestaltetes (vertikales) Amtsverständnis mitbeeinflussen. Dabei spielen erwiesenermaßen das Alter, das Einsatzgebiet oder die Tätigkeit, sowie vermutlich auch die jeweilige Ausbildung (Sozialisation) eine erhebliche Rolle. Dadurch wird neuerlich bestätigt, daß die Neubestimmung der Priesterrolle u. a. eben auch von pastoralen Erfordernissen mitgetragen ist: Jugendseelsorger, Priester in der Erwachsenenbildung oder Kapläne in Städten neigen eher zu einem deutlich funktional ausgestalteten Amtsverständnis als Pfarrer in kleinen Landgemeinden oder Schwesternseelsorger.

g) Spätestens beim Zusammenhang von Amtsverständnis und „sozialen Dispositionen" (Erwartungen der Menschen) wird deutlich, daß die Priesterfrage nicht nur eine innerkirchliche Frage ist, sondern vom gesellschaftlichen Standort des Priesters mitgetragen ist. Wie Müller in seinem Kommentar zur Schweizer Priesterumfrage feststellt, ist die Frage „Priester — Randfigur der Gesellschaft?" eine wichtige Frage priesterlicher Existenz. Nicht zuletzt trägt nämlich die gesellschaftliche Umwelt, die in ihr vorherrschenden Vorstellungen etwa von Autorität oder auch Sexualität dazu bei, wie die priesterliche Autorität ausgestaltet und die ehelose Lebensform bewertet werden.

Überblickt man diese Themen, dann erkennt man leicht, daß das *Grundproblem der „Priesterfrage"* darin besteht, den vorgegebenen Auftrag Jesu in konkrete Formen umzusetzen, die der gleichfalls vorgegebenen (aber stets wandelbaren) pastoralen Situation entsprechen. Diese pastorale Lage hat ja auf dem II. Vatikanischen Konzil nicht nur zu einer Redefinition dessen geführt, was Kirche (nicht allgemein: sondern eben unter den heute gegebenen Erfordernissen) ist. Das Verhältnis der Kirche zur Welt wurde dabei mitverändert; damit wurden im Grunde auch schon jene pastoralen Akzentsetzungen mitbeschlossen, die weiter oben skizziert wurden. Neu bestimmt wurde durch diese konziliare Ekklesiologie auch das Verständnis vom Laien[6]. In etwa unerledigt blieb aber die Aufgabe, aus dieser Ekklesiologie und dem veränderten Verständnis des Laien auch alle erforderlichen (praktischen und theologischen) Konsequenzen für die Stellung des Priesters und seine Aufgabe in dieser postkonziliaren Kirche zu ziehen[7].

Das Verhältnis der Priester zu den Laien

Diese Entwicklung wurde inzwischen nicht nur aus theologischen Überlegungen, sondern durch den zunehmenden Priestermangel (der durch einen Zuwachs an pastoralen Aufgaben zusätzlich verschärft wird: *Lothar Roos*)[8] vorangetrieben. Sowohl die Überlegungen zur Erneuerung der Pastoral wie zur Neugestaltung des (theologischen) Amtsverständnisses sind von dieser Entwicklung mitbetroffen. Auch hierzu einige Resultate aus den Studien zu den Priesterbefragungsergebnissen:

a) Das Verhältnis der Priester zu den Laien läßt sich beschreiben als „Nähe und Unterschied" *(Hanspeter Heinz)*. Die Nähe ist die Folge der pastoralen Zuwendung des Priesters zu den Menschen mit dem Ziel, Glauben zu wecken, zu entfalten und zu stärken. Nähe meint aber nicht Einebnung des Amtes. Der priesterliche Dienst kann erst dann geleistet werden, wenn im entscheidenden Vollzug der Priester (auch in seiner Existenz) überraschendes Zeichen für die unterschiedene, andere, ungreifbare Wirklichkeit Gottes wird: Wenn also der Priester nach dem Vorbild der Apostel und dem Urbild Jesu die Menschen (durch seine gläubige Existenz und sein Wort) auf Gott aufmerksam macht *(Anselm Schulz)*. Zeichen für eine andere Wirklichkeit (nämlich jene Gottes) zu sein verlangt aber bei aller Nähe zum Menschen gerade des Unterschieds von den Menschen. Dieser zeichenhafte Unterschied kann sich konkretisieren in einem bestimmten Lebensstil (der sich eher im pekuniären Aufwand ausdrückt, nicht aber im Sozialprestige, zumal dieses nicht vom Priester selbst bestimmt wird, sondern das Ergebnis der Einschätzung durch andere ist: *Wilhelm Weber*), im Verzicht auf die Ehe (*Karl Forster* u. a.), aber auch im Rechtsverzicht um der kirchlichen Einheit willen (Schulz): Es fällt auf, daß hier eine bemerkenswerte Neuformulierung der evangelischen Räte unternommen wird.

b) „Nähe und Unterschied" sind aber nur eine von vielen Konsequenzen aus einem funktional angereicherten ver-

tikalen Amtsverständnis. Eine andere Folgerung läßt sich mit den Begriffen Partizipation und Kooperation verdeutlichen. Aus theologischen wie personalpolitischen Gründen rechnet die heutige Pastoral mit dem engagierten Laien, der haupt- oder ehrenamtlich am Aufbau der Gemeinde mitarbeitet. Es mag sein, daß dabei gelegentlich Priester (laut Priesterumfrage) vor Aufgaben zu fliehen versuchen, welche die Laien (laut Katholikenumfrage) gar nicht haben wollen (A. Rauscher). Damit ist aber doch wohl eine eher nebensächliche Begleiterscheinung an einer viel tiefer liegenden Tendenz getroffen. Zumindest eine „Konsultativkompetenz" (Roos) sowie eine Beteiligung der Laien am Aufbau der Gemeinde (die goldene Regel der Pastoral! A. Schulz) steht heute kaum mehr in Frage, zumindest nicht bei jenen Priestern, welche im Zug der Erfüllung des Auftrags Jesu die Nähe zu den Menschen suchen. Lediglich ein nur schwach funktional ausgeprägtes (vertikales) Amtsverständnis disponiert dazu, die Kooperation und Partizipation der Laien abzulehnen; zugleich begünstigt es neben der Isolation von den Menschen (Ö) auch die Versuchung zu neutestamentlich keineswegs gedeckten Herrschaftsansprüchen über die Menschen (und Laien) und ihre Welt (Ö)[9].

c) Gerade weil das Verhältnis von Priester und Laien durch „Unterschied und Nähe" gekennzeichnet ist, gerade weil damit unabtretbare Aufgaben des Priesters mitgemeint sind, kann eine noch so umfassende Beteiligung von Laien an der Pastoral den Priestermangel nicht beheben. Was erforderlich ist, sind nicht nur mehr hauptamtliche (Laien-) Mitarbeiter, sondern schlicht mehr Priester. Es kann wohl kaum mehr als eine „Verlegenheitslösung" (vielleicht sogar ein theologisch heilsamer Unsinn: *Ferdinand Klostermann*) sein, wenn Laien mit presbyteralen Funktionen (wie z. B. dem Einheitsdienst in priesterlosen Filialgemeinden oder Sprengelgemeinden)[10] betraut werden, ohne dafür die entsprechende Weihe zu erhalten (auch Roos)[11]. Von hier aus gewinnen, wie von den Interpretatoren allgemein festgestellt wurde, neue Formen priesterlichen Dienstes an Bedeutung: die Weihe von viri probati, Teilzeitpriester (wegen der hohen Ausbildungserfordernisse aber nur mit Vorbehalt: Roos), oder auch die Weiterverwendung verheirateter Priester im priesterlichen oder sonst einem kirchlichen Dienst. Bei näherem Zusehen zeigt sich im übrigen, daß diese neuen Formen des priesterlichen Dienstes nicht allein aus pastoralen Erwägungen, sondern auch im Hinblick auf eine faktische Modifizierung der Zölibatsgesetzgebung erwünscht werden.

d) Überblickt man alle diese Fragen, die sich im Dreieck Kirche—Priester—Laien bewegen, bleibt unverkennbar, daß insgesamt in den Kommentaren manche Fragen einer Lösung nähergebracht, andere aber als bislang noch ungelöst bestehen bleiben. Zu den letzteren zählen: Eine Neubesinnung auf die Theologie des Amtes und der Weihe (A. Müller in der Schweizer Umfrage); eine Sichtung des sich wandelnden Verhältnisses Kirche und Welt und damit der Zukunftsgestalt der Kirche (weil von der Zukunft der Kirche unmittelbar die Zukunft des Priesters und seiner Aufgabe betroffen ist); in Verbindung damit die Frage nach dem Verhältnis von erneuerter Theorie zur Praxis (und umgekehrt). Manch Unbehagen im Klerus scheint daher zu kommen, daß zwar neue theoretische Einsichten gewonnen werden, die Praxis aber nach alten Mustern abläuft.

Die Rollenübertragung und Rollenübernahme

Wenn jemand Priester werden will und von der Kirche zum Priester berufen wird, übernimmt er die Priesterrolle, sie wird ihm aber zugleich auch übertragen. Dieser wechselseitige Akt enthält eine Reihe von Vorgängen, welche insgesamt durch den Inhalt der Rolle modifiziert werden: Hierher gehören die *Auswahl der Kandidaten* sowie die *Ausbildung als Sorge der Kirche* (kirchliche Institution), durch Sozialisationsprozesse die Rolle des Priesters zu vermitteln. Sowohl die Auswahl der Kandidaten wie auch die Ausbildung erhalten daher neue Akzente, sobald es zu einer Neubestimmung der Priesterrolle kommt.

Kriterien der Zulassung

Der starke Rückgang an Bewerbern zum Priesterberuf hat die Frage nach Zulassungskriterien ein wenig aus dem innerkirchlichen Bewußtsein verdrängt: Man ist (von Seminarvorstehern und wenigen anderen abgesehen) froh, wenn es überhaupt noch Weihekandidaten gibt. Daß aber eine solche Einstellung weder für das Schicksal der Kandidaten, noch weniger für die Pastoral zuträglich ist, versteht sich von selbst. Die Frage nach den Kriterien der Zulassung zum Priesterberuf ist zudem wegen der zunehmend schwierigen Berufssituation heute wichtiger denn je. Ich habe selbst für die Interpretationsstudie der deutschen Umfrageergebnisse drei Basiskriterien vorgeschlagen: Die Überzeugung von der Lebensnotwendigkeit des Ereignisses Jesus Christus und die Fähigkeit, diese auch einsichtig zu machen; die Bereitschaft zum Dienst in der konkreten Kirche; den Mut, sich selbst ins Spiel zu bringen. (Sachlich werden hier das 1. und das 3. Kriterium anderswo behandelt: das erste bei der Diskussion um pastorale Schwerpunktsetzungen, das andere unter dem Stichwort „Spiritualität". Hier muß daher lediglich das Problem der Identifikation mit der konkreten Kirche aufgegriffen werden.)

Die *Identifikation der Priester mit der Kirche* ist, laut deutscher Umfrage, insbesondere unter den extremen Bewahrern sowie den ungeduldigen „griesgrämigen" Reformern am schwächsten. Dabei steht jeweils der „pastorale Konflikt", also die Spannung zwischen Kirche und Welt, kirchlichen und gesellschaftlichen Wertsystemen dahinter,

welche erwiesenermaßen der am weitesten verbreitete Konflikt in der heutigen Priesterschaft ist. Offenbar versuchen nun die extremen Priestergruppen unter dem Druck dieser Spannung auf die eine oder andere Seite hin auszuweichen. Die einen (die Reformer) stellen sich dabei auf die Seite der Menschen und kritisieren die Kirche als weltfremd und hinterfragen sie unter Berufung auf den Willen Christi; ihre Tendenz, sich dem Menschen zuzuwenden und den Auftrag Christi dermaßen funktional anzureichern, begünstigt diese Kritik an einer (ihrer Meinung nach) lebensfernen Kirche. Die anderen hingegen (die Bewahrer) weichen offensichtlich in Richtung auf den „vertikalen Ursprung" ihres Amtes aus und neigen dazu, sich gegenüber der Welt (und zum Teil eben auch gegenüber einer ihrer Meinung nach bereits zu sehr verweltlichten Kirche) hinter ihrem vertikalen Amtsverständnis zu verschanzen. Sich mit einer „Kirche im Übergang" (mit allen ihren „Übergangsproblemen": wie Unsicherheit, aber auch Behäbigkeit der Entwicklung, wie sie für zentralistisch strukturierte Institutionen generell typisch ist) so zu identifizieren, daß bei aller kritischen Distanz eine entschiedene pastorale Aktivität zustande kommt, scheint heute ein unabdingbares Grunderfordernis für die Zulassung zum Priesterberuf (wie im übrigen auch zu anderen kirchlichen Berufen) zu sein (Forster[12], Joseph Sauer). Es ist sogar zu vermuten, daß die eigentliche Nachwuchskrise eben in der Schwierigkeit junger Menschen ihre Ursache hat, sich mit dieser konkreten Kirche hinreichend zu identifizieren.

Folgerungen für die Ausbildung

Alle Studien zu den Priesterumfragen beschäftigen sich mit der *Ausbildung der Priesteramtskandidaten.* Wer die Situation an den theologischen Ausbildungsstätten und in den Priesterseminarien kennt, kommt nach der Lektüre der vorliegenden Beiträge zum Schluß, daß viele der in ihnen vorgeschlagenen Reformen der Priesterausbildung schon faktisch in Angriff genommen sind. So haben diese Beiträge insbesondere den Zweck, die in der Priesterausbildung bereits in Gang gekommenen Reformen — nunmehr abgedeckt durch die Umfrageergebnisse — einem weiten Kreis plausibel zu machen und oft verständnislose Kritik der innerkirchlichen Öffentlichkeit an den Priesterseminaren abzubauen.

Ganz allgemein wird auf die zunehmende Bedeutung der Humanwissenschaften für die Priesterausbildung hingewiesen, die vornehmlich dazu dienen soll, die pastoral angestrebte Nähe zum Menschen durch eine gediegene Kenntnis des Menschen auch tatsächlich zu erreichen. Diese wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Menschen ist um so dringlicher, als aus dem Vergleich der Katholiken- und Priesterumfrage ersichtlich wurde, daß sehr viele Priester (und zwar nicht nur die „unerfahrenen jüngeren") die Wertvorstellungen der Menschen in mancher Hinsicht gänzlich falsch einschätzen (Anton Rauscher, Wilhelm Weber u. a.). Bestätigt wird der Wunsch insbesondere der jüngeren Priester, welche für eine (gesprächsintensive) „Pastoral der Bekehrung" plädieren, nach Gesprächsführung und Gruppendynamik. Zugleich wird aber auch die Bedeutung der Theologie in Erinnerung gerufen, zumal diese ja den Dienst des Priesters am Menschen im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Diensten spezifiziert.

Vereinzelt werden aber auch Aspekte als besonders beachtenswert, weil eben noch nicht realisiert, hervorgekehrt: Die Humanwissenschaften und die Theologie dürften nicht bloß nebeneinander studiert werden, sondern müßten einander durchdringen, um den Lebenswert der Botschaft Jesu auch konkret sichtbar werden zu lassen (Ö). Praktischer Einsatz soll diesen „Umsetzungsprozeß" begleiten. In sehr vielen Beiträgen wird nicht zuletzt auch eine Verstärkung und Verbesserung der spirituellen (Aus-)Bildung gefordert. Über deren Inhalte wird noch weiter unten einiges zu sagen sein. Hier soll die Anmerkung genügen, daß dieser Akzent auf „spirituelle Ausbildung" verhindern soll, daß die Ausbildung bloß Techniken vermittelt und professionelle Spezialisten schafft, ohne daß die Ausgebildeten am Ende jenen Blick für das Ganze der menschlichen Wirklichkeit besitzen, der für pastorale Aktivität erforderlich ist und der Ausbildung zur Bildung ausweitet *(Otto Semmelroth).*

Die Rollenausübung

Sobald ein Kandidat das Priesteramt übernommen hat bzw. ihm dieses von der Institution übertragen ist, beginnt die Phase der Rollenausübung. In dieser Phase begegnen, wie die Umfragen ergaben (insbesondere Ö), die Priester heute mit unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit (vermeidbaren, zur Zeit oder gänzlich unvermeidbaren) Konflikten: widrigen Berufsumständen (wie Überarbeitung, getrübtes Verhältnis zu Vorgesetzten oder Mitarbeitern), dem Zölibatskonflikt, dem Belohnungsdefizit, der Belastung durch Unsicherheit oder dem pastoralen (Grund-) Konflikt. Sowohl der Priester, der einmal (auf der Basis seines Glaubens) den Beruf im Wissen um eine (gewisse) Unwiderruflichkeit (zu diesem Problem: *Gustav L. Vogel*) übernommen hat, wie auch die Kirche, die ja durch konkrete Menschen allein ihre vorgegebenen pastoralen Ziele erreichen kann, müssen an einer „treuen Berufserfüllung" lebhaft interessiert sein.

Die Fortbildung des Priesters

Der Kirche stehen dazu (wie jeder Organisation) verschiedene Maßnahmen zur Verfügung: Je mehr es ihr gelingt, die Priester für ihr Ziel innerlich zu gewinnen (ein Versuch, der ja schon die Ausbildung bestimmt), kann sie auf äußere Kontrollen (und entsprechende Sanktionen, die

auch heute noch bis zur „Suspension", dem Verbot der Amtsausübung reichen können und müssen) verzichten: Die persönliche Überzeugung des Priesters wird dann gleichsam zu einer „präventiven Kontrolle".
Diese „innere (Selbst-)Kontrolle" (als Übereinstimmung der persönlichen Berufsziele mit den pastoralen Zielen der Kirche: wobei der gemeinsame Nenner fraglos der eine Auftrag Jesu sein muß) ist um so wichtiger, je weniger die pastorale Aktivität durch klar umschriebene Handlungsanleitungen gestaltet werden kann (wie dies bei den Sakramenten der Fall ist: Die Soziologie spricht hier von „Vollzugsnormen" [13]) und je mehr dementsprechend persönlicher Einsatz verlangt wird (wie dies bei einem Glaubensgespräch oder in Gruppenarbeit erforderlich ist: hier haben wir es mit Qualitäts- und Gestaltungsnormen zu tun, die eine hohe „Ichleistung" verlangen): Gerade in diese Richtung weist aber die Reform der Pastoral.

Auf diesem Hintergrund wird u. a. der hohe Stellenwert der Priesterfortbildung plausibel. In ihr müßte nicht zuletzt um diese innere Abstimmung der persönlichen Ziele mit jenen der „offiziellen Kirche" gerungen werden, wobei der Hintergrund sowohl der unaufgebbare Auftrag wie die konkrete pastorale Situation sein muß. Ein Gesamtkonzept des priesterlichen Dienstes innerhalb der Kirche (Forster), ein Pastoralkonzept mit theologisch ausweisbaren Prioritäten (Roos) könnten hier in gemeinsamer Arbeit entwickelt werden. Die Probleme einer „Kirche im Übergang", insbesondere handlungshemmende (theologische und pastorale) Zielunsicherheiten könnten gemildert und durch flankierende Solidarität weiter abgebaut werden. Eine wichtige Aufgabe der Priesterfortbildung wäre aber schließlich die Fortsetzung der (Aus-)Bildungsanstrengungen für eine tragfähige Spiritualität.

Die Spiritualität des Priesters

Die Frage der *Spiritualität* hat zweifelsohne das Hauptinteresse der Interpretatoren der Priesterumfragen gefunden. Das wird verständlich, wenn die Aufgaben und in Verbindung damit die Merkmale (und Inhalte) einer (erneuerten und dem pastoralen und theologischen Priesterverständnis angepaßten) Spiritualität bedacht werden.

a) Unbeschadet des „zwecklosen" Eigenwerts, den priesterliche Spiritualität an sich hat, wird sie als unabdingbare Voraussetzung einer „Pastoral der Bekehrung" verlangt: Dieser geht es in erster Linie um Glaubensweckung, damit um Verkündigung in vielfältigen Formen. Soll diese Verkündigung aber in der gegebenen religiös-kirchlichen „Marktsituation" glaubwürdig sein, muß sie (neben der einladenden Wirklichkeit der christlichen Gemeinden und der Gesamtkirche) durch das Leben des Verkündigers abgedeckt sein. So wird der Priester gleichsam zur religiösen Schlüsselperson, der in der Verkündigung auf seine eigene Art, das Leben zu sehen und die Welt zu deuten, verweist. Diese Glaubwürdigkeit kommt nun aber nicht allein aus einer ausgewogenen Spezialisierung. Sie ist auch nicht lediglich das Ergebnis eines „gedachten Gottes" der theologischen Lehre, sondern quillt aus einem lebendigen Glauben um den „anwesenden" und im Gebet vertrauten Gott (*Paul-Joseph Cordes* unter Hinweis auf Meister Eckehart und Karl Rahner). Damit ist natürlich nicht die Bedeutung der studierten Theologie geschmälert, zumal diese als eine „qualifizierte Form des Glaubens" (Otto Semmelroth) verstanden werden kann. Vielmehr ist damit in Erinnerung gebracht, daß das „Dogma eine subjektive Seite" hat (Cordes), die es zu entfalten gilt.

b) Spiritualität ist aber nicht nur eine unabdingbare Voraussetzung für eine glaubwürdige Verkündigung, sondern auch eine wertvolle Hilfe zur Verhinderung bzw. Bewältigung priesterlicher Berufskonflikte. Den Priester, der z. B. von Unsicherheit belastet ist, vermag sie ebenso zum Durchhalten wie zur Suche nach einer neuen Zielsicherheit zu motivieren. Wer im „pastoralen Konflikt" steht und diesem durch Anpassung an die „Welt" zu entgehen versucht ist, kann mit ihrer Hilfe dem Randdruck der (keineswegs immer christlichen) Erwartungen der Menschen standhalten und einer Entfremdung vom Auftrag Jesu im Sinn einer fatalen Verweltlichung entgehen. Wer hingegen dazu neigt, sich vor dem ungestümen Fragen der Menschen — auf Ruhe und Sicherheit bedacht — zurückzuziehen, wird durch eine geeignete Spiritualität ermutigt, dennoch unermüdlich den Menschen nachzugehen. Jene Priester, die vom Zölibatskonflikt betroffen sind, wird eine lebendige Spiritualität drängen, nach sozialen Hilfen zur Verarbeitung des Konflikts Ausschau zu halten: Diese können in einer Beratung für psychische Konstellationen *(Gustav L. Vogel)* bestehen, in einer Inanspruchnahme der Solidarität von Kollegen und Freunden oder aber im Bestreben, nach geeigneten Formen der vita communis (etwa nach dem Konvent- oder aber dem Kooperationsmodell: Ö) zu suchen. Hier wird bereits deutlich, daß manche Züge der überkommenen Spiritualität einer Erneuerung bedürfen: Sie darf keine einsame Spiritualität sein, sondern verlangt nach Solidarität (den tragenden Schutz der Gruppe, nach einer gemeindlichen Dimension); sie darf keine weltflüchtige Spiritualität sein, sondern muß zur Auseinandersetzung mit der Welt und deren Mitgestaltung drängen; sie darf schließlich keine „Versicherungsreligion" sein, sondern muß zu ständiger Umkehr und Erneuerung im persönlichen wie kirchlichen Bereich offenhalten (Ö).

c) Auf diesem Hintergrund lassen sich in etwa folgende Merkmale einer erneuerten priesterlichen Spiritualität formulieren (Ö): Sie ist berufsbezogen-pastoral *(Winfried Hagemann)*. Damit befähigt und drängt sie den Priester, im Auftrag Jesu unermüdich den Menschen nachzugehen und um deren Glauben zu ringen. Sie bestärkt den Mut des Priesters, sich selbst ins Spiel zu bringen. Sie macht bereit zur Solidarität und Zusammenarbeit mit Priestern

und Laien: Darin kommt auch die Bereitschaft zum Dienst an Jesus Christus in der konkreten Kirche zum Ausdruck. Sie hält offen für persönliche und kirchliche Erneuerung. Sie befähigt den Priester, mit Konflikten zu leben, sie zu bewältigen und sie gegebenenfalls auch zu erleiden. Sie führt zu Freiheit und Verantwortung. Sie liefert tragfähige Motive für die ehelose Lebensform. Das alles wird eine erneuerte Spiritualität aber nur dann leisten können, wenn sie (wie bisher) hilft, nicht einen „gewußten, sondern einen gelebten Glauben" (Cordes) an den lebendigen Gott Jesu zu finden und zu festigen. Der Bezug des Priesters zum Gott Jesu ist der harte Kern auch der erneuerten Spiritualität, damit der priesterlichen Existenz.

d) Um diese Spiritualität zu finden, können sich Meditationskurse, geistliche Freizeiten (Gerhard Mühlenbrock), aber auch geistliche Gemeinschaften (Hagmann) als dienlich erweisen. Diese dürften aber nicht zu einem Ersatz für den lebendigen persönlichen Glauben des einzelnen Priesters werden. Cordes stellt die pointierte Frage, ob die „Angewiesenheit auf Gemeinschaft, sobald sie zur notwendigen Bedingung wird, nicht auch dartun (kann), daß Gott nicht mehr gefunden wird, wenn nicht das Zeugnis der Mitchristen die Schwäche des eigenen Glaubens ausgleicht. Dem entspräche es, daß es besonders Jüngeren zunehmend unmöglich wird, das Gesicht des Vaters in der Tiefe des eigenen Herzens zu suchen und mit dem Geist das Abba — Vater (Röm 8, 15) zu sprechen — sozusagen mit dem in sich gekehrten Blick der Anwesenheit Gottes sicher zu sein, um sich seiner Hand zu überlassen, die schützt und führt."

Bewußtseinswandel wichtiger als offizielle Entscheidungen

Der hier vorgelegte zusammenfassende Bericht konnte selbstverständlich keine erschöpfende Wiedergabe dessen sein, was in den drei Interpretationsstudien enthalten ist[14]. Dem an der Sache interessierten Leser wird die eingehende Lektüre der beiden Publikationen angeraten bleiben. Es mag dann sein, daß nach einer solchen Lesung eine gewisse Enttäuschung darüber zurückbleibt, daß eher nur wenige handfeste Vorschläge gemacht werden. Dabei sollte dann aber bedacht werden, daß die Mehrzahl der anstehenden Veränderungen nur selten durch hochoffizielle Entscheidungen zustande kommt. Schon die Einsicht in die tatsächliche Situation förderte jene Bewußtseinsbildung, welche das Handeln der Betroffenen (etwa im Raum der Pastoral oder der Ausbildung) innerlich umformt. Eben diese Bewußtseinsbildung im Klerus und in der innerkirchlichen Öffentlichkeit kann als das gewichtigste Ergebnis der Priesterumfragen angesehen werden. Darüber hinaus bleibt nichtsdestoweniger zu hoffen, daß auch die für kirchen- und pastoralpolitische Entscheidungen zuständigen Personen und Gremien ihren Teil zu einer Verbesserung der Berufssituation der Priester und damit der Pastoral beitragen. Die Ergebnisse der Umfragen könnten dabei die Rolle einer „anonymen Mitsprache" des Presbyteriums spielen (Ö).

Paul H. Zulehner

[1] Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung. Herausgegeben von *Karl Forster*, Herder, Freiburg 1974: Aus diesem Interpretationsband übernommene Ergebnisse werden mit dem Namen des jeweiligen Autors zitiert. [2] Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen: Ergebnisse der beiden Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung in Wien über „Religion und Kirche in Österreich" und „Priester in Österreich", bearbeitet und interpretiert von *Paul M. Zulehner*, hrg. v. d. Linzer Diözesansynode, Wien 1974: Im Folgenden aus dieser Studie zitierte Ergebnisse sind mit einem ‚Ö' vermerkt. [3] *Alois Müller*, Priester Randfigur der Gesellschaft? Befund und Deutung der Schweizer Priesterumfrage, Benziger, Einsiedeln - Zürich 1974. [3a] *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1971. — Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen, Wien 1974, I. Teil. [4] P. M. Zulehner, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974, 51—92. [5] Zu erwähnen sind aus der deutschen Interpretation insbesondere der Beitrag von *Walter Kasper* zum „Verhältnis von horizontalem und vertikalem Verständnis des Priesteramtes" und von *K. Hemmerle*, „Funktionale Interpretation des priesterlichen Dienstes?". Auch die österreichische Studie setzt sich damit auseinander. [6] Vgl. *François Houtart*, Explosion der Kirche, Salzburg 1968. [7] *P. M. Zulehner / S. R. Graupe*, Wie Priester heute leben . . . Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung, Wien 1970. [8] P. M. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich, Wien 1973: Hier ist die Säkularisierung von Sozialisationsträgern ausführlich behandelt. [9] Hier wird übrigens klar, daß vieles an jenem „vertikalen Amtsverständnis", welches in der deutschen Umfrage herauskristallisiert wurde, menschliches Beiwerk, geschichtlich bedingte Ausgestaltung des (auch anders realisierbaren) Auftrages Jesu zum Dienst an den Menschen ist. [10] Leben und Wirken der Kirche von Wien. Handbuch der Synode 1969—1971, Wien 1972. [11] Allerdings muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß es eine unterschiedlich intensive Betrauung von Christen mit gemeindlichen Aufgaben gibt: So sind alle Christen schon auf Grund von Taufe und Firmung zu apostolischer Verkündigung verpflichtet, ohne daß deshalb noch eine spezielle Weihe verliehen werden müßte. [12] Daß die Identifikation mit dem Zölibatsgesetz die grundsätzliche Identifikation mit der (gegenwärtigen) Kirche prägt, hat Karl Forster im Anschluß an die Umfrageergebnisse deutlich in Erinnerung gerufen. Doch wird es sich hier kaum um eine zwingende Konstellation handeln, sondern eher um ein historisches Erbe. [13] *H. P. Dreizel*, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Stuttgart. [14] Unberücksichtigt blieben hier z. B. folgende Themen: veraltete Pastoralstrukturen *(Lothar Roos)*; Amtsniederlegung und Amt auf Zeit (Ö: *Gustav L. Vogel*); das Zölibatsproblem, das in den Interpretationen nur wenig neue Aspekte dazugewonnen hat (Gustav Vogel); die Aufgabe, auch die Erwartungen der Menschen an den Priester gemäß den erneuerten Vorstellungen vom Amt und seiner pastoralen Ausübung umzuformen (Ö); das Problem des Verkündigungsinhalts, etwa der Aufarbeitung der Säkularisierung (Roos), der Verhältnisse von Kirche und Welt (Rauscher, Forster); die psychologischen Hindernisse, welche sich einer Reform der Pastoral und des Amtsverständnisses bei Priestern entgegenstellen (Ö); auch die Bemerkungen zur Spiritualität sind aus Platzmangel sehr kurz ausgefallen.

Differenz von Seins- und Gotteserfahrung

Zur neuesten Publikation über Heideggers Verhältnis zur Theologie

Unter den Beiträgen, die in zeitlicher Nähe des 85. Geburtstages Martin Heideggers am 26. September 1974 erschienen sind, verdient die als Dissertation bei Prof. Otto Pöggeler (Hegel-Institut, Bochum), einem der besten Heideggerkenner, verfaßte Publikation über „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers" von Annemarie Gethmann-Siefert (Alber Verlag, Freiburg 1974, 340 S. 58.— DM)[1] im Blick auf die denkerische Bewältigung der Frage nach Glaube, Gott und Offenbarung besondere Beachtung. Walter Strolz stellt das Buch vor.

Obwohl der Titel nicht das ganze Spannungsfeld des Themas zum Ausdruck bringen kann, besteht kein Zweifel, daß der von Frau Gethmann vorgelegte Auslegungsversuch einer Grund- und Leitfrage des Denkens von Heidegger, die er seit mehr als fünf Jahrzehnten stellt, in seiner sachlichen Strenge und in seinem kritischen Unterscheidungsvermögen zum überzeugendsten gehört, was bisher zum frag-würdigen Verhältnis von Philosophie und Theologie im Nachvollzug des Heideggerschen Denkens gesagt wurde. Diese Feststellung ist auf dem Hintergrund einer brieflichen Aussage Heideggers zu sehen, der 1969 im Zusammenhang der Bemühungen um das Verständnis seines Denkens schrieb, „daß man sich von meiner einzigen Frage überhaupt noch nicht hat beunruhigen lassen. Das wäre ein gutes Zeichen, gesetzt, daß ein neu aufkommendes Denken erst durch eine lange Zeit der Mißverständnisse hindurch muß."[2] Diese *einzige* Frage Heideggers ist die Erläuterung der *Seinsfrage* in kritischer Abhebung zur abendländischen Metaphysik und der ihrem Grundansatz entsprechenden philosophischen Theologie.

Heideggers Verdikt gegen die „onto-theologische" Metaphysik

Es ist das Verdienst dieses Buches, das sei vorweg gesagt, die Diskussion um „Heidegger und die Theologie"[3] auf streng philosophische Weise und im Wissen um die Tragweite der Fragestellung für ein neues Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft voranzutreiben. Gethmann-Siefert streift in ihrer Einleitung kurz das Verhältnis von Philosophie und Theologie in der philosophischen Tradition. Kann die Wissenschaftlichkeit der Theologie philosophisch begründet werden, und was würde die Möglichkeit einer solchen „Grundlegung" für die Wahrnehmung der ursprünglichen Aufgabe der Theologie, nämlich die Botschaft des Glaubens auszulegen, bedeuten? Bedarf die Theologie eines ontologischen Vorbaus im Sinne einer „christlichen Philosophie"? Ist *theologische* Gotteserkenntnis an diese *philosophische* Voraussetzung gebunden? Und wenn ja, welcher Wandel der Sprache vollzieht sich innerhalb der Theologie als Wissenschaft, gesetzt, sie geht ein Bündnis mit dieser natürlichen Gottesbegründung durch Philosophie als Metaphysik ein? Diese Fragen führen zum Hauptteil des vorliegenden Buches, zu Heideggers Erläuterungen des Verhältnisses von Philosophie und Theologie und zur Frage nach der theologischen Bedeutung dieser Denkweise für das Verständnis der christlichen Theologie. Abschließend wendet sich die Verfasserin einer kritischen Fortbestimmung dieses Verhältnisses zu. Sie mündet in die Frage nach der Zuordnung und Abgrenzung von philosophischer und theologischer Hermeneutik. Heidegger erhebt gegen die Metaphysik den schärfsten Vorwurf, den man überhaupt gegen sie erheben kann, wenn er sagt, sie sei in ihrem Wesen Nihilismus[4]. Metaphysik spreche in allen ihren geschichtlichen Ausprägungen immer nur vom Seienden und vom höchsten Seienden, aber nicht vom Sein selbst *im beispiellosen Unterschied* zu allem Seienden. Eben deshalb sei die Metaphysik in ihrem Wesen „Onto-Theologie", weil sie das Sein des Seienden mit Gott identifiziere und zu wenig oder gar nicht bedenke, daß das Sein schlechthin mit Seiendem *nicht* verglichen werden könne. Heidegger hat die „Seinsvergessenheit" der Metaphysik in zahlreichen Analysen maßgebender Texte der abendländischen Philosophie von Platon bis zu Hegel aufgewiesen und den Leitentwurf der Metaphysik als Onto-Theologie freigelegt. Die Verfasserin hält die entscheidende Einsicht dieses Denkweges in seinen *Hauptstationen* fest, wenn sie schreibt:

> „Allen Einzelentfaltungen und speziellen Bereichen der Metaphysik liegt diese Einheit von Ontologie und Theologie voraus, weil seit *Aristoteles* die metaphysische Frage nach dem Grund des Seienden sich mit der Frage nach dem Theion verbindet und die Metaphysik ‚in sich' Theologie ist. Auch schon die *Platonische* Idee aller Ideen, das Gute, wird begriffen als Ursache für Erscheinen und Bestand alles Seienden, so daß die Frage nach der Allgemeinheit alles besonderen Seienden sich erledigt mit der Angabe verursachender Gründe des ganzen Seienden in einem höchsten Seienden. Das mittelalterliche Denken macht sich diesen adventistischen Charakter der Ontologie, der sie letztlich auf eine zwar allem unterliegende, aber ontische Ebene verweist, explizit zunutze. Zwar wandelt sich die Theologie hier vom mythisch-dichterischen Status zu einer kirchlichen Doktrin und Dogmatik,

die formale Grundlage des onto-theologischen Seinsentwurfes bleibt aber durchgängig dieselbe. Auch in der neuzeitlichen Philosophie ist diese Identifikation von Seins- und Gottesaussage nicht aufgegeben. *Kants* These über das Sein erweist sich als eine ‚ontotheologische', ausgesprochen im Zusammenhang der Frage nach einer Existenz Gottes im Sinne des summum ens qua ens realissimum. *Fichtes* Wissenschaftslehre als systematische Entwicklung des Sich-selbst-Wissens und darin der Bestimmung des Seins des Seienden ist Theologie, und *Hegel* erhebt die Einheit von Ontologie und Theologie zum Ansatz und Ziel seines Systems. Selbst bei *Nietzsche*, ja bei ihm erst in voller Stringenz, prägt der ontotheologische Charakter der Metaphysik alle denkerische Einzelentfaltung, weil Nietzsches negative Absetzung gegen das bisherige Denken den gleichen Grundentwurf beibehält und die Zerstörung der Wirkmacht des Göttlichen in der Idee des Seins erstmals als deren von Anfang an mitgesetzten Nihilismus ausspricht." [5]

Unterschlupf der Theologen ins seinsgeschichtliche Denken?

Gethmann-Siefert erörtert nach der Darstellung der „Destruktion" der Metaphysik in Heideggers Denken die Frage nach einer ursprünglicheren Erfahrbarkeit des Göttlichen. Es kann nicht eindringlich genug festgehalten werden, daß der Sinn dieser radikalen Infragestellung des ontotheologischen Grundzuges der Metaphysik der Versuch ist, aus der erkannten *Abgrund-Situation des Denkens heraus neu nach Gott zu fragen* [6]. Das Denken in den Kategorien des Begründen- und Beweisenwollens läßt aber gerade dies nicht zu. Oder um den Sachverhalt mit den Worten Heideggers zu nennen: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als causa sui, preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: es ist freier für ihn, als es die Onto-Theologik wahrhaben möchte." [7]

Für Heidegger wird in den dreißiger Jahren die *Begegnung mit der Dichtung Hölderlins* zum maßgebenden Anstoß für die Möglichkeit einer ursprünglichen Gotteserfahrung. Die Verfasserin zeigt, wie durch die Besinnung auf die Sprache im Horizont eines nach-metaphysischen Denkens der Vorrang des „Geistes" gegenüber der Sprache abgebaut wird. Fraglich bleibt allerdings, ob „Heidegger als Begünder einer neuen Hölderlintheologie" angesehen werden kann. Was heißt das überhaupt? Auf welche Weise verbindet sich bei diesem Dichter das griechische mit dem christlichen Erbe? Wer setzt die Maßstäbe für das *theologische* Element in seinem Werk? Wenn es von vornherein da ist, welche Konstellation von Sein und Sprache, Botschaft und Botengang wäre dann vorauszusetzen?

Diese Fragen werden von jenen Autoren zu wenig bedacht, die sich, wie *Werner Bröcker* und *Heinz Buhr*, durch die Rückwendung zu Hölderlins Dichtung im Anschluß an Heideggers Interpretationen eine Lösung der gegenwärtigen Krise des Christentums erwarten. Die Verfasserin steht diesem Ausweg ebenso skeptisch gegenüber wie den *neuscholastischen* Versuchen, Heideggers Denken für einen revidierten Ansatz philosophischer Theologie zu gebrauchen, ohne denkerisch die Konsequenzen aus der Destruktion der Metaphysik zu ziehen (*Günter Siewerth, Hans Urs von Balthasar, Emmerich Coreth, Max Müller, Johann B. Lotz, Johannes B. Metz, Josef Möller* u. a.). Sie sieht in solchen Anpassungsversuchen, also in der Verwendung der Exposition der Seinsfrage im existential-ontologischen Sinn auf christlicher Seite, einen *Rückfall in die neuzeitliche Transzendentalphilosophie*. Dies wird man aber, entgegen der Behauptung der Verfasserin, jedenfalls von *Bernhard Welte* so nicht sagen können. Er identifiziert das von Heidegger in seinem Vortrag „Zeit und Sein" aus dem Jahre 1962 großgeschriebene „Es" im „Es gibt Sein" nicht vorschnell mit Gott. Es heißt vielmehr: „Und das Es? Das, was gibt und was sich gebend im sich Vorenthalten bekundet? Es scheint noch weiter jenseits des Seienden und darum noch unsäglicher und wortloser als selbst das Sein und sein Ereignis. Es ist vielleicht der scheueste Versuch, das Unaussprechliche zu sagen, ohne es doch zu verletzen." [8]

Mir scheint, daß Heidegger den christlichen Philosophen und Theologen ins Gewissen redet und sie an die unerhörte Bedeutung des *Unterschiedes* zwischen philosophischem Denken und Glauben erinnert, wenn er in einem an den Verfasser dieses Beitrages gerichteten Brief aus dem Jahre 1965 unter anderem schreibt: „Ist im Prinzip der Unterschlupf ins seinsgeschichtliche Denken etwas anderes als der in die aristotelisch-scholastisch-Hegelsche Metaphysik? Ist dies nicht alles ein Beweis des Unglaubens an den Glauben, ein Versuch, diesem eine Stütze und Krücke, von welcher Art auch immer, zu verschaffen? Ist der Glaube nicht nach dessen eigenem Sinn die Tat Gottes? Wozu ‚Seinsverständnis' und ‚Seinsgeschichte'? ‚Ontologische Differenz'? Es gibt in der biblischen Botschaft keine Lehre vom Sein." [9]

Die Auslegung der Offenbarung kann auf Vernunft nicht verzichten

Gespannt verfolgt man die abschließenden Überlegungen der Verfasserin zur Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie im Anschluß an Heidegger. Ist eine eindeutige Festlegung und Abgrenzung möglich? Und inwiefern zwingt diese Absicht, den *Unterschied zwischen Theologie und Glaube* hervorzuheben? Die existential-ontologische Analyse der Endlichkeit des Daseins führte Heidegger zur Freilegung der Sprache als Möglichkeitsbedingung alles menschlichen Verstehenkönnens. In seiner

sprachlichen Seinsverfassung entdeckt sich der Mensch aber immer schon als in einer bestimmten geschichtlichen Situation *befindlich*.

Das zeigt sich in Heideggers Denken mit besonderer Schärfe in den „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung", die von der erschütternden Erfahrung des „Fehls Gottes" gezeichnet sind. Es stellt sich nun, wie Gethmann-Siefert überzeugend aufweist, die Frage, ob diese Seins- als Spracherfahrung „die Möglichkeiten aller Faktizität vor aller Faktizität" festlegen kann. Wenn Sprache die Voraussetzung aller geschichtlichen Erfahrungsmöglichkeiten und deshalb auch die Vorbedingung einer Gotteserkenntnis ist, ist dann von ihr her *mehr* als eine „formale Struktur" für alle Lebens- und Weltbezüge im voraus, also auf ungeschichtliche Weise, entworfen? Dies ist nicht der Fall, denn die *Verwiesenheit des Menschen an Geschichte* ist unaufhebbar, Index seiner Endlichkeit, die aber insofern eine *offene Endlichkeit* ist, als sie durch ihre sprachliche Erschließungsmöglichkeit geschichtliche Erinnerung und Kritik, Unterscheidungen und Entscheidungen ermöglicht. Gewiß vermittelt Sprache auch die geschichtliche Offenbarkeit des Göttlichen. Ist damit aber schon gesagt, daß durch dieses Existential, also durch die nichtmetaphysische Spracherfahrung, wie sie in Heideggers Denken aufscheint, *diese* nunmehr auch „als Entscheidungskriterium der Gottesaussage" fungieren könnte? Bestünde, wenn es sich so verhielte, dann nicht die Gefahr der Identifizierung von philosophischer und theologischer Hermeneutik?

Die Verfasserin spürt dieses Problem, indem sie die Frage stellt, „wie sich Denken und Glauben dennoch unterscheiden". Heideggers eigene Hinweise sind, was diesen entscheidenden Punkt betrifft, *negativ abgrenzender* Art. Sie sprechen für die Annahme einer *Differenz von Seins- und Gotteserfahrung*, eine Differenz, die auf dem Wege philosophischen Denkens in ihrem positiven Gehalt nicht aufweisbar ist. Gethmann-Siefert weist von dieser Einsicht aus auch die theologische Heideggerrezeption dort in die Schranken, wo diese meint nach der Überwindung der Metaphysik und der ihr entspringenden Theologie nun mit Heideggers göttlicherem Gott Heils- und Lichtungsgeschichte des Seins miteinander verbinden zu können[10]. Solchen Integrationsversuchen gegenüber ist entschieden mit H. Franz zu betonen: *„Der Vater Jesu Christi ist so wenig der göttliche Gott, zu dem das Denken unterwegs ist, wie er die causa sui der Metaphysik ist."*

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bleibt also auch im Blick auf Heideggers Bemühungen um eine ursprünglichere Unterscheidung, als sie metaphysische Bestimmungen je ermöglichen, umstritten. Sicher ist, daß sich in seinem Denken ganz ausgeprägt eine Erfahrung der *einzigartigen* Stellung der Theologie innerhalb der Wissenschaften und *gegenüber* der Philosophie abzeichnet. In einem Brief, der zur Vorbereitung eines theologischen Gesprächs im Jahre 1964 geschrieben wurde, appelliert Heidegger geradezu an die Theologen, sich schärfer als bisher auf das zu besinnen, was ihnen zur Auslegung anvertraut sei. Solche Besinnung hätte zur Folge, „daß sich die Theologie endlich und entschieden über die Notwendigkeit ihrer Hauptaufgabe klar würde, die Kategorien ihres Denkens und die Art ihrer Sprache nicht durch Anleihen bei der Philosophie und den Wissenschaften aus diesen zu beziehen, sondern sachgerecht aus dem Glauben für diesen zu denken und zu sprechen. Wenn dieser Glaube nach seiner eigenen Überzeugung den Menschen als Menschen in dessen Wesen angeht, dann bedarf das echte theologische Denken und Sprechen auch keiner besonderen Zurüstung, um die Menschen zu treffen und bei ihnen Gehör zu finden."[11]

Leider geht die Verfasserin im Schlußkapitel ihres Buches auf diesen Text Heideggers nicht ausdrücklich ein, obwohl er für ihre Fragestellung und für die folgenreiche *Unterscheidung von Theologie und Glaube* mehr sagt als ganze fundamentaltheologische Abhandlungen. Gleichwohl ist auch hinsichtlich dieses Textes für die Theologie die Frage zu stellen, wie sie das *Verhältnis von Vernunft und Offenbarung* auslegt, denn eine verstehbare und legitime theologische Aussage kann auf eine „vernünftige" Argumentation nicht verzichten. Die biblische Offenbarung fordert in keiner Weise die Suspendierung des kritisch-wissenschaftlichen und des philosophischen Denkens. Im Gegenteil: *kraft der letzten Einheit von Schöpfung und Geschichte, wie sie in beiden Testamenten vielfach bezeugt wird, und kraft der Gottebenbildlichkeit des Menschen, ist auch dem Glaubenden die äußerste Erprobung der Vernunft nicht fremd.* Vielleicht würde eine denkerische Glaubensbesinnung auf den Prolog des Johannes-Evangeliums einen konkreteren Zugang zur Erfahrung der unüberspringbaren Verwiesenheit der Vernunft, des menschlichen Vernehmenkönnens an die Geschichte finden als das philosophische Fragen. Vielleicht wäre dies ein Weg, sich dem Geheimnis der Sprache, des Denkens und des Glaubens zu nähern. Diese Begegnung wäre dann aber auch mit der *Glaubenserfahrung* verbunden, daß der in Natur und Geschichte *sich offenbarende* Gott ein *verborgener* Gott ist (Jes 45, 15; Joh 1, 11; Röm 11, 33—35).

Walter Strolz

[1] Erschienen in der Reihe SYMPOSION, Band 47. [2] Zit. in *W. Strolz*, Heidegger als meditativer Denker, St. Gallen 1974, 6. [3] Vgl. *G. Noller* (Hrsg.), Heidegger und die Theologie (Beginn und Fortsetzung der Diskussion), Theologische Bücherei, Band 38, München 1967. [4] Vgl. *M. Heidegger*, Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, in: Nietzsche, Band 2, 335—398, Pfullingen 1961. [5] Vgl. *Gethmann-Siefert*, 73/74. [6] Vgl. *M. Heidegger*, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957. [7] *Ders.*, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 70/71. [8] Vgl. *B. Welte*, Die Gottesfrage im Denken Heideggers, in: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 276. [9] Das Zitat steht im Zusammenhang einer Stellungnahme Heideggers zu meinem Buch „Menschsein als Gottesfrage / Wege zur Erfahrung der Inkarnation", Pfullingen 1965. [10] Vgl. *James M. Robinson*, Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte, in: Evangelische Theologie, März 1962, 113—141; ferner: *H. Ott*, Denken und Sein (Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie), Zollikon 1959. [11] Vgl. *M. Heidegger*, Einige Hinweise und Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über ‚Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie', in: Phänomenologie und Theologie, Frankfurt am Main 1970, 37/38.

Kurzinformationen

Die **Internationale lutherisch-reformiert-römisch-katholische Studienkommission zur Theologie der Ehe** (gegr. 1971) trat vom 2. bis 7. Dezember 1974 zum viertenmal in Straßburg zusammen. Während die früheren Gespräche der psychologischen, soziologischen und religiösen Analyse der gegenwärtigen Lage und der Theologie über die Beziehung von Mann und Frau sowie der Sakramentalität der Ehe gewidmet waren, stand diesmal *die Unauflöslichkeit der Ehe* zur Diskussion (LWB-Pressedienst 12. 12. 74). Die Hauptreferate hielten *Hans Dombois* (Heidelberg) und *Cyrill Vogel* (Straßburg). Sie gingen ein auf kennzeichnende Ansätze in der christlichen Tradition bezüglich der Ursachen zerbrochener Ehen, die Praxis der orthodoxen Kirche, die mittelalterliche Theologie und moderne Entwicklungen. In einem Dokument, das Teil eines umfassenden Berichtes sein wird, wurde zugegeben, daß es in der historischen Dimension des Problems der Unauflöslichkeit spezifische Meinungsabweichungen gibt, daß aber die westliche Tradition nicht einfach die östliche Tradition als für sie fremd erachten kann. „In einmütiger Überzeugung unterstrich die Gruppe die dauernde und lebenslange Eigenschaft der Ehe; sie tat dies auf dem Boden des christlichen Evangeliums, das gegeben ist von Christus durch seine Gnade." Angesichts des sichtlichen Zusammenbrechens der Ehe und des Familienlebens in vielen Teilen der Welt, befaßt sich ein beträchtlicher Teil des Berichtes ausführlich mit der *gemeinsamen christlichen Verantwortung* und bestimmten Empfehlungen für pastorales Handeln. Aber es heißt: „Die Untersuchung der kennzeichnenden Wesensmerkmale im Ansatz der römisch-katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen sowie bei den Kirchen östlicher Tradition hatte unvermeidlich die Formulierung mehrerer Fragen zur Folge, die man den verschiedenen Traditionen zur Beantwortung unterbreitet." Die Studienkommission plant einen Abschlußbericht über die ganze theologische Arbeit, die in den vier vergangenen Jahren geleistet worden ist. Er soll im Laufe des Jahres 1976 verfügbar sein. Das vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen war durch Msgr. *Charles Moeller* und Msgr. *Joseph Tomke* vertreten. Zwei Frauen gehörten zu den Teilnehmern: *Jacqueline Stuyt* (London) und *Sophia Tung* (Taiwan).

Die Errichtung der Hierarchie im Sudan wurde am 12. Dezember von Papst Paul VI. bekanntgegeben. Damit ist auch im kirchlichen Bereich eine Normalisierung der Lage im Sudan eingeleitet. Bis jetzt bestanden dort die beiden Apostolischen Vikariate Khartum und El Obeid im nördlichen Teil des Landes, im Süden die drei Vikariate Juba, Rumbek und Wau, sowie die Apostolischen Präfekturen Malakal und Mupoi. Jetzt ist Khartum zur Erzdiözese erhoben worden, der El Obeid als Suffraganbistum untersteht. Im Süden wurde Juba Erzdiözese mit den Suffragandiözesen Rumbek, Wau und Tombora (neuer Name für Mupoi). Der bisherige Apostolische Vikar von Khartum, Bischof *Augustin Baroni FSCJ*, wurde zum Erzbischof von Khartum ernannt. Bischof *Ireneus Dud*, Apostolischer Vikar von Wau, wird Erzbischof von Juba. Drei sudanesische Priester sind zu Bischöfen ernannt worden: *Pio Yukwan Deng* (Malakal), *Joseph Gasi* (Tombora) und *Gabriel Zubeir* (Wau). Mit Ausnahme von Erzbischof Baroni sind alle Bischöe Sudanesen (Fides, 18. 12. 74). Die bischöfliche Hierarchie des Sudan wäre schon viel früher errichtet worden, wenn nicht der Bürgerkrieg ausgebrochen wäre, der das Land 17 Jahre lang (von 1955 bis 1972) in zwei Lager, das nördliche und südliche, gespalten hat. Der arabischsprechende und mohammedanische Norden mit seiner Bevölkerung von rund acht Millionen versuchte, der Negerbevölkerung des Südens, die zahlenmäßig nur ungefähr halb so stark war und unter der sich etwa eine halbe Million Katholiken befand, seinen Willen aufzuzwingen. 1964 waren alle Missionare aus dem Süden ausgewiesen worden. Lediglich 17 Priester, 16 Brüder und 19 Schwestern (alles Sudanesen) zusammen mit Bischof Dud blieben zur Betreuung der Katholiken zurück. Erst mit der Machtübernahme durch Präsident *Numeiry* im Jahre 1969 besserte sich die Lage. Damals bereits errichtete der Heilige Stuhl eine Apostolische Delegegation für das Gebiet des Roten Meeres mit Sitz in Khartum. Im Jahre 1972, nachdem die Regierung mit dem Führer der Südsudanesen ein Abkommen geschlossen hatte, nahmen der Heilige Stuhl und der Sudan diplomatische Beziehungen auf und Erzbischof *Ubaldo Calabresi* wurde zum Pro-Nuntius ernannt. Mittlerweile haben einige Missionare auch die Erlaubnis zur Rückkehr erhalten. Wegen der verworrenen Lage im Lande ist es immer noch schwierig, statistische Angaben über die Kirche zu bekommen. Zwar ist die Zahl der einheimischen Priester (u. a. durch Ausbildung der Seminaristen in Uganda) von 11 im Jahre 1956 auf 73 heute gestiegen, doch herrscht besonders im Süden ein so großer Priestermangel, daß sich die Bischöfe veranlaßt sahen, ein eigenes Hirtenschreiben über Berufe herauszugeben.

Schwere Beeinträchtigungen des kirchlichen Lebens in Südafrika wurden im Dezember bekannt. Demnach begannen die südafrikanischen Behörden am 11. Dezember 1974 damit, die Pässe der leitenden Mitarbeiter des Christlichen Instituts einzuziehen. Wenig später kündigten sie die Enteignung der Theologischen Hochschule in Alice (Kapprovinz) an, in der farbige Theologen aus sieben Kirchen Südafrikas ausgebildet werden. Bei der gegen das Institut gerichteten Aktion, die bereits ihre Vorläufer hat, wurde zunächst dem Regionaldirektor für die Kappprovinz, Pfarrer *Theo Kotze*, der Paß einbehalten. Die anderen leitenden Mitarbeiter wurden davon unterrichtet, daß die Einziehung ihrer Pässe bevorstehe, bzw. aufgefordert, die Dokumente bei den Behörden abzuliefern. Zu den Betroffenen gehören der Direktor des Christlichen Instituts, *C. F. Beyers Naudé*, der Chefredakteur der vom Institut herausgegebenen Zeitschrift „Pro Veritate", Pastor *Roelf Meyer*, ferner der Leiter eines angeschlossenen Verlagshauses, der Direktor des „Programms für sozialen Wandel" und der Verwaltungsdirektor des Instituts. Allen Betroffenen waren schon früher vorübergehend die Pässe entzogen worden, einer hatte das Dokument nach zweieinhalbjährigem Entzug erst eine Woche zuvor zurückbekommen. Unmittelbarer Anlaß für diesen erneuten Angriff war vermutlich (vgl. epd, 12. 12. 74) eine Erklärung der Leitung des Instituts, in der es geheißen hatte, daß gewaltsam aufrechterhaltene Apartheid zu revolutionärer Gewalt im südlichen Afrika führe. Die Apartheid könne nicht gegen den Lauf der Geschichte weiterbestehen. Es handelte sich hierbei um die erste Verlautbarung des Instituts nach der Rückkehr Beyers Naudés von einer mehrwöchigen Reise nach Europa und den USA, wo

er für seine Verdienste um Frieden und Gerechtigkeit in Südafrika den Reinhold-Niebuhr-Preis erhalten hatte. Die Institutsleitung sprach dem Direktor, der in seiner Abwesenheit wegen Äußerungen zur Lage in Südafrika scharf kritisiert und angegriffen worden war, in der Erklärung nachdrücklich ihr Vertrauen aus. Gegen die fast gleichzeitige Ankündigung der Enteignung der Theologischen Hochschule protestierte der Südafrikanische Kirchenrat sofort. Dabei erinnerten die Kirchenführer besonders daran, daß das Seminar Anfang der sechziger Jahre als Ersatz für andere theologische Hochschulen gegründet worden sei, deren Schließung die Regierung erzwungen hatte. Damals habe der für die Angelegenheiten der Schwarzen zuständige Minister zugesichert, daß die Zukunft des Seminars gewährleistet sei (epd, 18. 12. 74). Der offizielle Grund für die Enteignung, daß nämlich die benachbarte Fort-Hard-Universität erweitert werden müsse und das Grundstück brauche, ist nach Ansicht des Kirchenrates nicht stichhaltig, da noch genug andere Grundstücke zur Verfügung stehen. Die Kirchen müßten diesen „gewaltsamen Akt", der zur Verschärfung der Spannungen beitragen werde, als „Angriff auf eine ihrer wesentlichen Aufgaben" ansehen. Der EKD-Ratsvorsitzende *Helmut Claß* richtete an den südafrikanischen Ministerpräsident *Balthasar Johannes Vorster* am 16. Dezember ein Schreiben mit Fragen und Bitten um Aufhellung der Vorgänge. Dabei appellierte er an den Regierungschef, den Brief nicht als „Überschreitung der einer Kirche gesetzten Grenzen" aufzufassen: „Vielmehr fühle ich mich dazu vom Neuen Testament her veranlaßt, das jeden Christen zur Solidarität mit seinen leidenden Brüdern und Schwestern verpflichtet." Unter Hinweis auf ein Gespräch, das er Anfang Dezember mit dem südafrikanischen Botschafter in der Bundesrepublik geführt hat, bedauert der EKD-Ratsvorsitzende, daß ihm damals einige Tatsachen noch nicht bekannt gewesen seien, „die inzwischen auch in unserem Land Anlaß zu erheblicher Beunruhigung gegeben haben".

Im August 1971 wurde als **Nachfolgeorganisation der „Friedensbewegung der katholischen Geistlichen der Tschechoslowakei" die Vereinigung der katholischen Geistlichen „Pacem in Terris"** von den Prager Behörden offiziell anerkannt. Fast vier Jahre später — Mitte Januar 1975 — trafen sich etwa 200 „Delegierte" des „Pacem in Terris" der Tschechischen sozialistischen Republik in Prag zu ihrem ersten Kongreß. Der Ordinarius der Administratur von Český Těšín (Teschen) *Antonín Veselý*, der seit zwei Jahren Vorsitzender der Bewegung ist, konnte in Anwesenheit des tschechischen Kultusministers und Schwiegersohns des Staatspräsidenten Svoboda, Dozent *Milan Klusák*, und des Leiters des Sekretariats für Kirchenfragen, *Karel Hrůza*, die „gute Zusammenarbeit" mit den staatlichen Organen nicht genug loben. So wurde begrüßt, daß im Jahre 1974 der Staat für die Renovierung der Kirchen 50 Millionen Kronen (etwa 12 Millionen DM) zur Verfügung stellte, daß Vertreter von „Pacem in Terris" Mitglieder des Weltfriedensrates sowie der Berliner Konferenz der Katholiken sind, daß man überall auf volles Verständnis des „sozialistischen Staates" stoße, was die etwa 1000 Mitglieder des „Pacem in Terris" in dem tschechischen Landesteil der ČSSR voll zu schätzen wüßten. Pflichtgemäße Kritik, die er auch im Prager Rundfunk in einem Interview wiederholte, übte Veselý an der tschechoslowakischen kirchlichen Emigration, die in Rom die Politik des Vatikans im Sinne der „Reaktion" zu beeinflussen versuche. In der Schlußerklärung wurde betont, daß sich die Mitglieder der Vereinigung „als treue Söhne des sozialistischen Vaterlandes betrachten", an dessen sozialistischem Aufbau sie sich auch aktiv beteiligen wollen. Dies betonte übrigens auch der anwesende Apostolische Administrator von Olmütz und Amtsvorgänger von Veselý, Bischof *Josef Vrána*. Interessant — aber eigentlich nicht verwunderlich — war die Tatsache, daß auf dem Kongreß die Fragen des Religionsunterrichtes und die sich immer noch steigernde antikirchliche Aktivität der zuständigen örtlichen Kirchensekretariate überhaupt nicht zur Diskussion stand. Die gerade in den Tagen des Kongresses bekanntgewordene Zahl von mehr als 500 — von rund 4000 — Priestern, die ihr Amt nicht ausüben dürfen, wurde nicht zur Kenntnis genommen. Tatsache ist aber, daß jeder achte Priester in seinem Beruf nicht tätig sein darf. Dies führte zusammen mit dem strengen „Numerus clausus" bei der Priesterausbildung dazu, daß heute bereits 1600 Pfarreien — ein Drittel aller Pfarreien im Lande — unbesetzt sind.

Die Verlängerung des Kriegsrechts auf den Philippinen beeinträchtigt das Verhältnis von Staat und Kirche weiter in unerwartet großem Maße. Immer wieder hat Präsident *Ferdinand Marcos* eine Volksabstimmung über das Ende des Kriegsrechts verschoben, zuletzt von Ende Januar auf Ende Februar. Die jeweils angeführten Gründe sind so fadenscheinig, daß sie wohl kaum jemanden überzeugen können. Die katholischen Bischöfe des Landes, die sich erstmals gemeinsam Anfang September 1974 für eine sofortige Wiederherstellung normaler politischer Verhältnisse und einer Reihe von Grundrechten einsetzten (vgl. HK, November 1974, 565), sind nicht bereit, diese Verzögerungstaktik hinzunehmen. Der Erzbischof von Manila, *Jaime Sin*, der im vergangenen Jahr bereits mehrfach die Politik und Maßnahmen des Präsidenten öffentlich angeprangert hatte, machte in einem Gespräch mit Besuchern auf die ständigen Veränderungen des für das Referendum vorgesehenen Fragenkatalogs und die Manipulationen bezüglich des Datums aufmerksam und fügte die Bemerkung hinzu, selbst Barabas sei in der Lage gewesen, in einem Referendum über Jesus zu gewinnen (Far Eastern Economic Review, 24. 1. 75). Die Vereinigung der Ordensoberen der Philippinen veröffentlichte eine Erklärung, in der sie einen Boykott des Referendums befürwortet. Diese Ansicht hatte zuerst der als „radikal" eingestufte Bischof von Bukidnon, *Francisco Claver SJ*, geäußert. Dahinter steht die Befürchtung, daß ohne eine freie und öffentliche Diskussion, ohne freie Presse und bei der verklausulierten Art der für das Referendum vorgesehenen Fragen das Ergebnis niemals die wahre Meinung der Filipinos widerspiegeln werde. Mit einer dermaßen verfälschten Entscheidung im Rücken könne Marcos dann wie bisher seine diktatorischen Vollmachten ausnutzen. In ähnlicher Weise äußerte sich eine Gruppe katholischer und protestantischer Priester und Laien unter Führung des ehemaligen Senators *Jovito R. Salonga*. Bereits zuvor hatte sich die Spannung verschärft, nachdem bekanntgeworden war, daß der seit Verhängung des Kriegsrechts im Untergrund lebende Pater *Edicio de la Torre SVD* verhaftet worden sei (NCNS, 30. 12. 74). Die Unruhe steigerte sich durch einen aus dem Gefängnis geschmuggelten Brief, in dem der Pater über Folterungen und drastische Verhöre berichtetete (Far Eastern Economic Review, 10. 1. 75). Noch kurz zuvor hatte sich Erzbischof Sin beim Präsidenten für die Freilassung von 883 Gefangenen, darunter 205 politischen Häftlingen, bedankt. Nun wurde er erneut vorstellig, bisher allerdings ohne Erfolg.

Bücher

HERMANN VOLK, **Der Christ als geistlicher Mensch** (Von christlicher und priesterlicher Spiritualität). Matthias-Grünewald-Verlag 1974. 124 S. Kart. 10.80 DM.

Ein Bischof und Kardinal, der seiner vornehmsten Aufgabe nachkommt, den Glauben zu lehren, verdient Beachtung, zumal wenn die Zusammenstellung verschiedener Referate das Zentralthema des Christseins so intensiv und kompromißlos aus der Bibel schöpft. Das Nachlassen der Christlichkeit erfordere eine Intensivierung des Christlichen. Der anspruchsvolle ganze Glaube überzeugt, nicht der vereinfachte. Statt der Anknüpfung an eine theologia naturalis werden eindrucksvoll die paulinischen Konfrontationen von fleischlich und geistlich, Heil und Unheil aktualisiert. Das Zutrauen zur Bereitschaft vieler Laien, eine tiefe priesterliche Spiritualität zu pflegen, kennt Volk aus Erfahrung. Das dürfte ansteckend wirken. Obwohl er die Sprache des Dogmatikers nie verleugnet, dient er mit reicher Zitierung des NT. Die fünf Kapitel beginnen grundlegend mit: „Christus, die Fülle und der bleibende Quellgrund der geistlichen *Wirklichkeit*". Es folgt: „Das Reich Gottes als geistliche *Wirklichkeit*". Sie wird erfahren (!) und erfahrbar bezeugt durch Umkehr, durch Aufhebung der Ichbezogenheit des natürlichen Menschen, der vor die Konfrontationen des Heiligen Geistes gerät, wie das dritte Kapitel ausführt: „Der Christ als geistlicher Mensch" (nach 1 Kor 2, 15). Dieses Hauptkapitel birgt ein Problem: die Befreiung des Christen von Satzungen und — von dem „Ereignishaften, das uns widerfährt" als „Übermacht der Welt" (56/57). Man fragt sich, ob nicht u. U. das „Ereignishafte" das Geistliche korrigiert, wenn es der Isolation verfällt. Volk denkt nicht an ein Getto. Im Gegenteil! Das Kapitel schließt mit der Einsicht, daß der Auftrag zu evangelischer Armut die Christen „in der gegenwärtigen Situation zu einem erheblichen Beitrag für die innere Ordnung der menschlichen Gesellschaft" befähigt, um dem „ungehemmten Drang nach Steigerung von Konsum und Wohlstand" entgegenzuwirken, und zwar „unverzüglich" (66 f.). Diese Spiritualität ist realistisch, auch darin, daß das folgende Kapitel „Geistliche Dienste" keinen Zweifel daran läßt, wie sehr der Glaube in die Verfremdung zu dieser Welt führt und der „Substrukturen kleiner Gruppen" bedarf (83). Kapitel V über „Priesterliche Spiritualität" im engeren Sinn aktualisiert den „Todesgehorsam" Jesu und fördert die Wachsamkeit für Gottes Wirklichkeit, die sich uns „nicht aufdrängt" (118): „Man stolpert nicht über Gott." Ein vehementes Buch der Nachfolge.

MARIE-J. LE GUILLOU. **Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis** („Theologia Romanica" Band 4). Johannes Verlag, Einsiedeln 1974. 263 S. 37.— DM.

Le Guillou gehört dem orthodoxen Ritus der Dominikaner an („Istina" Paris). Seit langem vertritt er im ökumenischen Dialog, im vatikanischen Einheitssekretariat wie in der „Internationalen Theologenkommission", das Anliegen der Orthodoxie bzw. der Versöhnung mit ihr. Sein reifes Werk geht aus von der schonungslos gekennzeichneten Krise in der Kirche seit dem Zweiten Vatikanum, der tiefen Verwirrung der Christen, die sich um den Glauben „geprellt" sehen, und von der notorischen Ohnmacht des Lehramtes. Er konfrontiert dieses „Phänomen geistiger Haltlosigkeit" mit dem „drohenden Zusammenbruch der Menschheit" und mit der „gnostischen Krise". Diese wird in einem dogmengeschichtlichen Durchblick und in Reflexion der kirchlichen Tradition analysiert. Teil I „Das Apostolische Bekenntnis der Kirche" legt den Grund, Teil II „Die Hermeneutik des trinitarischen Zeugnisses" umfaßt den Erkenntnisprozeß vom 2. bis 13. Jahrhundert. Teil III entfaltet „Die Abdrift der Wahrheit" in die Subjektivität vom 14. bis 20. Jahrhundert. Teil IV „An den Grundlagen der Dogmatik" geht von der Diagnose über zur Therapie durch eine Neubesinnung auf die ursprüngliche Wahrheit im Gespräch mit einer verzweifelten Gegenwart, die Wahrheit des trinitarischen Zeugnisses im Anruf des Geistes, u. a. „damit der Ökumenismus nicht im Sand diplomatischer Absprachen versickert" (261). Der Verfasser erwartet von der orthodoxen Theologie und ihrer spirituellen Erfahrung, besonders Rußlands (aber auch des polnischen Katholizismus) — eine Erfahrung der Verfolgung seit fünfzig Jahren —, „eine geistige Durchklärung aller gelebten Dinge". Seine Zeugen sind Solschenizyn, Sinjawski und viele andere. Mit der Hilfe aus dem Osten müsse die Kirche ihren akademischen Ausbildungsstil überwinden, „der sie allzulang behindert, um erst einmal das freie Atmen des Menschen im Geist wiederzufinden, das aus dem ganzen Menschen eine Liturgie macht". Man solle sich weniger um neue Strukturen kümmern. Er sieht es kommen, daß das Wachsen in der Glaubenserkenntnis und der Erneuerung das Mysterium der Bosheit auch heute auf den Plan ruft.

WILHELM DANTINE: **Der Heilige und der Unheilige Geist.** Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit. Radius Verlag, Stuttgart 1973. 256 S., Lw. 34.— DM.

Ein sehr kühner Versuch, nach einem Rat Karl Barths die Dogmatik mit der Pneumatologie zu eröffnen. Zunächst wird „Die kirchlich-religiöse Geistinterpretation" dargelegt und aufgeräumt mit der ungeschichtlichen Intellektualisierung des Geistes im Hellenismus und der Alten Kirche, was zum Verlust der Geschichtlichkeit des Geistes im biblischen Denken geführt habe. Der Heilige Geist wurde metaphysisch im Trinitätsdogma „domestiziert". In vehementem Tempo drängt Dantine zum „biblischen Erbe", wo „die Wahrheit geschieht" (89 f.). Aber „der kirchengeschichtliche Kompromiß" mit der Metaphysik zwingt „das geschichtliche Denken" zur Auswanderung aus der Kirche in die Säkularisation, auch bei der protestantischen Orthodoxie. Die Geschichtslosigkeit verfehlt den Menschen und die Wahrheit dieser Welt, der der Geist zugewandt ist. Denn „der Geist hat teil am Welthandeln des Menschen" und ist nicht introvertierte Frömmigkeit, Pietismus, der die Welt sich selbst überläßt. Kirchliche Verkennung des Geistes brachte Enthumanisierung. Diese und andere harte Thesen werden näher ausgeführt. Eine Schocktheologie! Sie zerbricht jede kirchliche Pneumatologie und identifiziert sich mit dem Kampf Jesu gegen die religiöse Hybris einer gesetzlichen Frömmigkeit (137). Der Geist Gottes vermittelt sich dem Menschen auf menschlicher Ebene, nicht im sakralen Abseits. Gnade ist keine übernatürliche Sub-

stanz (144), Heilsegoismus ist nicht schöpferisch (148). „Der Geist repräsentiert sich in der Kirche, aber auch gegen sie" (158), er sucht das Gespräch mit der Welt (162), aber er macht „alle Kreuzigungsmächte in ihrer makabren Gottlosigkeit und Unmenschlichkeit offenbar" (175). Heilsgeschichte sei Ideologie und „eine Variante des Sakralismus". Gottes Verheißung will Weltvollendung. Realutopien seien sinnvoll. Die Kirche hat die Pflicht zum prophetischen Dienst, zur Schaffung eines „Weltgewissens". Notwendig sei zur rechten Unterscheidung, die „Fehlinterpretation von 1 Joh 4", die Jesus gegen den Antichrist als „ins Fleisch gekommen" bekennt, aus einer abstrakten Inkarnationstheologie wieder zu dem anderen Kriterium zu führen, der Liebe zum Bruder. Das brisante Buch eines informierten Ökumenikers bricht — recht unheilig — die ökumenische Solidarität, da es seine Diktion einer hermeneutischen Selbstkritik entzieht.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

AYMANS, WINFRIED. **Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 83 Heft 6 (November/Dezember 1974) S. 321—338.

Mit aller von der heiklen Materie gebotenen Vorsicht bieten Aymans „thesenhafte Erwägungen" zum geltenden kanonischen Eherecht, das immer noch an der Abstraktion festhält, die Sakramentalität einer Ehe, auch der Ehe von anderen Christen, beruhe auf der Taufe. Dies sei eine arge Sichtverengung, denn die Taufe geschehe in die Kirche, begründe also Kirchenmitgliedschaft. Nach den Erkenntnissen des Zweiten Vatikanum, das die Eigenart der getrennten Kirchen positiv bewertet, könne man nicht mehr an der Einsicht vorbei, daß die Taufe der Evangelischen in eine andere Kirchengemeinschaft hineinbindet, die zudem ein anderes Eheverständnis hat, das nicht mit dem katholischen übereinstimmt, obwohl der Ehe religiöse Bedeutung zuerkannt wird. Es bedürfe also einer differenzierteren Rede von der Sakramentalität der Ehe, zumal wenn es um die Frage ihrer Unauflöslichkeit geht. Die bedeutsamen Gedankengänge sollen zur Überprüfung zunächst der katholischen Ehelehre und dann des Eherechts anregen. Sie sind wohl von großer ökumenischer Relevanz.

OTT, HEINRICH. **Symbol und Wirklichkeit. Über das symbolische Sagen und die Wirklichkeit des Unsagbaren.** In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 99 Nr. 8 (August 1974) Sp. 561—576.

In Auseinandersetzung mit Wittgensteins These: „Die Welt ist alles, was der Fall ist", führt Ott zur Gegenthese: es gibt das Unsagbare als eine spezifische Art der Wirklichkeit, das Apriori einer erfahrbaren „Grundsituation", die von Symbolen im Sinne Tillichs erfaßt wird. Es gibt „Strukturen der symbolischen Sprache" (vgl. etwa Heinz Schürmanns „Gebegesten" Jesu im letzten Abendmahl). Die ontologische Frage nach dem Unsagbaren sei notwendig. Das symbolische Sprechen vermittelt die Grenzerfahrung einer Wirklichkeit, die nicht „der Fall ist", und vermittelt zugleich Partizipation durch die religiösen Symbole, z. B. an den sog. „Heilstatsachen" Kreuz und Auferstehung. Ott schließt mit dem Hinweis auf ein Wort von Bultmann von der „kosmischen Relevanz" von Kreuz und Auferstehung. Entgrenzt seien sie nicht mehr einzelnes, was „der Fall ist". Sie bieten ein „neues Selbstverständnis" an: Das Symbol inspiriert und verwandelt den Menschen; es fordert ihn heraus zu existentieller Aneignung. Allerdings habe dieses Angebot auch den Nachteil eines fundamentalen Mißverständnisses: daß das, was im Symbol Sprache gewinnt, nun wirklich sei „im Menschen", in seinem Bewußtsein (vgl. dazu: „Anthropologie und Naturverhältnis" s. u.).

Anthropologie und Naturverhältnis. In: Evangelische Theologie Jhg. 34 Heft 6 (November/Dezember 1974).

Die Einleitung von *Günter Altner* — eine „Problemanzeige" — zu den folgenden anthropologischen Beiträgen erhebt Anklage gegen die moderne Theologie, sie habe an der allgemeinen Misere der Anthropologie dergestalt Anteil, daß sie den Rückzug des Menschen auf sich selbst in extremer Weise mitvollzogen hat, obwohl gerade vom Kreuzgeschehen her eine universale Dimension aufgegeben ist. Sie habe sich auf geschichtliche und existentielle Kategorien fixiert und dadurch ihre Wortlosigkeit gegenüber den Problemen des technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts offenbar gemacht. Die christliche Denktradition habe den Zerstörungsprozeß der irdischen Schöpfung nicht steuern können und keinen Beitrag zur Überlebensfrage geleistet oder die „hybride Selbstverfehlung des neuzeitlichen Menschen mit ihren tödlichen Folgen für die Schöpfung erkannt. Den Nachweis führen die unterschiedlichen Beiträge von *Rolf Denker, Ferdin. W. Menne, Hermann Ringeling* („Theologische Kriterien der Lebensqualität . . .") und *Gerhard Noller:* „Die ökologische Herausforderung der Theologie" mit der These, daß das Kreuz Mensch und Natur einschließt. — Anschließend setzt sich *Ulrich Wilkens* mit der Kritik des jüdischen Gelehrten David Flusser auseinander über „Das Neue Testament und die Juden" (S. 602—611), ein wertvoller Beitrag zum kritischen Gespräch zwischen Christen und Juden.

Erfahrung mit Gott heute. In: Reformatio Jhg. 23 Heft 11/12 (November/Dezember 1974).

Nachdem die katholische Theologie den Mut gefunden hat, den Phänomenen der Gotteserfahrung durch den Heiligen Geist wieder große Beachtung zu schenken, ist es sinnvoll, zu fragen: Wie machen es die Evangelischen in dieser Frage? Dazu gibt die Zeitschrift eine Dokumentation über Kurse kirchlicher Erwachsenenbildung der „Deutschschweizerischen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Schulung" (AKS). Das Heft ist eine Fundgrube christlicher Besinnung auf Gotteserfahrung und ihre genauere Beschreibung, sowohl theologisch wie praktisch. Dazu helfen nicht nur Beiträge von Pastoraltheologen wie die Einführung „Gotteserfahrung?" von *Kurt Marti* oder von *Volker Weymann* „Religiöses und religionsloses Christentum" (nach Bonhoeffer), sondern vor allem Zeugnisse von Laien, die einen ergreifenden Einblick in die lebendige Gotteserfahrung dieser Menschen geben. Das Heft schließt mit einer Rezension des beachtlichen Buches von *Jörg Zink:* „Erfahrung mit Gott". Einübung in den christlichen Glauben (Kreuz Verlag Stuttgart 1974). Das ungewöhnlich eindrucksvolle Heft sollte nicht nur von Mitgliedern der „Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer" sorgfältig studiert werden.

Kultur und Gesellschaft

FARCY, HENRI DE. **L'humanité voudra-t-elle vraiment lutter contre la faim? — Après la Conférence mondiale de l'Alimentation.** In: Études Tome 342 (Januar 1975) S. 48—62.

In dieser Nachbetrachtung auf die Welternährungskonferenz 1974 wird der Versuch unter-

nommen, die verschiedenen Erwartungen und Enttäuschungen, Verhaltensweisen von Delegationen und Allianzen oft sehr unterschiedlicher Gruppierungen zu analysieren. Mit zahlreichem Zahlenmaterial werden zudem die realen und einigermaßen realistisch voraussehbaren Daten der Nahrungsmittelproduktion präsentiert. An einigen Beispielen wird gleichzeitig verdeutlicht, wie trügerisch Vorausberechnungen oft sein können. Mehr als je zuvor erscheint dem Autor internationale Hilfe dringend erforderlich. Ausführlich werden die Resolutionen der Welternährungskonferenz und einige der wichtigsten Referate einer kritischen Sichtung unterzogen. Im Endergebnis läuft alles auf die pessimistische Schlußfolgerung hinaus, daß die Menschheit das Ausmaß der Katastrophe und die alle betreffenden Verantwortlichkeiten noch nicht erfaßt habe. Statt Solidarität sei weitgehend ein Abdrängen der Verantwortung auf einen anderen zu beobachten.

GROM, BERNHARD SJ. **Die Frage nach Sinn und Sinnlosigkeit in der neueren Bewußtseinskritik.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 100 Heft 1 (Januar 1975) S. 41 bis 56.

Grom geht aus vom Erwachen über die szientistische Überschätzung und Verabsolutierung des naturwissenschaftlich-technischen Denkens, das in Praxi zu Selbstzerstörung und Sinnlosigkeit geführt habe. Er zitiert C. F. von Weizsäcker wie K. Steinbuch und sieht die Kirche herausgefordert, in der Orientierungslosigkeit des bisherigen technischen Denkens eine „neue Ethik" auf Grund der Sachzusammenhänge zu entwerfen. Er stellt das nur profitorientierte Denken in Frage (nach dem Bericht in HK, 1973, 202.206). Aber nach welchen Maßstäben soll geplant werden? Bestürzend der Nachweis, wie sehr Konsum- und Produktionszwang die Menschen unfähig macht, noch wesentliche Seiten des Daseins wahrzunehmen und sinnerfüllt zu leben. Anhand von Schelsky und R. Affemann zeigt er das Absacken in die Unmenschlichkeit mit den nihilistischen Aspekten (nach M. Horkheimer). Nach einem Blick in die entsprechende Literatur in Ländern des Ostblocks mit ihrer Kritik am Menschen als Agenten des sozialistischen Aufbaus kehrt er zur Sinnfrage zurück und stellt fest, die Kirche habe es sich mit ihrer traditionellen Kulturkritik zu leicht gemacht. Das gelte auch für die Enzykliken Johannes' XXIII. und für das Konzilsdokument über „Die Kirche in der Welt von heute". Der Aufsatz will zum Nachdenken nötigen. Noch fehlen die Ansätze zur Umbesinnung, die erst beginnen kann, wenn Einsicht in die Bedrohung der menschlichen Existenz besteht.

OPITZ, PETER J. **Kontroversen über Konfuzius. Notizen zum Versuch einer Richtigstellung.** In: Politische Studien Jhg. 26 Heft 219 (Januar/Februar 1975) S. 47—63.

Zwar ist die Kampagne gegen Konfuzius und den früheren Verteidigungsminister Lin Piao noch nicht abgeschlossen, doch lassen sich anhand der von Peking verbreiteten Dokumente zu dieser Kulturrevolution in Kleinformat doch bereits Schlüsse auf die Absichten und Methoden ziehen. Peter J. Opitz, Dozent am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München, versteht es, auf verhältnismäßig knappem Raum auch dem Nichtfachmann die Grundlagen konfuzianischen Denkens zu vermitteln und die Konfrontation dieser Lehre mit der jeweiligen Realität in der chinesischen Geschichte aufzuzeigen. Die seit dem vorigen Jahr immer wieder in Pekinger Veröffentlichungen gegen Konfuzius vorgetragenen Vorwürfe untersucht der Autor auf ihre Stichhaltigkeit und Beweisführung. Nach eingehender Darlegung der Hauptangriffspunkte kommt er zu dem Ergebnis, keine Passage der von Konfuzius überlieferten Schriften rechtfertige die Vorwürfe und Anschuldigungen, die heute von den chinesischen Kommunisten gegen ihn und seine Anhänger erhoben werden.

Éducation et Développement — L'école et le Tiers-Monde en 1974. In: Revue Tiers-Monde Tome XV Nr. 59—60 (Juli bis Dezember 1974).

Nach den vorangegangenen Studien über Bildungsplanung, Erziehungsfinanzierung und die wechselseitigen Bezüge zwischen Bildung, Beschäftigung und Entwicklung sowie die soziologischen Auswirkungen der Erziehungspolitik ist diese umfangreiche Ausgabe den Problemen der Schulentwicklung gewidmet. Diese Institution, die in den industrialisierten Ländern heute viel kritisiert und diskutiert wird, ist auch in den Ländern der Dritten Welt in Mißkredit geraten. Dies geht teilweise so weit, daß neuerdings vielfach die Forderung zu hören ist, die Einschulung völlig einzustellen. Die Anwendung verschiedener Planungstechniken und die Überlegungen, die aus deren Resultaten in den letzten Jahren entsprungen sind, verdeutlichen, wie es einzelne Beispiele zeigen, daß es heute neue Ansätze gibt, bei denen die nationalen Verantwortlichkeiten trotz der großen Schwierigkeiten mit weniger Romantizismus und mehr Klarheit erfaßt werden. Leider beziehen sich die Untersuchungen fast ausschließlich auf Afrika.

Kirche und Ökumene

LEHMANN, KARL. **Wie kann die Einheit der Kirche erreicht werden?** In: Una Sancta Jhg. 29 Heft 4 (1974) S. 344—348.

Eine nachdenkenswerte und klare Analyse über die notwendige Frage, warum trotz z. T. gelungener Konsensusdokumente über Eucharistie, Amt und Ordination, die „in den Schubladen verschwinden", kein Fortschritt zur kirchlichen Einheit gelingt. Lehmann versucht eine katholische Antwort im grundsätzlichen Festhalten an der Überzeugung, daß die Einheit der Kirche von Christus gegeben ist. Aber die verbliebene katholische Einheit sei durch die Abspaltungen verletzt. Man werde noch mehr sagen müssen, als was das Ökumenismusdekret getan hat. Er nennt Kriterien für die Zielvorstellung der Einheit: Gemeinsamkeit im apostolischen Glauben auch der altkirchlichen Konzilien, Einheit in den Grundelementen der Kirchenverfassung, nachdem es möglich werde, über die Art des Vollzugs von Bischofsamt und Petrusamt, dessen Jurisdiktion sich auf den Bereich der römisch-katholischen Kirche beschränken könnte, umzudenken, wie der innerkatholische Dialog zeige. Endlich Einheit der eucharistischen Gemeinschaft. Ohne eine „Fusion" auf dem kleinsten Nenner anzuvisieren und ohne die Sorge um die sog. Identität zu übertreiben, meint er, die römische Kirche sei von ihrer Grundgestalt her durchaus fähig, den universalen Dienst der Einigung zu leisten, wenn man an der Spitze wie an der Basis lerne, der legitimen Pluralität freien Raum zu lassen. Da das Maß gegenseitiger Annäherung in den verschiedenen kirchlichen Lebenseinheiten verschieden sei, sollte man diesen erlauben, in ihrem Bereich korporative Wiedervereinigungen anzustreben. Man müsse den differenzierten Prozeß der Einigung planen und in Gang setzen. Die Einheit bleibe dann immer noch Geschenk Gottes.

Die allgemeine Sexualitätsvorstellung im zeitgenössischen Katholizismus. In: Concilium Jhg. 10 Heft 12 (Dezember 1975).

Franz Böckle und *Jacques-M. Pohier OP* erklären im Vorwort die Absicht der weitgefächerten Beiträge zu dem unbewältigten Problem der Sexualität, die „polymorph und polyvalent" sei, mit dem Vorsatz der Behutsamkeit und dem Bewußtsein der Grenzen des Heftes. Mit Einschränkung ist eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Krise versucht, sodann werden Proben der Glaubenserfahrung mit einem Sexualitätsverständnis gegeben, die einer Diskussion besonderen Dienst leisten. Auch Frauen sind daran beteiligt. Während die Zusammenschau von Böckle: „Kirche und Sexualität. Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral" (S. 759—766), Wege zu neuen sittlichen Urteilen mit Kritik an der autoritativen Art der Vermittlung und Begründung der geltenden Normen bahnt, aber an den Normen festhält, gewinnt man bei der Synthese von Pohier „Die Lust und ihre besondere Problematik für das Christentum" (S. 752—758) den Eindruck, daß die angestrebte theologische Untersuchung über „die Lust", mit der die Christen ihre Schwierigkeiten haben, den vielseitigen Sinn des Wortes einseitig auf Libido interpretiert, dazu noch ohne an deren Dämonien zu erinnern, von denen das AT wie das NT eindeutige Vorstellungen geben, wenn man schon nicht in der Gegenwart zu lesen versteht. Dieser Beitrag führt irre. Es ist so, wie Böckle einleitend bemerkt: das Heft ist „zu klerikal", besser zu zölibatär und daher unerfahren.

Towards World Community. In: The Ecumenical Review Vol. XXVI Nr. 4 (Oktober 1974) S. 590—646.

Das Heft dokumentiert neben den Referaten von *M. M. Thomas, Philipp A. Potter* und *Lukas Vischer* vor dem Zentralausschuß des ÖRK in Berlin vor allem ausgewählte Vorträge vom multilateralen Dialog, der im April 1974 in Colombo, Sri Lanka, zwischen Hindus, Muslimen, Juden, Buddhisten und Christen über das Thema „Unterwegs zu einer Weltgemeinschaft" versucht worden ist, ein Thema also, das den Evangelikalen besonders anstößig ist. Referenten sind der Hindu *Sivera-*

man, der Jude *Shemaryahu Talmon* und der Christ Bischof *Anastasios von Androussa.* Dazu kommentiert der Direktor des Dialog-Programms des ÖRK *S. J. Samartha* und stellt zusammenfassend „eine positive Bilanz" fest, einen „Mittelweg" zwischen östlicher Spiritualität und semitischem Denken, der vom Buddhismus vertreten wurde. Also „Synkretismus"? Ein Studium der Beiträge gibt diesem Verdacht Nahrung. Samartha findet, es müßten noch eingehender untersucht werden die durch die Entwicklung von Wissenschaft und Technik aufgeworfenen Fragen und die Herausforderung, die die vom Marxismus und anderen Gesellschaftstheorien vorgeschlagenen Gesellschaftsordnungen darstellen. Das Heft ist geeignet, das Mißtrauen gegen die Arbeit des ÖRK wieder aufleben zu lassen.

Personen und Ereignisse

Im Alter von 80 Jahren starb der Patriarch der Maroniten, Kardinal *Paul Pierre Meouchi.* Mit dem Tod Meouchis sank die Zahl der Kardinäle auf 129.

Der Apostolische Delegat in den USA, Erzbischof *Jean Jadot,* gab bekannt, Papst *Paul VI.* habe den Rücktritt des Bischofs von Reno, Nev., *Joseph Green,* „aus Gesundheitsgründen" angenommen. Gleichzeitig wurde bekannt, daß Weihbischof *Norman McFarland* von San Francisco zum Apostolischen Administrator der Diözese Reno bestimmt wurde. Der erst 57jährige Bischof, der seit 1967 die Diözese leitete, soll seit vergangenem Jahr gesundheitlich stark angegriffen gewesen sein, nachdem im Juli 1974 enthüllt worden war, daß die Diözese beim Zusammenbruch des „St. Joseph Trust Fund" mehr als 3,5 Mio. US-$ verloren hatte. Der jetzt zum Administrator ernannte Weihbischof war bereits vier Monate vor Bekanntwerden des Skandals ohne öffentliche Verlautbarung zum Apostolischen Administrator der Finanzen der Diözese Reno ernannt worden, um die finanziellen Schwierigkeiten zu klären. Bischof McFarland gelang es, daß andere Diözesen des Landes rund 1 Mio. US-$ stifteten und weitere 2,7 Mio. US-$ zu niedrigen Zinsen oder zinslos verliehen, um den Schaden wiedergutzumachen.

Der Koordinator des weitgehend vom Nationalrat der Kirchen in den USA finanzierten „Informationsprogramms für Kriegsgegner in Kanada", *Tim Maloney,* hat nach eingehender Prüfung der Rechtslage die Auffassung vertreten, daß von den rund 200 000 von den Wehrerfassungsbehörden der USA wegen Kriegsdienstverweigerung im Vietnam-Krieg als straffällig gemeldeten Amerikanern nur noch rund 8000 vor Gericht gestellt werden können. Das würde bedeuten, daß mehr als 190 000, die aus Angst vor Strafverfolgung in den USA im Untergrund oder im Exil leben, unbesorgt heimkehren können. Tim Maloney will das Ergebnis dieser Analyse so publik wie möglich machen, um den Ausweg aufzeigen und eine Rückgliederung in die Gesellschaft einleiten zu können.

Der Erzbischof von Saigon, *Nguyen Van Binh,* erklärte in einem Interview mit Radio Vatikan, Südvietnam leide unter einer Intensivierung des Krieges, unter Arbeitslosigkeit und Wirtschaftskrise. Seiner Meinung nach hat das Pariser Vietnam-Abkommen von 1973 Nordvietnam den Frieden und Südvietnam eine Verschärfung der Kriegssituation gebracht. Angesichts der materiellen Notlage infolge verminderter Auslandshilfe müsse sich die Kirche derzeit in erster Linie um Hilfe für die notleidenden Familien kümmern. Auf die innenpolitischen Auseinandersetzungen und oppositionellen Gruppen unter den Katholiken ging der Erzbischof nicht ein.

Bischof *Gerardo Flores* von Izabal klagte, daß fortgesetzte Sterilisation indianischer Frauen gegen ihren Willen zur „weiteren Zerstörung des familiären und sozialen Lebens" in Guatemala führe. Er machte besonders Ausländer für die drastischen Geburtenkontrollmaßnahmen verantwortlich, die meistens im Austausch gegen finanzielle Hilfe durchgesetzt würden. Ähnliche Vorwürfe waren zuvor von kirchlichen Stellen in Mexiko und Puerto Rico erhoben worden.

Einen eindringlichen Appell für eine größere Zusammenarbeit von Kirche und Staat im Bereich der Entwicklung richtete der tansanische Minister für Wirtschaft und Entwicklungsplanung, *Peter Temu,* an die katholische Kirche in Tansania. Konkret lud er die Repräsentanten der Kirche ein, an den Planungsberatungen der Regierung auf Distrikts-, Regional- und Nationalebene teilzunehmen. Außerdem bat er die Kirche, die Regierung von ihren eigenen Entwicklungsprojekten zu informieren. Von den Bischöfen des Landes wurde diese Einladung begrüßt. Ab sofort wollen sie an allen Regierungsbesprechungen über die Entwicklung des Landes teilnehmen.

Für die Freilassung ihrer seit Dezember 1973 in Prag inhaftierten Generaloberin, *Eliska Pretschnerova,* setzten sich zwei US-Provinzen der Schulschwestern des hl. Franziskus mit Schreiben an kirchliche Autoritäten der Vereinigten Staaten ein. Die Oberin ist tschechischer Nationalität, hielt sich jedoch mit Erlaubnis und jährlicher Verlängerung des Visums durch die staatlichen Behörden ihres Landes seit Dezember 1970 in Rom am Sitz der Ordensleitung auf. Mit ihr zusammen erhielt die zur Generalvikarin der Kongregation ernannte Schwester *M. Luceta Macikova* die Ausreiseerlaubnis. Als beide im November 1973 um eine pauschale Verlängerung der Erlaubnis bis zum Ende ihrer Amtszeit im Jahre 1976 baten, erhielten sie die Auskunft, dies sei möglich, wenn sie sich persönlich in Prag einfänden. Dann könne ihnen innerhalb von 15 Tagen das entsprechende Dokument ausgehändigt werden. Unmittelbar nach ihrer Ankunft wurden beide ins Polizeihauptquartier überführt, wo sie sich stundenlangen Verhören unterziehen mußten. Diese betrafen besonders die Arbeit des Tschechischen Sekretariats der Religiösen Orden in der Zeit von 1968 bis 1969, als die heutige Oberin als Sekretärin der Organisation arbeitete. Während Schwester Macikova Mitte Juni 1974 nach Rom zurückkehren konnte, wird die Oberin weiterhin festgehalten. Da alle bisherigen Versuche über diplomatische Kanäle gescheitert sind, versuchen die amerikanischen Ordensmitglieder jetzt die Freilassung mit Hilfe kirchlicher Stellen zu erwirken.

Der erste einheimische Priester des portugiesischen Überseeterritoriums Mocambique, der 50jährige Franziskanerpater *Alexandre José Maria dos Santos,* wurde von Papst *Paul VI.* zum neuen Erzbischof von Lourenco Marques und damit zum Metropoliten der Kirchenprovinz Mocambique ernannt. Er ist Nachfolger von Erzbischof *Custodio Alvim Pereira,* der im Gefolge der neuen portugiesischen Überseepolitik im August 1974 von seinem Amt zurückgetreten war und seither beim Zentralkomitee für das Heilige Jahr in Rom mitarbeitet. Im Rahmen der für dieses Jahr vorgesehenen Unabhängigkeit für Mocambique und damit verbundener Eigenständigkeit der Bischofskonferenz des Landes wurde zudem Erzbischof *Francesco Colasuonno* vom Papst zum ersten Apostolischen Delegaten in Mocambique ernannt.

Auf Einladung der Regierung in Hanoi hielten sich fünf Vertreter christlicher Kirchen der USA in der zweiten Novemberhälfte in Nordvietnam auf: Bischof *Andrew Grutka* von Gary, Ind., für die katholische Kirche, Bischof *Paul Washburn* von der Vereinigten Methodistischen Kirche, *Paul Gregory* von der United Church of Christ, *James Gettings* von der Vereinigten Presbyterianischen Kirche der USA, und *Don Luce* von der Organisation „Clergy and Laity Concerned", die sich um Aufklärung des Schicksals vermißter US-Soldaten in Südostasien bemüht. Ziel des Besuches war es, Grundlagen für Versöhnung und Wiederaufbau zu schaffen.

Herder Korrespondenz

Heft 3
29. Jahrgang
März 1975

Auch das soziale Engagement, der revolutionäre Elan kann zu einer Flucht werden — zur Flucht vor der Verantwortung für das persönliche Leben, zur Flucht vor der Verantwortung für dieses Leben vor Gott. So wie das „Rette deine Seele" zur Flucht werden kann vor der Verantwortung für den Mitmenschen.

Franz Kardinal König

Kirche zwischen Streß und Hoffnung

Die Zeitlage ist so, daß die Kirche gezwungen ist, im Streß zu leben. Sie muß sich in mehr und mehr Ländern der Welt ihrer Gegner erwehren, sie findet einen doch wohl insgesamt harten Boden für die Botschaft, die sie verkünden und darstellen soll — nur wer in einem sehr eng traditionsgeprägten Familien- und Gemeindemilieu lebt, kann sich darüber hinwegtäuschen —, und sie hat nach wie vor gegen innere Schwierigkeiten, gegen Identifizierungsvorbehalte auch ihrer aktiven Glieder und gegen Erosionserscheinungen anzukämpfen. Sie ist — im Weltmaßstab — sowohl von innen wie von außen bedroht.

Wo *Kommunisten* regieren, wird sie offen verfolgt oder gerät in den Würgegriff religionsfeindlicher Administrationen. Selbst wenn sie nicht um das nackte Überleben kämpfen muß — wie bisher in der DDR —, sind die Christen der öffentlichen und persönlichen Diskriminierung zumindest auf den Berufs- und Bildungswegen ausgesetzt. Wo Gründe des Prestiges und kalkulierbare politische Vorteile nicht dagegen sprechen, wird — wie gegenwärtig am anschaulichsten in der Tschechoslowakei — versucht, der Kirche nicht nur jeden öffentlichen Wirkraum zu nehmen, sondern sie durch willkürliche Verwaltungsmaßnahmen — Drosselung des kirchlichen Nachwuchses (Numerus clausus in den noch übriggebliebenen Priesterseminaren), durch Berufsverbote für Geistliche, durch Drohungen an die Eltern, die ihre Kinder trotz allem in den Religionsunterricht schicken — auszuzehren. Gelingt es vatikanischen Stellen — wie in den letzten Monaten in Ungarn — wieder einmal nach langwierigen Verhandlungen mit durchaus zweifelhaftem Erfolg, ein Minimum an Lebensraum zu sichern, so wird dieser, ob es sich um diözesane Verwaltungen oder um den kirchlichen Religionsunterricht handelt, regelmäßig wieder mit neuen Abhängigkeiten und schikanösen Staatskontrollen durchsetzt. Der hinzugewonnene institutionelle Spielraum ist dann oft geringer als der zusätzliche Verlust an Unabhängigkeit gegenüber einer mit ausgeklügelten neojosephinistischen Praktiken Religionspolitik betreibenden atheistischen Staatsmacht. Und in den wenigen Fällen, wo es — wie in Jugoslawien — zu einem echten modus vivendi gekommen ist, bringt jede innenpolitische Schwankung, jede ideologische Verhärtung, jede vermeintliche oder tatsächliche politische Verwicklung die Kirche wieder in die Gefahrenzone forcierter Angriffe und Tätigkeitsbeschränkungen. Nur wo die Kirche und der Katholizismus — wie in Polen oder Kroatien — als sozio-kulturelles Milieu so sehr mit einem Volk als Ganzem verknüpft sind, daß die Kirche als natürlicher Anwalt des Volkes erscheint, kann sie im kommunistischen Bereich ohne nachhaltigen Verlust an Lebenskraft bestehen. Was an Resten von Kirche im Reich Maos, für dessen ethische und politisch-pädagogische Qualitäten sich manche westliche Christen so sehr erwärmen, daß sie darüber die Hekatomben von Opfern solcher politisch-pädagogischer Anstrengungen vergessen, noch bleibt, wissen wir nicht einmal, und noch weniger wissen wir, ob sich in absehbarer Zukunft die Chance einer offenen Präsenz der Kirche einmal eröffnen wird.

Bis an ihren Lebensnerv herausgefordert

Im großen Bereich der *Entwicklungsländer* ist zwar die Lage sehr viel anders — im großen und ganzen freier, beweglicher, aber insgesamt kaum problemloser. Die Kirche nimmt dort nicht nur — wie in Lateinamerika — teil an den unstabilen politischen Verhältnissen — einmal als Mitverursacher, ein andermal als Beschuldigter, ein drittesmal als Opfer —, sondern befindet sich selbst in einem späten — nach Meinung vieler zu späten — Prozeß der Auseinandersetzung und Anpassung an ihre kulturelle und soziale Umwelt. Alles, was gegenwärtig in der Literatur über die Kirche in der Dritten Welt — beispielhaft auf der

letzten Bischofssynode in Rom — unter den Stichworten „Afrikanisierung", „Indisierung", „Indigenisation", „Authentizität" diskutiert wird, erfordert von der Kirche eine gewaltige Anstrengung an Selbstbescheidung und zugleich an Selbstbehauptung.

Massive *Selbstbescheidung* ist nötig, weil sie nicht nur ihr europäisch-westliches Gewand ablegen, sondern im Leitungs-, Arbeits- und Verkündigungsstil auch ihre westlich-europäische Gesinnung gründlich revidieren muß. Europäer, „Missionare", die in Indien, im Sudan, in Kenia oder in Nigeria tätig sind, können dies bereits heute nur, wenn sie jeden Anschein europäischer Überlegenheit aufgeben und als Gehilfen des einheimischen kirchlichen Führungspersonals ihr Bestes zu geben versuchen. Und man muß vermuten, daß solche Selbstbescheidung vielfach nicht genügen wird, damit die „Auswärtigen" im jeweiligen Lande bleiben können. Sporadische Ausweisungen von Missionaren während der letzten Jahre haben gezeigt, daß sich afrikanische politische Führungen nicht nur jeden Anschein einer Einmischung von Religionsgemeinschaften in Angelegenheiten ihrer Länder verbieten. In der jetzigen Phase der Entkolonisierung sind die nationalen Empfindlichkeiten so groß geworden, daß es nur kleiner Vorwände oder Konflikte bedarf, um Missionare — wie seinerzeit in Guinea und in Somalia — samt und sonders des Landes zu verweisen. Und daß mit dem Rückzug von Europäern bzw. mit deren Ersetzung durch Einheimische dem Bedarf nach „Authentizität" noch lange nicht entsprochen ist, zeigt der Fall „Zaïre" (vgl. ds. Heft, S. 141): Der Wille zur Macht duldet keine rivalisierenden gesellschaftlichen Kräfte oder der eigenen Ideologie widersprechende gesellschaftliche Einflüsse. Im Bedarfsfall wird die Kirche zur Unterordnung unter die ideologischen Maximen und Strukturen von Staatsparteien gezwungen, gleichgültig, ob diese Kirche um „Authentizität" bemüht ist oder nicht.

Aber dies sind erst Oberflächenveränderungen im Profil dieser Kirchen. Zum Zwang zu Selbstbescheidung kommt die *Notwendigkeit eines gesteigerten und in Denken und Handeln zugleich differenzierteren Selbstbehauptungswillens:* Solange die Kirche — geschützt durch europäische Vorherrschaft und konsolidiert durch eine einheitliche (lateinische) Kirchenkultur — ein in der Hauptsache europäisches Christentum auf andere Kontinente übertrug, konnte selbstbewußt missioniert werden, ohne sich über die politische und kulturelle Umwelt allzuviel Gedanken zu machen. In der jetzigen Spätphase der Entkolonisierung ist es mit solcher Selbstsicherheit zu Ende. Das ganze Konzept des Missionierens, des Kircheseins in der Dritten Welt, muß revidiert werden. Und dieser Zwang zur Revision greift bis an den Lebensnerv der Kirche, an ihre Existenzberechtigung. Findet sie ohne kulturelle Identität zu neuer missionarischer Ausstrahlungskraft? Setzt sich eine „neue" Idee von Katholizität durch, die weniger auf einheitlicher Sprache, einheitlichem Recht und einheitlichem Lebensstil, sondern auf der einigenden Kraft eines die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse wandelnden Glaubens beruht? Oder geht sie in der gegenwärtigen schwierigen Übergangsphase des Staatwerdens der Gesellschaften dieser Länder als mißverstandenes Bollwerk europäischer Denkformen und Lebenspraxis unter? Wird sie Opfer eines von inneren Schwierigkeiten ablenkenden antieuropäischen Nationalismus, oder findet sie trotz aller unvermeidbaren Konvulsionen und Entwicklungskrisen afrikanischer und asiatischer Länder in diesen Gesellschaften einen Platz nicht nur zum Überleben als eine außenseiterische Minderheit, sondern als geistige, den Wandel in diesen Nationen mitprägende Kraft? Wird sie in der neuen, notwendigen Zuwendung zu den nichtchristlichen Religionen tiefer in den eigenen Glauben eindringen oder, in ihrem Selbstverständnis angekränkelt, auf lange Sicht synkretistischen Neigungen erliegen? Auch das ist eine noch lange nicht gelöste Aufgabe, durch die die Kirche manchmal überfordert scheint, von der die Kirche selbst beherrschenden Spannung zwischen christlicher Erlösungsreligion und einer den Menschen total beanspruchenden Ideologie der Befreiung, die die Kirche in Entwicklungsländern dazu zwingt, das Verhältnis von Glaube und Welt, von weltlicher Hoffnung und endzeitlicher Bestimmung auf einem sozial-wirtschaftlichen sehr prekären Hintergrund neu zu definieren, ganz abgesehen.

In den „alten" *westlichen Gesellschaften* sieht sich die Kirche kaum geringeren Herausforderungen konfrontiert. Aus diesen Gesellschaften bläst ihr — bei Fortdauern einer eher lahmen und gleichgültigen Grundstimmung in der Masse der Bevölkerung — ein scharfer Wind einer wenig kirchenfreundlichen Aggressivität ins Gesicht. Nicht daß man insgesamt der Kirche ihr Lebensrecht streitig machen wollte. Im Gegenteil! Bei nicht wenigen hat die Kirche als gesellschaftsstabilisierender Faktor eher wieder gewonnen. Und bei vielen, die sich über die „progressiven" Trends der letzten Jahre in Staat, Parteien und auch Kirchen beklagten, scheint eher Verbitterung darüber zu herrschen, daß sich die Kirche nicht genügend als stabilisierende, Autorität und Nüchternheit ausstrahlende Kraft erwiesen hat, als daß sie selbst abgelehnt würde. Aber soviel man von der Kirche erwartet und so sehr man versichert, daß man um ihre transzendente Sendung weiß, wenn es an einer konkreten Frage: Abtreibung, Euthanasie, Eheverständnis — um nur einige akute ethische Standardfragen herauszugreifen — zum Schwur kommt, erscheint die Kirche dann doch als Gruppe unter vielen, die ihr sozusagen privates Gedankengut vertritt und die es gefälligst lassen möge, anderen ihre Meinung aufzudrängen. Der massivste Konflikt zwischen modernem Autonomiestreben und christlicher Theonomie steht der Kirche vermutlich erst bevor. Die geschmacklosesten Kampagnen gerade in „katholischen" Ländern, wie gegenwärtig in der Abtreibungsfrage in Italien, geben erst einen Vorgeschmack davon (vgl. ds. Heft, S. 153). Daß dieser Konflikt in einem theologisch noch kaum konsolidierten inneren Zustand geführt werden muß und oft nicht viel an gemeinsamem Nenner

bleibt, macht ihn nicht leichter. Die inneren Umbrüche müssen erst bewältigt werden. Kirchenaustritte und Nachwuchsmangel, der enorme Rückgang der kirchlichen Presse erscheinen als zusätzliche Erosionssymptome. Kein Wunder also, wenn die Kirche den Eindruck erweckt, sie befinde sich im Dauerzustand der Überforderung.

Verdrängung als häufigste Reaktion

Nun scheinen in einem solchen Zustand soziale Körperschaften — so auch die Kirche — nicht viel anders zu reagieren als menschliche Individuen (auch wenn die Bandbreite der Reaktionen größer ist): auf breiter Linie unsicher, da und dort ausweichend, verdrängend, durch Flucht nach vorne in einen Weltoptimismus, der kein realistisches Verhältnis zum Zeitgeist findet oder mit einer Art Vogel-Strauß-Politik: man wurstelt weiter mit dem Kopf im Sand, ohne die Veränderungen an der eigenen Lage richtig zu registrieren, als ob Nennenswertes nicht geschehen wäre; oder man tut so, als handle es sich bloß um eine kurze Durststrecke, die bald überwunden ist.
Im Kirchenvolk, aber dazu gehören auch Theologen und Bischöfe, finden sich — soweit es nicht bloß als schweigende Mehrheit vornehmlich nur passiv an diesem Streß teilnimmt — zweifellos die gegensätzlichsten Reaktionen: auf der einen Seite eine Haltung fast totalen Beharrens. Die „religiöse Welt" muß in ihrer — wie man meint — traditionellen Gestalt erhalten bleiben oder, wo sie demoliert wurde, wiederhergestellt werden: deshalb Besinnung der Kirche auf sich selbst durch Resakralisierung, durch Wiederherstellung von Autorität und Ordnung mit völliger Eindeutigkeit von Dogmen und moralischen Prinzipien. Auf der anderen Seite ein Trend des Mitlaufens: Wenn eine Generation nicht viel von „ausdrücklicher" Religiosität hält oder gar unter dem kirchlichen Mißbrauch der göttlichen Vatergestalt als Waffe einer autoritären Lebens- und Gesellschaftsphilosophie „leidet", dann soll man ihr nicht zuviel mit Gott und Gebet kommen, sondern im Gottesdienst Probleme bewußt machen, soziale Lebenshilfen geben. Und wenn schon Psychologen und Sozialwissenschaftler soviel von Entfremdung und Fremdbestimmung reden und den christlichen Kirchen gar ein gerüttelt Maß an Schuld an verbogenen und vergewaltigten Gewissen zuschreiben, dann darf man im Religionsunterricht so urbiblische Tatbestände wie Schuld, Sünde, Umkehr nicht allzusehr — am besten gar nicht — strapazieren: man spricht und handelt ganz in der sachkundigen Sprache der Wissenschaft von Konfliktlösung.
Ein bißchen spielt da wohl die Vorstellung mit, man brauche nur die „antiquierte" Sprache zu ändern und die Inhalte in neue Perspektiven zu stellen, dann habe Christentum seine Aufgabe schon zeitgerecht erfüllt. Oder wer mit der aufgeklärten, weltanschaulich blasierten europäischen Gesellschaft gar nicht zurechtkommt, der malt, da er selbst nicht Afrikaner oder Asiate ist, dem Christentum eine verheißungsvolle Zukunft in der Dritten Welt aus. Wenn sich das Abendland vom Christentum abwende, dann müsse die Kirche ihre „neuen Germanen", so ähnlich hieß es jüngst in einer überregionalen deutschen Zeitung, eben in Afrika finden. Oder die Zukunft der Kirche gehöre — so schrieb vor kurzem eine respektierliche italienische Zeitschrift gar nicht abschätzig — den „Barbaren".

Daß im Streß *Verdrängung* die häufigste Reaktion ist, zeigen auch viele Äußerungen zur Kirche in der Bedrängnis (exemplarisch sichtbar an der Auseinandersetzung um die vatikanische Ostpolitik). Bei den einen gedeiht der Kommunismus so friedlich harmlos, daß es ihnen gar angezeigt scheint, für die Zweifel der kommunistischen Regierungen an der staatsbürgerlichen Loyalität der Katholiken in ihren Ländern um Verständnis zu werben. Als ob es keinen kommunistischen Kirchenterror gäbe oder dieser gar eine Folge mangelnder staatsbürgerlicher Loyalität von Christen wäre. Andere, die dem diplomatischen Ringen der zentralen Kirchenleitung um die Sicherung des Existenzminimums für die Kirchen unter kommunistischer Herrschaft nichts Positives abgewinnen können, sehen dabei überhaupt nur die möglichen Nachteile einer solchen Politik in der Ost-West-Auseinandersetzung. Die Frage, wie denn dann die Zukunft der Kirche in diesen Ländern gesichert bzw. erleichtert werden könne, scheint ihnen gar keiner besonderen Argumentation wert zu sein. Beide Richtungen dürften mit dem Kopf im Sand argumentieren. Die eine verkennt Natur und Strategie des Kommunismus, die andere unterschätzt die Fähigkeit der Kirchen dieser Länder, ohne Hilfe von außen zu überleben.
Zu den Verdrängungserscheinungen einer im Inneren geschwächten und nach außen nur halbherzig akzeptierten Kirche gehören auch Stimmen und Stimmungen der letzten Zeit, die meinen, der Umschwung in der öffentlichen Meinung, die Abkehr von politischen Heilslehren, die stärkere Hinwendung zu bewahrenden Werten, die ersten Anzeichen für ein neues Traditionsbewußtsein oder gar der Umschwung von sozialdemokratischer oder linksliberaler Reformeuphorie zu den pragmatischeren sozial- und christdemokratischen Leitbildern würde auch für die Kirche neuen Aufschwung in der Öffentlichkeit bedeuten. Dazu liegen bei uns politisches Interesse und religiöse Überzeugung beim Durchschnittsbürger jedenfalls zu weit auseinander. Nicht einmal die neuen spirituellen Regungen der letzten Jahre bedeuten schon eine Revitalisierung der Volkskirche, wenn sie auch Zeichen eines erstarkenden Bedürfnisses nach religiöser Erfahrung sind.

Das Selbstvertrauen auf den Glauben konzentrieren

Wer also seine Hoffnung auf kirchlich-religiöse Erneuerung nicht am jeweils nächstliegenden Strohhalm ausrichten will, wird zunächst um eine nüchterne Einschätzung der politischen und religiös-geistigen Weltlage bemüht

sein. Dazu gehört eine unverfälschte Einschätzung der kommunistischen Welt. Religion und Religiosität haben sich zwar trotz Diskriminierung und Unterdrückung selbst dort noch in den Wurzeln am Leben halten können, wo keine wirksamen Regelungen von außen möglich sind. Auch ist der Kommunismus vielfältiger geworden. Aber es sollte doch wohl für niemanden ein Zweifel daran bestehen, daß nicht nur seine Regierungsweise weiterhin totalitär ist, sondern daß die möglichst totale Ausschaltung (nicht selten über den Weg der Gleichschaltung) von Kirche und Religion eines seiner wesentlichen Ziele bleibt. Deswegen bleibt trotz aller Notwendigkeit von Verhandlungen eine klare Absage an den Kommunismus als weltanschauliches System und an alle kommunistenfreundlichen Strömungen sowohl im Blick auf den Osten wie auf den Westen eine wichtige Aufgabe. Kirchliche Konvergenztheorien, die da und dort mehr der Haltung als der Theorie nach anzutreffen sind, wären kaum der richtige Modus der Begegnung mit einem weltanschaulich absolutistischen und politisch totalitären System, wie immer man seine Zukunftsmächtigkeit einschätzt.

Am besten aber wird sich die Kirche sowohl gegenüber marxistisch-kommunistischen wie gegenüber einseitig emanzipatorischen oder vordergründig am Machbaren orientierten positivistischen Weltbildern behaupten und in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Ideologien auch in der Öffentlichkeit wieder mehr Profil gewinnen, wenn sie sich allen Versuchen von links wie von rechts widersetzt, Religion, Kirche, Glaube, Gott zum Mittel gesellschaftlich-politischer Ziele zu machen, anstatt den Glauben an Gott, die biblische Offenbarung und das Wissen um die Transzendenz des Menschen ohne Aufweichung seiner Forderungen für das praktische Leben als *kritisches Korrektiv* einzubringen. Das bedeutet nichts anderes, als daß die Kirche und alle, die an ihrer Verkündigung mitarbeiten, ihr Vertrauen wieder darauf konzentrieren, daß der Glaube selbst der *letztlich einzige Weg* zur Glaubwürdigkeit der Kirche in der Gesellschaft ist.

Jeder, der von den Lebensgesetzen der heutigen Gesellschaft etwas versteht, weiß, daß dies nicht leicht ist. Diese Gesellschaft, die dem einzelnen nicht nur institutionell, sondern auch psychologisch — trotz allem modernen Freiheitspathos — nicht allzuviel Freiheit läßt, ist keine anima naturaliter christiana. Wer in ihr etwas bzw. jemanden für den Glauben wirklich aufschließen will, muß nicht nur durch Labyrinthe von Vorurteilen hindurch, er muß sich auch bewußt sein, wie leicht und plausibel Glaube, Religion, das Denken und Handeln in transzendenten Kategorien als Nebensache, als bedeutungslos angegangen werden kann. Das Menschlich-Allzumenschliche liefert in der Kirche dann zusätzliche Plausibilitätsgründe. Gerade deswegen wäre es gut, wenn alle Psychologiebeflissenen in Predigt, Erziehung und Bildung sich speziell solcher Tatbestände des leichten Verdrängens annehmen würden. Der Illusion, die Chance der Kirche der Zukunft liege nur noch in der Dritten Welt, also bei den „neuen Germanen", sollte man aber auf keinen Fall unterliegen, denn altes und neues Heidentum stoßen dort in sehr viel geringeren Zeiträumen aufeinander als in Europa. Das Intervall für eine gründliche Evangelisation bleibt kurz: Während die Kirche sich in Afrika insgesamt numerisch ausdehnt, hat sie in den städtischen Großräumen mit ihrer wurzellosen Bevölkerung mit Säkularisierungssymptomen fast ebensosehr zu kämpfen wie in Europa. Und erst in hundert Jahren wird man sagen können, ob der Glaube tief genug eingedrungen ist, oder ob wir in Afrika dann ebenso eine ‚sakramentalisierte', aber nicht eigentlich christianisierte Bevölkerung antreffen, wie sie in Lateinamerika immer noch beklagt wird. Nur wenn es dort und hier bei uns gelingt, den säkularisierten Menschen nicht nur für Fragen des Glaubens, sondern für eine konsequente private und öffentliche Haltung aus dem Glauben zu öffnen, wird kirchliches Christentum — ob in Freiheit oder in politischer Bedrängnis lebend — die gegenwärtige Herausforderung bestehen.

D. A. Seeber

Vorgänge

Diskussion um Sterbehilfe und Euthanasie in der Schweiz

Noch während der Auseinandersetzungen um die Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs setzte in der Schweiz die Diskussion um die Straffreiheit der passiven und aktiven Sterbehilfe ein. Am 10. September 1974 begann in Zürich, von Presse und Öffentlichkeit kaum zur Kenntnis genommen, die Unterschriftensammlung für eine Standesinitiative „Sterbehilfe auf Wunsch für unheilbar Kranke", die am 3. Februar 1975 mit 5500 Unterschriften beim Kantonsrat eingereicht wurde.

Legalisierung der Tötung auf Verlangen?

Nach Artikel 114 des Schweizerischen Strafgesetzbuches wird mit Gefängnis bestraft, „wer einen Menschen auf sein ernstliches und dringendes Verlangen tötet", während vorsätzliche Tötung gemäß Artikel 111 mit Zuchthaus bestraft wird. Die Initiative verlangt nun, das Strafgesetz so zu ändern, daß die Tötung eines Menschen auf eigenes Verlangen unter bestimmten Voraussetzungen straffrei wird. Der *Initiativtext*, der ausdrücklich bemüht sein will, einen Mißbrauch der aktiven Sterbehilfe zu verhindern, die Zulässigkeit des Tötens auf Verlangen aber voraussetzt, legt folgende Bedingungen fest: 1. Der Mensch muß an einer unheilbaren, schmerzhaften und mit Sicherheit zum Tode führenden Krankheit leiden; 2. Diese Voraussetzung muß von einem eidgenössisch diplomierten Arzt sowie einem Kantonsarzt oder einem von diesem bestimmten Arzt bestätigt sein; 3. Der Kranke muß seinen Sterbewunsch in einer öffentlichen Urkunde niederlegen, wobei die Formvorschriften mindestens gleich streng sein müssen wie für eine öffentliche Verfügung; 4. Eine weitere öffentliche Urkunde mit gleich strengen Formvorschriften muß nach Ablauf von mindestens 72 Stunden bestätigen, daß der Kranke an sich in der Lage wäre, seinen Sterbewunsch zu widerrufen, daß er aber an seinem Sterbewunsch festhält. Dabei hat ein eidgenössisch diplomierter Arzt mit Spezialausbildung in Psychiatrie bei der Erstellung dieser zweiten Urkunde anwesend zu sein und in der Urkunde zu bestätigen, daß er den Kranken für urteilsfähig befunden hat; 5. Die Sterbehilfe muß durch einen eidgenössisch diplomierten Arzt vorgenommen werden, wobei dieser nicht identisch sein darf mit einem der unter 2. und 4. genannten Ärzte.

In der Begründung führt der Initiativtext aus: „Es ist untragbar, daß ein leidender, dem Tod geweihter Mensch über längere Zeit sinnlose Qualen erdulden muß und trotz seines dringenden Wunsches nicht sterben darf. Die Einführung einer Sterbehilfe auf Wunsch für unheilbar Kranke trägt unserer modernen Anschauung Rechnung, wonach jedem Menschen möglichst viel Freiheit und Selbstbestimmung zugestanden werden soll."
Das Motiv der aktiven Sterbehilfe wäre demnach das Mitleid, und ihre Rechtfertigung soll sie im Selbstbestimmungsrecht finden, das für die Initianten das Recht, selber den Zeitpunkt des Todes festzulegen, einschließt. Mit der Initiative sind aber so viele und so schwierige ethische, medizinische und rechtliche Fragen gestellt, daß sie praktisch wohl nur dazu führen wird, ernsthaft nach Alternativen zu suchen.

Passive Sterbehilfe oder vorsätzliche Tötung?

Während die aktive Sterbehilfe als Tötung auf Verlangen im geltenden Recht deutlich abgrenzbar ist, scheint die *passive* Sterbehilfe wohl gegen die aktive Sterbehilfe, nicht aber gegen vorsätzliche Tötung hinreichend abgegrenzt zu sein. In einem Kommentar zur Initiative (NZZ, 30. 12. 74) definiert der Zürcher Stadtarzt *Jürg Wunderli* die passive Sterbehilfe als Verzicht auf *zusätzliche* diagnostische und vor allem therapeutische Maßnahmen bei Sterbenden oder bald Sterbenden. Infolgedessen ist für ihn die verfügte Einstellung der künstlichen Nahrungs- und Flüssigkeitszufuhr vorsätzliche Tötung. Nicht zuletzt aufgrund dieses Kommentars wurde in Zürich die sogenannte Haemmerli-Pestalozzi-Affäre ausgelöst.
Zu Beginn der Zürcher Gemeinderatssitzung vom 15. Januar 1975 gab Stadträtin *Regula Pestalozzi* bekannt, daß sie gegen den Chefarzt der medizinischen Klinik am Stadtspital Triemli, Prof. *Urs Peter Haemmerli*, Strafanzeige auf vorsätzliche Tötung erstattet und daß der Stadtrat auf ihren Antrag Professor Haemmerli bis zur strafrechtlichen Abklärung des Falles von seinem Amt freigestellt habe. In einem Gespräch mit Frau Pestalozzi, Vorstand des städtischen Gesundheits- und Wirtschaftsamtes, und ihrem Abteilungssekretär im Dezember 1974 ließ Professor Haemmerli die Bemerkung fallen, bei unheilbar Kranken, bewußtlosen und gelähmten Patienten würden bei der künstlichen Ernährung zuweilen die Nährstoffe reduziert oder entzogen. Darin erblickte sie „einen Tatbestand, der möglicherweise im Widerspruch zu den Gesetzen stehe" (Erklärung des Stadtrates), und sie hielt sich zur Strafanzeige verpflichtet aufgrund des § 21 der Zürcherischen Strafprozeßordnung: „Behörden und Beamten liegt die Pflicht ob, strafbare Handlungen, die ihnen in ihrer amtlichen Stellung bekanntwerden, der zuständigen Anklagebehörde zu verzeigen."
Die Reaktion in Presse und Öffentlichkeit war für die Behörden vermutlich eine Überraschung. Die Medizinische Fakultät, die Ärztegesellschaft des Kantons Zürich und weitere Fachkreise sowie eine weite Öffentlichkeit haben sich hinter den Angeschuldigten gestellt und das Vorgehen der Behörden zum Teil scharf angegriffen. Die Behörden rechtfertigten ihr Vorgehen mit dem Hinweis auf die zwingende Vorschrift der Strafprozeßordnung. Daß der Fall aber nicht nur einen rechtlichen Aspekt hat, ist im Vorgehen der Behörden nicht zum Tragen gekommen, es wurde erst in der Erklärung des Stadtrates vom 22. Januar 1975 als Wunsch ausgesprochen, „der ganze Vorfall werde dazu beitragen, eines der großen unbewältigten Probleme unserer Zeit einer Lösung näherzuführen".
In einer persönlichen Stellungnahme wies Professor Haemmerli den möglichen Vorwurf der aktiven Sterbehilfe zurück und stellte zur passiven Sterbehilfe die Grundsatzfrage: „Unter welchen Umständen ist ein Arzt nicht mehr verpflichtet, weitere Bemühungen zur Lebensverlängerung eines unwiderruflich bewußtlosen und sicher dem Tod geweihten Patienten zu unternehmen?"

Nur Grenzfälle?

Die Antwort auf diese Frage überließ die Öffentlichkeit bisher allein dem be-

handelnden Arzt, im Vertrauen darauf, er würde situationsgerecht entscheiden. Damit überließ man ihn aber auch der Gefahr, wie Professor Haemmerli vor den Richter gezogen zu werden. Ohne dem Ergebnis der laufenden Untersuchung vorgreifen zu wollen, konnte deshalb die Vereinigung praktizierender Ärzte von Zürich und Umgebung erklären, daß jeder Hausarzt als Betreuer von Todkranken und Sterbenden in aller Unauffälligkeit Entscheide fällt, die denen, die Professor Haemmerli zur Last gelegt werden, verwandt sind; konnte Nationalrat *Walter Allgöwer* erklären, daß in Zürich „um eines abstrakten juristischen Prinzips willen andere, noch wichtigere Fragen mißachtet worden sind". Mit diesen Fragen werden sich nun auch die eidgenössischen Räte befassen müssen, nachdem während der Januar-Sondersession 1975 drei parlamentarische Vorstöße bei der Bundeskanzlei eingereicht wurden.

In einer Einzelinitiative beantragt Nationalrat *Walter Allgöwer:* 1. Es sei das „Recht auf passive Sterbehilfe" oder gar das „Recht auf den eigenen Tod" in der Verfassung zu verankern oder mindestens im Strafgesetzbuch positiv zu regeln; 2. Es seien die Bedingungen festzulegen, die für Ausführung und Kontrolle der passiven Sterbehilfe zu gelten haben; 3. Es sei ein ärztliches Kollegium von drei oder fünf Vertrauensärzten vorzusehen, welches den Entscheid über die „Gewährung der Sterbehilfe" zu fällen hat. Ein Postulat von Nationalrat *Aloys Copt* fordert in ähnlicher Weise eine Änderung im speziellen Teil des Strafgesetzbuches, und in einer einfachen Anfrage erkundigt sich Nationalrat *Werner Reich* nach den Voraussetzungen, unter denen der Arzt eines staatlichen Krankenhauses nicht mehr verpflichtet sei, weitere Bemühungen zur Lebensverlängerung eines unwiderruflich bewußtlosen und sicher dem Tod geweihten Patienten zu unternehmen. „Resultiert nicht aus dem Recht des Patienten auf einen natürlichen Tod eine Ermächtigung des Arztes, Patienten, die nach monatelanger, oft qualvoller, künstlicher Lebensverlängerung nutzlos leiden, eines natürlichen Todes sterben zu lassen?"

Die Technisierung der Medizin hat nicht nur die Medizin, sondern auch das Recht an eine Grenze geführt. Die Öffentlichkeit scheint darauf zu vertrauen, daß die Ärzte auch in diesem Grenzbereich verantwortungsvoll zu handeln wissen. Ärzte ihrerseits versichern, daß sie sich nicht als Herren über Leben und Tod verstehen, sondern als vor dem Gewissensentscheid zwischen der Ehrfurcht vor dem Leben und der Ehrfurcht vor dem Sterben stehend. Und hier wird sich nun am Fall Haemmerli wohl zeigen, „ob unser Strafgesetz einer Situation noch entspricht, in der das ‚vorsätzliche Sterbenlassen' auf des Messers Schneide zwischen Verfehlung und ethischer Forderung steht" (*Hanno Helbling* in NZZ vom 21. 1. 1975).
Die nun einsetzende Diskussion um die Straffreiheit von Grenzfällen im Bereich Sterbehilfe und Euthanasie ist zweifellos nicht nur zur Bildung eines dem heutigen Stand der Gesundheitstechnik angemessenen öffentlichen Rechtsbewußtseins erforderlich, sondern auch zur Gewinnung der Einsicht in die Notwendigkeit von *Sterbehilfe als Kommunikation mit dem Sterbenden* — gerade in einer Gesellschaft, die das Sterben aus ihrem Bewußtsein verdrängt und die Sterbehilfe den professionellen Sterbebegleitern zu überlassen versucht ist.

Daß die Diskussion um die Sterbehilfe in der Schweiz erst auf den Fall Haemmerli hin einsetzte, liegt eben nicht nur an dieser gesellschaftlichen Verdrängung des Sterbens, sondern auch an der Eigenart des Schweizers, so pragmatisch zu denken und zu handeln, daß es jeweils einer Herausforderung bedarf, damit anstehende Probleme wirklich angegangen werden. So begannen auch die Auseinandersetzungen um die Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs eigentlich erst mit der Initiative, die bedingungslose Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs in der Verfassung zu verankern. Dabei wurde zudem erst als Reaktion auf den Vorschlag des Bundesrates, die geltende Indikationenlösung um die soziale Indikation zu erweitern, einer größeren (vor allem auch kirchlichen) Öffentlichkeit bewußt, daß eine Schwangerschaft soziale Probleme mit sich bringen kann, zu deren Lösung heute noch nicht alles getan ist, was getan werden könnte und müßte.
So werden nun auch die Initiative zur Legalisierung der aktiven Sterbehilfe und der Fall Haemmerli zu der an sich fälligen Diskussion um die Sterbehilfe führen, wobei die Befürwortung der aktiven Sterbehilfe vermutlich von geringer politischer Bedeutung sein wird, weil das sittliche Bewußtsein einer weiten Öffentlichkeit mit der christlichen Ethik in der Ablehnung der Tötung auf Verlangen noch übereinzustimmen scheint. Die passive Sterbehilfe dagegen wird in einem nicht einfachen interdisziplinären Bemühen angegangen und in einen öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozeß einbezogen werden müssen. Ihren Beitrag dazu werden auch die Theologen, die sich bis jetzt kaum zu Wort gemeldet haben, leisten müssen. Auch von den Kirchen wird man eine Stellungnahme erwarten dürfen. *R. W.-Sp.*

Wird die Leuenberger Konkordie zu einem lutherischen Dauerproblem?

Einige Vorkommnisse innerhalb der lutherischen Kirchen während des vergangenen Jahres haben erwiesen, daß die „Leuenberger Konkordie" (LK; endgültige Fassung in: HK, April 1974, 194—197) offenbar noch nicht das Ziel erreicht, für das sie zwischen dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund in mühevollen Verhandlungen erarbeitet worden ist, nämlich eine

„Kirchengemeinschaft" zwischen den beiden Kirchenbünden der Reformation herzustellen. Welche innerprotestantischen und innerlutherischen Schwierigkeiten noch zu überwinden sind, wird an dem Kontrast deutlich, der sich an dem vom Ökumenischen Studienzentrum des Lutherischen Weltbundes in Straßburg getragenen Symposion über „Zehn Jahre Ökumenismusdekret" um den 20. November 1974 in San Anselmo in Rom (vgl. HK, Januar 1975, 29—31) und der wenige Tage später in Nyborg abgehaltenen Konsultation Lutherischer Kirchen Europas ablesen läßt. In Rom ging es den Beteiligten wesentlich darum, den nächsten Schritt zu mehr Gemeinsamkeit aller Kirchen zu tun, also die konfessionellen Schranken abzubauen. Das brachte der Bericht in „Réforme" (14. 12. 74) besonders deutlich zur Sprache. Man meint, darin das Drängen von *Lukas Vischer* zu vernehmen, wenn es heißt, man habe sich mit der vitalen Frage beschäftigt, ob Kirchen nicht *an einer Schwelle angelangt* sind, die endlich überschritten werden muß. Denn während die ökumenischen Gespräche der offiziellen Theologenkommissionen noch auf die amtliche Bestätigung ihrer Ergebnisse durch die betreffenden Kirchen warten und die Forschung anderer Theologengremien langsam vorankommt, sei überraschend schnell eine prekäre Situation entstanden: Die *Christen an der Basis* nehmen die Lösung der theologischen Differenzen vorweg und besiegeln durch gemeinsame Eucharistiefeiern die Einheit von morgen. Diese Eigenbewegung berührt auch die begrenzte, sorgfältig abgesicherte „Kirchengemeinschaft" zwischen Lutheranern und Reformierten, die neuerdings wieder Bedenken erregt.

Was ist Kirchengemeinschaft?

Während die römische Veranstaltung eher in die Weite drängte und auf einen Durchbruch zwischen Katholiken und Reformationskirchen hinzielte, der von der LK nicht gedeckt ist, fand unmittelbar danach vom 25. bis 30. November eine Konsultation von 41 Vertretern aus 24 lutherischen Kirchen Europas in Nyborg statt über das Thema „Luthertum nach Leuenberg". Diese Konsultation war u. a. von Landesbischof Hermann *Dietzfelbinger* beantragt worden in der Befürchtung, die LK könnte ein Dokument der Union werden und den Weg zur *Einen lutherischen Kirche* blockieren (HK, November 1974, 599). Er steht mit dieser Sorge nicht allein da. Starke konservative Kräfte im skandinavischen Luthertum, die von lutherischen Missionskirchen gestützt werden, sind ähnlich besorgt, wie sich in Nyborg zeigte. Zwar hatte die *Landessynode der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern* am 24. November 1974 trotz der Bedenken von Dietzfelbinger, der bereits nach Nyborg abgereist war, die „Leuenberger Konkordie" einstimmig angenommen. Damit hat nun die ganze VELKD dieses ambivalente Dokument grundsätzlich rezipiert. Aber Dietzfelbinger gab kurz vorher bekannt, er werde am 1. Mai 1975 vorzeitig in den Ruhestand treten. Damit ist der deutsche Kritiker einer falsch verstandenen „Kirchengemeinschaft" nicht aus dem Spiel.

Bischof Dietzfelbinger hat Ende Januar 1975 in einem Brief an den Präses der Landessynode erklärt, daß der Beschluß vom 24. November 1974 zugunsten der LK nicht rechtsverbindlich sei. Es fehle ihm die Zustimmung des Landesbischofs und des Landeskirchenrats. Doch selbst eine so „orthodoxe" Zeitschrift wie der „Lutherische Rundblick" (III/IV 1974, S. 159) hält es für sicher, daß die LK in absehbarer Zeit auch von der Ev.-luth. Kirche in Bayern anerkannt wird. Vorbehalte aber werden bleiben. Sie wurden von der *Konsultation von Nyburg* formuliert, die eine Versammlung der an der LK beteiligten Kirchen für September 1975 vorbereiten sollte über „Kirchengemeinschaft als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft" (epd, 15. 11. 74). Die Vorbehalte ergeben sich aus *Artikel VII der Augsburgischen Konfession über die Kirche.*

Schon die Generalsynode der VELKD zu Rummelsberg hatte Ende Oktober 1974 Weichen gestellt mit der Einschränkung, „Kirchengemeinschaft" nach der LK sei *„ein geistlicher Vorgang"* im gemeinsamen Zeugnis, aber *kein „rechtlich verpflichtender Bund"* (HK, Dezember 1974, 657). Das war gegen den Entwurf der Grundordnung der EKD gesagt, der die LK in Richtung auf Rechtsgemeinschaft interpretierte. Andererseits wurden in dem Entwurf über „gastweise Teilnahme evangelischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie- und Abendmahlsfeiern" im Interesse von Mischehen die Türen etwas geöffnet, aber gegen Rom betont, Christus allein sei der Herr und Gastgeber des Abendmahls. Eine Teilnahme berühre nicht die Zugehörigkeit zur einen oder anderen Kirche. Die Konsultation von Nyborg hat die Grenzen wieder enger gefaßt. Über das Ergebnis liegen zwei Dokumente vor: das Kommuniqué vom 2. Dezember 1974 (LWB-Pressedienst 59/74) und der ausführliche „Schlußbericht" (LWB-Pressedienst 61/74 vom 11. Dezember 1974), bestätigt durch ein Kommuniqué vom 12. Dezember.

Das erste Kommuniqué sagte: „Die Leuenberger Konkordie ist im Oktober 1974 in Kraft getreten. Ihr haben bisher über 60 lutherische, reformierte und unierte Kirchen zugestimmt. Das sind etwa $^2/_3$ aller protestantischen Kirchen Europas." Weitere Kirchen haben die Zustimmung angekündigt. Man habe „im Rahmen der sich aus Leuenberg ergebenden theologischen und kirchenrechtlichen Fragen auch die künftige Form der spezifisch lutherischen Einheit und die weitere ökumenische Zusammenarbeit der europäischen Kirchen Augsburgischer Konfession erörtert". Es gab drei verschiedene Standpunkte. Prof. *Wenzel Lohff* (Göttingen) vertrat die Ansicht, die LK behindere nicht die lutherische Einheit. Denn die Lehrübereinkunft sei nicht trennend zu verstehen, sondern „als eine Aufforderung zu besserem gegenseitigem Verstehen der Lutheraner auf dem Wege gemeinsamer Lehrgespräche mit

den Reformierten über zentrale Anliegen, die den christlichen Glauben und das Handeln in der Gesellschaft angehen". Dagegen meinte Prof. *Tuomo Mannermaa* (Helsinki), bei dem gespannten Verhältnis lutherischer und unierter Kirchen in Deutschland von den dreißiger Jahren (des Kirchenkampfes bzw. des Streites um den Bekenntnischarakter der „Barmer Theologischen Erklärung" von 1934) bis in die Gegenwart sei der *„Leuenberger Weg für das Luthertum gefährlich,* weil er einem Ausverkauf an die Union gleichkomme". Eine vermittelnde Position bezog Prof. *Andreas Aarflot* (Oslo), zwischen den positiven Reaktionen und den kritischen Anfragen an die „Leuenberger Konkordie".

CA VII als Kriterium

Der „Schlußbericht" hat mehr dogmatische Konturen. Unter Punkt 1 heißt es: Der Gedankenaustausch „geschah im Bewußtsein der ökumenischen Verpflichtung des Luthertums und in der Überzeugung, daß lutherische Konfessionalität nicht nur ein Bekennen irgendeiner spezifisch lutherischen Lehre, sondern auch vor allem ein Bekennen zu der *una sancta catholica ecclesia perpetua mansura* ist, durch die reine Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente (gemäß der Rechtfertigungslehre nach Artikel VII der Confessio Augustana)". Damit ist deutlich erkennbar der Kirchenartikel der CA zum Kriterium der wahren katholischen Kirche gemacht. Dieser Artikel aber verneint ausdrücklich, daß für die Einheit der Kirche gemeinsame Ordnungen, „von Menschen gemacht", notwendig seien. Das ist hier nicht ausdrücklich gesagt, aber für Lutheraner selbstverständlich. Man muß es um der Wahrheit willen mitdenken, um nicht Selbsttäuschungen zu erliegen. Das ist um so wichtiger, als diese Herausstellung von CA VII letztlich die ökumenischen Gespräche um die Einheit im kirchlichen Amt in Frage zu stellen droht, nachdem sie bedeutende Fortschritte seit dem Dokument von Malta und der grundsätzlichen Anerkennenung eines Petrusamtes durch die amerikanischen Lutheraner gemacht haben.

Der Schlußbericht fährt unter 2 fort, die Problematik der LK sei noch nicht bei allen lutherischen Kirchen zum Abschluß gekommen, so daß es ihnen schwer werde, der LK zuzustimmen. Und zwar aus zwei Gründen: „In einigen Kirchen wird befürchtet, mit der Zustimmung zur LK einen hohen Preis zu bezahlen im Verhältnis zum Ertrag, da Gefahren innerer Spaltungen durch den Anschluß an die Lehrübereinkunft hervorgerufen werden könnten." Sodann „scheinen auf theologischer Ebene das Verhältnis der LK zu den reformatorischen Bekenntnisschriften, der Begriff der Kirchengemeinschaft und die in den Leuenberger Gesprächen angewandte Methode der Konsensusbildung sowie manche Einzelaussagen der weiteren Klärung zu bedürfen". Immerhin heißt es weiter: „Trotz dieser Schwierigkeiten vertraten Teilnehmer aus den betreffenden Kirchen die Auffassung, daß es möglich sein wird, dem Anliegen der LK grundsätzlich zuzustimmen, ohne dies auf dem Wege schriftlicher Unterzeichnung zu vollziehen", zumal in diesen Kirchen „offene Kommunion und in manchen Fällen auch Kanzelgemeinschaft bereits weitgehend gewährt werden" (z. B. in der EKD). Manche Schwierigkeiten kämen von der Vielfalt des Luthertums. Jedenfalls sollte man „auf die Möglichkeit verschiedener und unterschiedlicher Zustimmungsmodalitäten bedacht sein". Lehrreich für Ökumeniker, die von den Formeln her denken, ohne die Imponderabilien zu beachten.

Es wird sodann unterstrichen (6): „die Tatsache, daß sich einige lutherische Kirchen *vorerst nicht* in der Lage sehen werden, der LK zuzustimmen, entspringt in keiner Weise einer Leugnung der in der Confessio Augustana begründeten ökumenischen Verpflichtung der lutherischen Kirchen" und bedeutet „keine Distanzierung zwischen den konkordierenden Kirchen und denen, die der Konkordie nicht zustimmen können, oder gar eine gegenseitige Verurteilung".

Um die Einheit der lutherischen Kirchen

Die Abschnitte 7—14 des „Schlußberichtes" bezeugen die große Sorge, die „Einheit der lutherischen Kirchen in Europa" nicht zu gefährden, indem eine Reihe lutherischer Kirchen der LK zustimmt, während andere dies auch in absehbarer Zukunft nicht tun können. Diese Gefahr sei aber dadurch praktisch ausgeschlossen, daß „die Einheit der lutherischen Kirchen im gemeinsamen Bekenntnis gründet" und die LK ausdrücklich feststellt, sie sei nicht als ein neues Bekenntnis zu verstehen. Um der Gefahr zu begegnen, daß dennoch die Einheit der lutherischen Kirchen durch Spannungen belastet wird, hielt man es für nötig, „die Notwendigkeit und Bedeutung der vorgesehenen *zukünftigen kontinuierlichen Lehrgespräche* stark zu unterstreichen". Ihre Aufgabe und ihr Ziel sei die „Prüfung der Tragfähigkeit und Aktualisierung des die LK bestimmenden Ansatzes bei der *Rechtfertigungslehre* im Blick auf eine Vertiefung des Konsensus in solchen Fragen, die in der LK noch keine ausführliche Behandlung erfahren haben oder einer weiteren Klärung bedürfen", ferner die „Erweiterung des in der LK festgestellten Konsensus durch die Erörterung solcher Fragen, die in der LK nicht behandelt wurden, vor denen aber die reformatorischen Kirchen heute gemeinsam stehen". Darunter ist wohl außer der „Theologie der Befreiung" auch das Verhältnis zur römisch-katholischen wie zur orthodoxen Kirche gemeint mit den Implikationen einer Anerkennung der kirchlichen Ämter, zumal der apostolischen Sukzession stricto sensu, nämlich des Bischofsamtes.

Der Schlußbericht endet mit der Feststellung, die kennzeichnend ist für den ganzen Versuch, eine Entscheidung hinauszuschieben: auf Grund der LK sei zwar eine verstärkte Zusammen-

arbeit zwischen dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund zu empfehlen, „jedoch *keine Integration beider*". Vorrang hat demnach die Vertiefung der „innerlutherischen Einheit".

In Nyburg wurde nicht das letzte Wort gesprochen. Zwar sind lutherische Theologen sehr bemüht, für die Konferenz im September 1975 der „Leuenberger Konkordie" einen möglichst lutherischen Charakter abzugewinnen (vgl. die Beiträge von *Lohff* und *Schmidt-Klausen* in „Lutherische Monatshefte", Februar 1975). Aber aus dem Studienzentrum des Lutherischen Weltbundes kommen vermittelnde Töne. Prof. *Marc Lienhard*, Straßburg, setzte sich im Pressedienst des LWB (22. 1. 75) in einer längeren Abhandlung dafür ein, den „neuen Weg des Bekennens" zu wagen, der von der LK begonnen wurde, und sich mit den „zentralen Übereinstimmungen" im Bekenntnis zu begnügen. Die LK habe „eine neue Situation geschaffen (oder bewußtgemacht), wo sich die Lutheraner nicht mehr ohne weiteres in ihrem Selbstverständnis durch den Gegensatz zu den Reformierten verstehen können ... Die Identität muß anders zum Ausdruck kommen ..." Lienhard ist gegen einen „Strukturfetischismus", insofern gegen voreilige rechtliche Bindungen, aber er fordert klar, „daß die Kirchen aus ihrem Provinzialismus herauskämen ... Die Konkordie leidet an den Grenzen unserer Generation."

J. P. M.

Interview

Perspektiven und Probleme im aktuellen Verhältnis der Kirche zu den Parteien, zum Staat und zur Gesellschaft in der Bundesrepublik

Das Verhältnis von Kirche und Staat, wie es durch die Weimarer Verfassung grundgelegt und durch das Grundgesetz im wesentlichen bestätigt wurde, wird in der Bundesrepublik nur von politischen Minderheiten grundsätzlich in Frage gestellt. Doch wird darüber nicht zuletzt deswegen diskutiert, weil sich immer mehr die Frage stellt, ob die gewandelte Einschätzung der Kirche durch säkularisierte Gesellschaften nicht dazu zwingt, den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und ihre Stellung in Gesamtgesellschaft und Staat neu zu prüfen. In das Beziehungsverhältnis Kirche—Staat, Kirche—Gesellschaft engstens hineinverwoben ist — jedenfalls im Bezug auf die katholische Kirche — das Verhältnis der Kirche zu den Parteien, die Staat und Gesellschaft politisch verkörpern. Zu diesen drei Fragenkreisen baten wir um Interviews mit den Vorsitzenden der im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien: Mit dem Bundesvorsitzenden der SPD, dem früheren Bundeskanzler Willy Brandt, mit dem Bundesvorsitzenden der CDU, Ministerpräsident Dr. Helmut Kohl, und mit dem Vorsitzenden der CSU, Franz Joseph Strauß. Anstelle des Bundesvorsitzenden und Außenministers Hans-Dietrich Genscher, der wegen Terminschwierigkeiten ablehnte, antwortete der Fraktionsvorsitzende und stellvertretende Parteivorsitzende der FDP, Wolfgang Mischnick, auf unsere Fragen. Den Interviews lag im Wesentlichen als gemeinsame Fragestellung zugrunde: 1. Wie verstehen die Parteien die Rolle der Religion bzw. des Christentums und folglich den Öffentlichkeitsauftrag von Kirchen und Religionsgemeinschaft in der pluralistischen Gesellschaft moderner Staaten? 2. Wie beurteilen die Parteien das gegenwärtige Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik unter rechtlichen und politisch-praktischen Gesichtspunkten? Was soll an diesem Verhältnis bleiben? Was kann, was soll geändert werden? 3. Welche Probleme und Fragen gibt es in bezug auf das Verhältnis zwischen Kirche (oder Kirchen) und Parteien insgesamt? 4. Welches ist das spezifische Verhältnis und welches sind die spezifischen Probleme im Verhältnis der jeweils befragten Partei zu den Kirchen, speziell zur katholischen Kirche? Aus der Natur der Fragestellung und aufgrund der unterschiedlichen kirchen- und parteipolitischen Perspektiven bei den einzelnen Parteien, ergab es sich von selbst, daß je nach Gesprächspartner entweder stärker das Verhältnis von Kirche und Parteien oder mehr das rechtliche Verhältnis von Kirche und Staat im Mittelpunkt stand.

Bei Komplementarität der Aufgaben Offenheit gesucht

Ein Interview mit Willy Brandt

HK: Herr Brandt, das Verhältnis zwischen deutscher Sozialdemokratie und — insbesondere der katholischen — Kirche leidet unter Spannungen. Seitdem Sozialdemokraten an der Regierung sind, haben diese zugenommen. Nach einigen tastenden Versuchen einer besseren Verständigung häufen sich die Konfliktsymptome. Worauf führen Sie diese Entwicklung, wenn wir von den Auseinandersetzungen um den § 218 zunächst einmal absehen, zurück?

Brandt: Ich muß leider aus meiner Sicht bestätigen, daß das Verhältnis bei weitem nicht so gut ist, wie es sein sollte. Es schien in den letzten Jahren manchmal bereits wesentlich besser zu sein. Es gab in meiner Partei — der Partei des Godesberger Programms — große Hoffnungen, ausgelöst durch Signale des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es wurde sehr aufmerksam registriert, wie man in der katholischen Kirche vielerorts um Wege zum Gespräch bemüht war mit solchen, mit denen man vorher nicht viel gesprochen hatte, bis hin zu Erklärungen kirchlicher Würdenträger, daß alle demokratischen Parteien im Prinzip für einen Katholiken wählbar seien. In jüngster Zeit nun scheinen sich neue Barrieren aufzubauen, die eine Rückentwicklung befürchten lassen. Rückentwicklungen im kirchlichen Bereich, wenn ich an den Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe zur Landtagswahl denke, obwohl ich ihn nicht als einen antisozialdemokratischen Hirtenbrief habe empfinden wollen . . .

HK: Der österreichische Bundeskanzler Kreisky hat ihn aber offenbar als solchen empfunden, als er feststellte, ein solcher Hirtenbrief würde in Österreich den „absoluten Bruch" bedeuten . . .

Brandt: Kreisky hat sich härter geäußert, als ich es wohl getan hätte. Doch auch nach meiner Sicht wurden in diesem Hirtenbrief nicht genügend gerechte Maßstäbe angelegt . . .

„Ich hoffe, wir befinden uns nicht in einer Phase wirklicher Rückläufigkeit"

HK: Aber es gab auch Verhärtungen in Ihrer Partei, die teilweise wenigstens erst zu den beanstandeten Reaktionen bei den Bischöfen und katholischen Gremien und Verbänden geführt haben . . .

Brandt: Sicher gab es auch im politischen Raum Rückentwicklungen in ideologischen Positionen, von denen wir glaubten, wir hätten sie bereits hinter uns gelassen. Bei kleinen Minderheiten in der Partei auch Rückentwicklungen — wie unsere politischen Gegner sagen — hinter das Godesberger Programm. Ich glaube aber: das trifft im Ernst auf die Partei als Ganzes nicht zu. Denken Sie nur daran, daß der eben veröffentlichte ökonomisch-politische Orientierungsrahmen als Fortschreibung eines wichtigen Teiles unseres Programms für die nächsten 10 Jahre, der ganz auf Godesberg aufbaut, von einem sehr unterschiedlich zusammengesetzten Gremium einstimmig angenommen wurde. Die Basis dieser Gemeinsamkeit beruht ausdrücklich auf dem Godesberger Ansatz, der nach der Meinung vieler einen geschichtlichen Durchbruch bedeutet hat. Das Godesberger Programm geht aus von einer Pluralität der Motivationen. Wir haben seit 1959 die Position einer negativen Toleranz der Weimarer Zeit überwunden. Wir maßen uns nicht an, letzte Werte setzen zu können, sondern anerkennen ausdrücklich das Wirken derer, die sich zu letzten Werten bekennen und gestützt auf sie in Gesellschaft und Staat wirken.
Zur ganzen Situation will ich einmal sagen: Ich bin besorgt und hoffe, wir befinden uns nicht in einer Phase wirklicher Rückläufigkeit, sondern nur in der Krise eines Dialogs, der begonnen hatte, der aber noch nicht konsequent genug geführt werden konnte, vielleicht weil man sich nicht genügend Zeit genommen hatte, ihn zu führen. Ich kann also nur hoffen, daß nichts zerstört wird. Ich möchte hinzufügen, daß diese kriselnde Entwicklung es nicht verhindert hat, daß die Sozialdemokratie zunehmend Stimmen aus dem katholischen Volksteil bekommen hat. Das ist die andere Seite . . .

HK: Aber auch diese Bewegung scheint in letzter Zeit wieder eher zum Stillstand zu kommen. Außerdem dürfte dies weniger mit dem Verhältnis Kirche und Sozialdemokratie zu tun haben als mit der Tatsache, daß religiöse Motivationen bei Wahlentscheidungen eine geringere Rolle spielen.

Brandt: Trotzdem wäre es gut, man könnte den Gläubigen unnötige Konflikte ersparen . . .

HK: Wirken neben der Reideologisierung der letzten Jahre nicht auch noch historische Belastungen stark nach? Man hat den Eindruck, die Nachwirkungen solcher Belastungen aus gegensätzlichen weltanschaulichen Lagern wurden nach Godesberg unterschätzt.

Brandt: Sicher gibt es diese Belastungen. Seit Bismarck haben wir es mit einem Paradox zu tun, wenn wir die beiden Kirchen nebeneinander sehen. Die evangelische Kirche war fast extrem mit der damaligen Staatsmacht verbun-

den und identifizierte sich mit ihr. Nach den Übergangsschwierigkeiten der Weimarer Republik und der Zäsur durch das Dritte Reich hat sich nach 1945 — verbunden auch mit einer Neufixierung der Position der deutschen Sozialdemokraten — ein Verhältnis der Offenheit ergeben. Nicht wenige evangelische Christen, die sich ausdrücklich als solche bekennen, tragen heute in meiner Partei Verantwortung, auch führende Verantwortung.
Der katholische Volksteil und die sozialdemokratische Arbeiterbewegung waren parallel zueinander in Konflikt mit der Bismarckschen Staatsmacht. Das hat gelegentlich zum taktischen Miteinanderoperieren geführt — die Fälle waren nicht selten, wo Sozialdemokraten und Zentrum bei Stichwahlen einander geholfen haben und Bebels Beziehungen zu den Kolpingsgemeinschaften sind aus dessen Memoiren bekannt —; aber das parallele Bedrängtsein hat nicht zu einer wirklichen Annäherung geführt. Dies hat sicher zu einem Teil — anders als in England oder in Skandinavien — an ideologischen Barrieren gelegen. Zum anderen hatte der deutsche Katholizismus im Zentrum seine eigene politische Formation und in den christlichen — weitgehend katholisch geprägten — Gewerkschaften seine eigene Gewerkschaftsbewegung. Daß es auch noch andere Gründe gab, hat ja jüngst die Synode der deutschen Bistümer bei ihrer Diskussion über Kirche und Arbeiterschaft deutlich gemacht . . .

„Wieweit sich die Kirche in den Parteienstreit einbinden lassen kann, muß sie selbst entscheiden"

HK: Wo sehen Sie die aktuellen Konfliktursachen? Liegt es primär an Zielkonflikten zwischen Kirche und Staat bzw. zwischen Kirche und Regierung, sofern die Regierung den Staat verkörpert? Liegt es an den Kirchen als gesellschaftliche Gruppen (im Sozialbereich gibt es ja auch Spannungen mit der evangelischen Kirche), oder ist es einfach das Problem Ihrer Partei, daß sie nach wie vor (oder heute wieder besonders) schwer zurechtkommt mit dem, was Kirchen und Religionsgemeinschaften als Instanzen, die über innerweltliche Zwecke hinausweisen, gesellschaftlich und geschichtlich darstellen?

Brandt: Jeder ist wohl durch die Aufgabe geprägt, die er in erster Linie wahrnimmt. Nehmen Sie es mir nicht übel, ich sehe es so, daß es sich um eine gewisse Verhärtung seitens der Kirche, der Amtskirche — was ich nicht negativ meine —, gegenüber den Sozialdemokraten handelt. Ich kann mir zur Erklärung das eine oder andere denken. Aber da gibt es viel Kompetentere, die dies aus kirchlicher Sicht und Verantwortung darlegen müßten, als ich es als Vorsitzender der Sozialdemokraten tun kann. — Jedenfalls: Was Sie als Problem meiner Partei bezeichnen, worin ja unausgesprochen ein Vorwurf liegt, gilt aus der Sicht der Sozialdemokratie vielfach umgekehrt auch für die Kirche. Wenn ich es richtig beobachte, ringt die Kirche seit dem Konzil um ihr Selbstverständnis und ihre zeitgemäße Rolle in der pluralistischen Gesellschaft. Und dabei gibt es von Land zu Land unterschiedliche Ergebnisse. Bei uns, so meine ich, hat die Kirche sich noch zu wenig Gedanken darüber gemacht, was Parteien unter dem Auftrag des Grundgesetzes sind und welche spezifischen Aufgaben sie haben.

HK: Hier möchten wir doch noch etwas insistieren. Ihr Nachfolger als Bundeskanzler, Helmut Schmidt, hat erst jüngst festgestellt, Kirchen kritisierten Parteien im allgemeinen mehr als Parteien Kirchen. Also werden Kirchen als gesellschaftliche Gruppen wohl auch Kritik vertragen müssen. Zum anderen scheint mir die Frage doch im Raum zu stehen, wie die Sozialdemokraten, vielleicht wie säkulare Parteien überhaupt, gerade in der Ausübung politischer Macht mit den Kirchen als geistlich-transzendenten Gemeinschaften zurechtkommen bzw. wie sie sie einschätzen . . .

Brandt: Ich bin dankbar, daß Sie die Rede von Bundeskanzler Schmidt am letzten Reformationstag in dieses Gespräch einführen, denn sie enthielt eine umfassende Schilderung und Wertung. Ich glaube, gerade wenn man solche Äußerungen von verantwortlichen Sozialdemokraten nimmt — es gibt auch immer andere, die die Nuancen anders setzen —, so kann man nicht unterstellen, unsere Partei hätte besondere Schwierigkeiten, die Kirchen in ihrer Besonderheit richtig einzuschätzen. Dabei beschränken wir uns nicht auf die Bekundung von Respekt vor dem Teil kirchlicher Verantwortung, über den Parteien nicht zu befinden haben und für den wir allein Freiheitsräume sichern können. Wir wissen, daß gerade eine Gesellschaft wie die unsere darauf angewiesen ist, daß gesellschaftliches Bewußtsein und staatliche Entscheidungen mitgeformt werden durch die, die aus der Orientierung an letzten Werten heraus sprechen und handeln. Ich glaube, daß der Freiraum, den das Godesberger Programm mit seinem Verzicht auf Aussagen zu letzten Werten hier geschaffen hat, eine Ebene des gesellschaftlichen Handelns für die Kirche eröffnet, die gerade aufgrund der sorgfältigen Abgrenzung auch dem heutigen Selbstverständnis der Kirche angemessen ist. Wir wissen auch, daß die Kirchen zu politischen Sachfragen oft ein unbequemes Wort sagen müssen. Aber Helmut Schmidt sagte nicht nur, manche politische Theologie sei ihm ein Greuel . . .

HK: Womit er wohl mehr bestimmte Theologien, als die amtlichen Vertreter der Kirchen meinte . . .

Brandt: Er sagte aber auch, daß das eine oder andere am besten nicht so von der Kanzel oder unter Berufung auf das geistliche Amt gesagt werden sollte. Die Kirche muß es auch ertragen können, wenn im Ringen der Meinungen jene, die aus dem gesellschaftlichen und politischen Bereich

heraus wirken, eine andere Meinung haben oder anders entscheiden und die Gründe sagen, warum sie es nicht für — politisch — richtig halten, was ihnen — kirchlich — empfohlen wird.

HK: Wo sehen Sie dann die Grenzen kirchlichen Sprechens im politischen Raum und in politisch relevanten Fragen? Um ein Beispiel zu nennen: Ist ein Hirtenbrief wie der zu den jetzigen Betriebsratswahlen ein kirchenamtliches Sprechen, das akzeptiert wird?

Brandt: Es gibt aus meiner Sicht nichts, wovon ich sagen würde, daß die Kirche sich nicht dazu äußern dürfte. Nur wird es bei einer extensiven Auslegung des von den Sozialdemokraten nicht bezweifelten Rechts, sich zu allem in der Gesellschaft äußern zu können, auch eine beträchtliche Zahl, vielleicht eine zu große Zahl von Fällen geben, in denen gefragt und bezweifelt wird, ob es vernünftig sei, sich zu äußern oder sich in einer bestimmten Form zu äußern. Aber vom Prinzip her gibt es für mich nichts, wozu die Bischöfe sich nicht äußern dürfen. Das Problem jedoch, wieweit die Kirche sich in den Parteienstreit einbinden lassen kann, muß die Kirche selbst lösen.

„Ich möchte die Kirche nicht verstanden wissen als Hilfsarbeiter im Sozialbereich"

HK: Ein Großteil der Probleme zwischen Kirche und Staat spielt sich im gesellschaftlich-diakonischen Bereich ab. Gerade hier aber erscheint die Position der Sozialdemokraten zumindest ambivalent. Im jetzigen Entwurf eines ökonomisch-politischen Orientierungsrahmens heißt es: Sozialdemokraten sehen „in den Kirchen und religiösen Gruppen nicht nur willkommene Partner des staatlichen und sozialen Handelns, sondern ... erhoffen von ihnen Unterstützung im Kampf um eine menschlichere Gesellschaft". Im „Vorwärts" konnte man vor nicht allzulanger Zeit lesen, die Kirche, so wörtlich, „werde sich einmal zu der Einsicht bekennen müssen, daß ihr herrisches Vordringen in gesellschaftliche Bereiche, die mit Religion und Glauben unmittelbar nichts mehr zu schaffen haben, antidemokratischen Charakter trägt". Wie geht das zusammen?

Brandt: Es ist wohl doch ein Unterschied zwischen dem im Auftrag der Partei von einer 30köpfigen Kommission erarbeiteten Orientierungsrahmen und der — wahrscheinlich namentlich gezeichneten — Äußerung in einem Blatt, das auch ich mit Interesse lese, das aber nicht ein Zentralorgan der Partei ist. Da ist man, fürchte ich, manchmal zu sehr dazu geneigt, zu meinen, dort würden Postulate der SPD verkündet. Zur Sache: es gibt, das sei zugegeben, in meiner Partei, bei meinen Dorfpfarrern, wenn ich das etwas salopp sagen darf, eine stark kommunalpolitisch verankerte Tendenz, möglichst viel staatlich und kommunal zu regeln auch in Bereichen, wo es vernünftig ist, daß Kirchen und andere freie Träger ihre Verantwortung wahrnehmen. Dies unterscheidet sich wenig, wenn ich auch das so salopp sagen darf, von katholischen Verbandsvertretern, die ihren Lobbyismus betreiben, wie ihn andere auch betreiben, die ihr Geschäft durchsetzen, ihren Teil des Kuchens abheben wollen, was ja gar nichts Böses ist ... Die Schlitzohrigkeit, die da oft auf der unteren Ebene auf beiden Seiten vorhanden ist, sollte man aber nicht zu gesellschaftstheoretischen Gegensätzen hochstilisieren. Hier gibt es verständlicherweise immer wieder Spannungen, die mit Grundüberzeugungen wenig zu tun haben.

HK: Dennoch: kirchliche Stellen und Träger klagen über den Planungsdrang sozialdemokratischer Minister und Kommunalverwaltungen und fühlen sich oft über die Rahmenplanung des Bundes und der Länder nicht rechtzeitig und planungsgerecht orientiert. Wie stehen Sie als Vorsitzender Ihrer Partei zu diesem Komplex?

Brandt: Ich möchte die Kirche nicht verstanden wissen und möchte nicht, daß meine Freunde sie verstehen, als den Fremd- oder den Hilfsarbeiter im Sozialbereich, den man also nur in Anspruch nimmt, solange man nicht selbst alles übernommen hat. Aber es sieht nicht in allen Bereichen gleich aus. Es gibt Fälle, in denen es vernünftig ist, daß der Staat nicht allein Aufgaben wahrnehmen will, auch dann, wenn er die Kosten fast ganz übernimmt für das, was die Kirche tut, weil die Kirche zusätzlich — personell und geistig — etwas einbringt. Diese Bereiche sind leider nicht mehr so umfassend wie früher, weil auch in den kirchlichen Einrichtungen verständlicherweise andere Maßstäbe angelegt werden. Trotzdem gibt es über das feste Personal hinaus mehr freiwilliges Engagement, mehr freiwilliges Mitwirken, als man es sonst vielfach sieht. Im übrigen gibt es in den verschiedenen Bereichen des Wohlfahrtswesens und der Sozialhilfe soviel im Dienst am Menschen zu tun, daß für alle genügend Raum bleibt, und dies sollte nicht durch kleinliche Streitigkeiten auf kommunaler oder anderer Ebene zerredet oder zerstritten werden. Dazu gehört dann, daß man jeweils für einen überschaubaren Zeitraum in Bund, Ländern und Gemeinden auf den verschiedenen Ebenen miteinander darüber redet. Entscheidend sollte sein, was die Kirche tatsächlich leisten kann. Sie spricht jetzt selbst manchmal davon, daß sie nicht mehr im selben Umfang leisten kann, was sie bisher geleistet hat. Aber wir sollten zuerst fragen: Was kann sie tun? und nicht, was möchten *wir* gerne tun? Dies sollte dann nicht sozusagen von der Hand in den Mund, von einem Haushaltsplan zum anderen, sondern für einen überschaubaren Zeitraum und rechtzeitig abgesprochen werden.

HK: Sie haben in Ihrer Regierungserklärung vom 18. 1. 1973, die in dieser Passage auch von Ihrem Nachfolger als Bundeskanzler wiederholt wurde, ausgeführt: „Wir betrachten die Kirche nicht als eine Gruppe unter vielen

in der pluralistischen Gesellschaft und wollen ihre Vertreter darum auch nicht als Vertreter bloßer Gruppeninteressen sehen." Das ist in negativer Formulierung, was die Kirchen z. B. in den Auseinandersetzungen um die F.D.P.-Thesen für sich selbst fordern. Was bedeutet diese Aussage zweier sozialdemokratischer Bundeskanzler positiv?

Brandt: Die Kirche kann nicht als irgendeine gesellschaftliche Gruppe und ihre Vertreter können nicht wie irgendein Verbandsvertreter eingestuft werden, weil das mit dem historischen Rang der Kirchen bei uns nicht vereinbar ist. Dieser historische Rang hat bei uns zu einem anderen Verhältnis zwischen Kirche und Staat geführt als etwa in den Vereinigten Staaten. Auch dort gibt es freie Kirchen, und manche meinen, das dortige System der Trennung sei dem unseren vorzuziehen.
Aber das ist nicht einmal der entscheidende Punkt. Der entscheidende Punkt ist, daß die Kirche einen anderen Auftrag hat. Es ist ein umfassenderer Auftrag. Er konkurriert zwar in bestimmten Teilen mit den sozialen Diensten staatlicher und nichtkirchlicher Träger. Zugleich geht er aber über das hinaus, was andere zu tun haben. Der Auftrag der Kirche ist insofern einzig und kann nicht mit dem anderer Verbände und Vereinigungen verglichen werden.
In diesem Verständnis erscheint mir die grundgesetzliche Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche und die rechtliche Stellung, die die Kirchen in unserem Land einnehmen, dem Auftrag der Kirchen, für alle dazusein, sehr angemessen. Allerdings müßte auch die Rede davon sein, daß diese Sonderstellung, z. B. gerade die Stellung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, sie auch der gesamten Gesellschaft gegenüber in Pflicht nimmt und nicht damit vereinbar wäre, wenn die Kirchen plötzlich beginnen würden, sich vorwiegend als Interessenvertretung zu gerieren oder sich einseitig in den Parteienstreit einbinden zu lassen.

HK: Aber den Status der Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts halten Sie in diesem Sinne für angemessen?

Brandt: Ich sehe keinen Grund, diesen Status ändern zu wollen.

HK: Gibt es nicht dennoch auch in der SPD Überlegungen, das Verhältnis Kirche und Staat im Sinne der F.D.P.-Thesen rechtlich und religionspolitisch fortzuschreiben, etwa in der Frage der Kirchensteuer?

Brandt: Ich bin nicht der Meinung, daß man auf diejenigen Steine werfen soll, die die Frage stellen, ob das Verhältnis von Kirche und Staat nicht anders zu regeln sei, als es jetzt geregelt ist. Die Frage ist ja, was beispielsweise die Kirchensteuer angeht, in den letzten Jahren in den Kirchen selbst, wenn auch vorwiegend im protestantischen Raum, wiederholt gestellt worden. Es muß also nicht gleich antikirchlich sein, wer solche Fragen stellt. Meine Partei hat sich seinerzeit auf ihrem Steuerparteitag vor drei Jahren auch mit dem staatlichen Kirchensteuereinzug befaßt und sich dann mit übergroßer Mehrheit dafür ausgesprochen, die Sache so zu belassen, wie sie ist.
Ich sehe zur Zeit überhaupt keine Veranlassung, zur Disposition zu stellen, was hierzu in unserer Verfassung steht, es sei denn, die Kirchen selbst wünschten eine Neuregelung und möchten mit den politisch Verantwortlichen darüber reden . . .

HK: Das kann man von Sozialdemokraten in Parteiführung und Regierung immer wieder hören: Wir wollen nichts ändern, aber wenn die Kirchen selbst wollen, dann . . . Für den Außenstehenden hört sich das so an: Im Grunde möchten wir schon, aber es paßt gerade im Blick auf die katholische Wählerschaft nicht in die politische Landschaft . . .

Brandt: Wenn Sie das so empfinden, was der eine oder andere Sozialdemokrat dazu gesagt hat, dann ist es für mich wichtig, das Ergebnis eines solchen Niederschlags zu kennen. Aber was ich gesagt habe, hat keinen doppelten Boden, sondern ist genau so gemeint, wie es gesagt wurde.
Der Hinweis auf die Kirchensteuer spricht sicher nicht das wichtigste Problem an, hat aber doch sein Gewicht, weil es gerade dazu entsprechende Überlegungen in den Kirchen selbst gab. Es gab beispielsweise in der evangelischen Kirche — nicht nur Berlins — einmal eine starke Tendenz, vom staatlichen Kirchensteuereinzug wegzukommen; dann kam man aber ganz überwiegend doch zu der Meinung, es beim jetzigen Zustand zu belassen. In letzter Zeit, das höre ich besonders von Parteifreunden aus dem evangelischen Bereich, herrsche einige Sorge darüber, daß durch das starke Herausfallen von Einkommensschichten durch die Anhebung der Mindeststeuergrenze für einen beträchtlichen Bevölkerungsteil auch die Kirchensteuer entfällt. Ich ziehe daraus keine Folgerung, aber Fragen wie diese hatte ich eben im Sinn, ohne daß ich etwas provozieren wollte . . .

„Wir sollten uns nicht auf Gespensterschlachten einlassen"

HK: Ein Hauptvorwurf u. a. aus der F.D.P. ist die Behauptung, die vom Grundgesetz im Prinzip geforderte Trennung bzw. volle Unabhängigkeit von Kirche und Staat sei noch lange nicht verwirklicht. Schulgebet, Kruzifix in Gerichtssälen, religiöser Eid, Kirchenaustrittserklärungen beim Amtsgericht, das alles vertrage sich nicht mit einer freien Kirche in einem freien Staat. Die Kirche solle vom Staat und der Staat von der Kirche freier werden. Wie sehen Sie das Problem?

Brandt: Ich habe kürzlich auf einer außenpolitischen Konferenz meiner Partei scherzhaft gesagt, das mit dem Paradies auf Erden werde wohl noch ein bißchen dauern, was für Ihre Frage wohl heißt: Nichts, was in der Verfassung niedergelegt ist, kann in jeder Hinsicht perfekt geregelt werden. — Aber ich weiß nicht, wo es in unserem Staat jemand gibt, der ernsthaft sagen würde, die Kirchen sind nicht frei, zu verkünden und zu tun, was sie für richtig halten. Andererseits würde ich, selbst wenn Stellungnahmen aus dem kirchlichen Raum kommen, die ich für nicht zweckmäßig halte — wir haben über solche ja schon gesprochen —, nicht im Traum auf die Idee kommen zu sagen, der Staat werde bevormundet oder es gebe eine unerträgliche Einmischung von kirchlicher Seite in den Staat. Es wird aber immer in praktischen Fragen Ermessensentscheidungen geben, die man nicht ein für allemal beantworten kann, sondern jeweils neu aushandeln muß.

HK: Sind Konkordate und Kirchenverträge für Sie noch zeitgemäße Instrumente der Abgrenzung und Absprache in einem säkularen Staat? Schaffen sie mehr Abhängigkeit, oder werden die Freiheitsräume für beide Seiten größer bzw. besser begehbar?

Brandt: Ich glaube, daß wir mit Hilfe derartiger Vereinbarungen im ganzen gut gefahren sind. Ich kann nicht wissen, ob man das in hundert Jahren noch genauso beantwortet. Aber ich sehe es so und habe es so erfahren. Sie fragen nach mehr Unabhängigkeit oder mehr Abhängigkeit? Wir können uns das nicht aussuchen. Jede Partnerschaft ist, von der kleinsten Einheit angefangen, doch beides: Freiheit zu etwas und Einordnung in etwas.

HK: Sie nannten gerade das Stichwort Partnerschaft. Wie die Unionsparteien haben sich sozialdemokratische Parteiführer und Regierung daran gewöhnt, das Verhältnis von Kirche und Staat als ein Verhältnis der Partnerschaft zu umschreiben. In letzter Zeit kann man aber auch Vorbehalte in dieser Richtung hören . . .

Brandt: Im Godesberger Programm sprachen wir von Partnerschaft zwischen unserer Partei und der Kirche. Ich habe als Bundeskanzler in meiner Regierungserklärung vom Januar 1973 auch auf Kirche und Staat bezogen von Partnerschaft gesprochen. Dabei war abgezielt auf gemeinsame Aufgaben, denen sich Staat und Kirche widmen, und auf die Form der Zusammenarbeit. Bezogen auf eine Beschreibung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche bin ich mit Helmut Schmidt der Meinung, daß der Begriff Partnerschaft von uns und anderen wohl noch nicht genügend durchdacht worden ist. Vielleicht sollte man von einer Komplementarität der Verantwortung sprechen im Dienst an der Gesellschaft, aber doch unter jeweils verschiedenem Auftrag.

HK: Bleibt nicht trotz aller anerkannten praktischen Vorzüge eines an Komplementarität angelegten partnerschaftlichen Verhältnisses von Kirche und Staat, von der heutigen Gesellschaft her, und Ihre Partei ist in einem spezifischen Sinne Repräsentant dieser Gesellschaft, das Problem, daß man mit Kirche als einer religiösen Form von Öffentlichkeit bei allem Respekt vor privater Religiosität nicht viel anzufangen weiß, also Schwierigkeiten hat, den Kirchen eine öffentliche, die Gesellschaft mittragende Funktion zuzuerkennen?

Brandt: Sie unterstellen hier ein Verständnis von Gesellschaft, wie es der Sozialdemokratie fremd ist. Nicht erst das Godesberger Programm hat über die öffentliche Bedeutung der gesellschaftlichen Kräfte und der Kirchen Entscheidendes ausgesagt, zu dem Sozialdemokraten stehen. Ich kann Ihrer Frage auch deshalb nicht beipflichten, weil wir wissen, daß die privaten religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sich immer auch im gesellschaftlich-politischen Raum begegnen, besonders dort, wo sittliche Grundpositionen zur Debatte stehen. Und ich habe schon gesagt: Ich begrüße es, wenn in unserer Gesellschaft gerade in dieser Zeit es nicht wenige, sondern viele gibt, die sich zu letzten Werten bekennen und dies auch deutlich machen. Im übrigen meine ich, daß das Ringen der deutschen Arbeiterbewegung, aus der die Sozialdemokratie als politischer Träger hervorgegangen ist, um mehr Gerechtigkeit und Solidarität, das gewiß unvollkommen und von Irrtümern nicht frei war, auch das christliche Verständnis, gerade auf der Ebene des Wirkens in der Gesellschaft und des Mühens um den Menschen sehr stark berührt.

HK: Aber wie ist es, wenn diese Funktion religiös konkretisiert werden soll? Ob Christentum mit unseren Bildungsinhalten und -veranstaltungen noch etwas zu tun haben darf — siehe die Forderung nach der „neutralen" an Stelle der christlichen Gemeinschaftsschule —, wird bestritten. Es gibt auch Tendenzen, den Religionsunterricht aus der Schule auszuschließen oder in einen „neutralen" Religionskundeunterricht umzuwandeln . . .

Brandt: Ich meine, wir sollten von dem ausgehen, was ist, und uns nicht auf Gespensterschlachten einlassen.

„Die Verständigung über Grundüberzeugungen ist für alle Verantwortlichen eine schwere Aufgabe"

HK: Sie sprachen eben von den sittlichen Grundüberzeugungen, die sich im politisch-gesellschaftlichen Raum treffen. Ist es aber nicht so, daß es in Grundwertüberzeugungen gegenwärtig kaum eine Verständigung gibt? Der Streit um die Fristenregelung bei der Reform des Abtreibungsparagraphen hat doch gezeigt, wie tief Grundwertkonflikte — gerade auch zwischen deutscher Sozialdemokratie und katholischer Kirche — reichen.

Brandt: Was die Verständigung über Grundüberzeugungen anbelangt, so stellt die Pluralität der modernen Gesellschaft hier allen verantwortlich Handelnden eine schwere Aufgabe. Man konnte sogar in einem so katholisch geprägten Land wie Italien sehen, daß sich die Bevölkerung für einen anderen familien- bzw. eherechtlichen Weg entschieden hat, als die Kirche glaubte empfehlen zu müssen ...
Die Reform des § 218 war eine sehr schwierige Frage, bleibt eine außerorentlich schwierige Frage, und es hilft uns wenig, darauf hinzuweisen, daß auch in Nachbarländern ähnliche Schwierigkeiten bestehen.

HK: Der Vergleich zum italienischen Scheidungsreferendum wird oft gezogen, aber Ehescheidung und Abtreibung liegen auf recht verschiedenen Ebenen ...

Brandt: Gewiß, aber nehmen wir Österreich oder auch Frankreich zum selben Komplex, von dem Sie ausgingen. Beide Länder haben doch gewiß eine starke katholische Prägung. In beiden Ländern wurde gegen das Votum der Kirche eine Fristenregelung vorgeschlagen, die die Parlamente verabschiedet haben. Was unsere Situation betrifft: Ich habe lange mit mir gerungen, und ich habe sehr gewünscht, zu einer Regelung zu kommen, die in dieser Frage nicht Partei gegen Partei gestellt hätte. Aber wir hatten schließlich über die Ermessensfrage zu entscheiden: Gestalten wir den Schutz des Lebens wirksamer dadurch, daß wir einen unwirksam gewordenen Paragraphen des Strafgesetzbuches beibehalten, oder kommen wir — wenn eine angemessene Beratung verpflichtend eingeführt wird — mit der Fristenregelung zu besseren Ergebnissen? Es trifft nicht nur für die Bundesrepublik zu, daß es hier schwierige Fragen gibt auf Gebieten, auf denen die Kirche verständlicherweise strengere Maßstäbe anlegen muß, bei denen man aber doch auch aus kirchlicher Sicht versuchen sollte, zu verstehen, daß es sich die meisten von uns sehr viel schwerer gemacht haben, als man in bestimmten Polemiken glauben machen will. Niemand dachte daran, den Gliedern der Kirche durch ein solches Gesetz etwas aufzuerlegen, was sie von ihrem Gewissen aus nicht vertreten können.

HK: Es ging der Kirche aber gar nicht um konfessionsgebundene Moral, sondern um den staatlichen Schutz des Grundrechts auf Leben im vorgeburtlichen Stadium. Doch von der rechtsethischen Vertretbarkeit der Fristenregelung einmal abgesehen: Es dürfte trotz Gewissensklausel für Ärzte und Schwestern schwer sein, sich in der Praxis des Krankenhausbetriebs dem Gewissensdruck zu entziehen.

Brandt: Ich meine nicht nur dies. Das wäre ein Mißverständnis. Was Sie anführten, ist auch wichtig, und ich habe dies in meiner Rede vor dem Bundestag gesagt. Ich halte es für völlig unmöglich, daß man einen Arzt oder eine Krankenschwester zu etwas veranlaßt, was sich mit ihrem Gewissen nicht vereinbaren läßt. Aber mein Hinweis reicht viel weiter. Der Staat will und kann nicht dadurch, daß er etwas strafrechtlich nicht unter Verfolgung stellt, den einzelnen Menschen aus seiner ethischen Verantwortung entlassen. Kein Gläubiger wäre durch eine solche Regelung gehindert, nach seinem Gewissen oder nach dem Ratschlag seiner Kirche zu handeln. Niemand wird durch Verzicht auf Strafandrohung in seiner sittlichen Freiheit bedroht.

HK: Ihnen selbst wurde als Bundeskanzler bei der Reform des Abtreibungsstrafrechts ein nicht ganz verständlicher Gesinnungswandel vorgeworfen. Während der 6. Legislaturperiode hätten Sie vor katholischen Journalisten noch erklärt, der Fristenentwurf werde keine Mehrheit finden, bei der parlamentarischen Verabschiedung gehörten Sie aber selbst zu den Befürwortern der Fristenregelung.

Brandt: Der Tatbestand ist so, daß meine erste Regierung unter Justizminister Gerhard Jahn eine Indikationenregelung vorgeschlagen hatte. Diese Legislaturperiode wurde vorzeitig beendet. In meiner Regierungserklärung im Januar 1973 habe ich dann mitgeteilt, die Regierung werde in dieser Sache die Initiative dem Bundestag überlassen. Tatsächlich kamen ja dann aus den Koalitionsparteien zwei Entwürfe, ein Indikationenmodell und das Fristenmodell, das von fast allen F.D.P.-Parlamentariern und der großen Mehrheit der Abgeordneten meiner Partei getragen wurde. Ich will hier ganz deutlich machen, wie die Lage war: Ich hätte in meinem zweiten Kabinett für den Entwurf des ersten Kabinetts keine Mehrheit gefunden. Damit mußte die Sache aus dem Parlament heraus geregelt werden. Ich habe dann bei der Verabschiedung der Reform im Bundestag — es war meine letzte Rede als Bundeskanzler, und ich habe sie ausdrücklich als Abgeordneter gehalten — nach Abwägung aller Gründe und meiner persönlichen Motivation sowie nach Einführung des obligatorischen Beratungsvorgangs dafür plädiert, die Fristenregelung zu verabschieden, jedenfalls lieber zu verabschieden, als es beim alten Zustand zu belassen, der viel Unglück verursacht hat und auch mit mancher Heuchelei verbunden war.

HK: Wenn die Regierung die Entscheidung dem Parlament überlassen wollte, dann wäre es, da es sich um eine sehr gewissensbetonte Grundsatzentscheidung handelte, nur konsequent gewesen, hätte Ihre Partei und entsprechend die Fraktion auf ein eigenes Votum bzw. auf einen eigenen Entwurf verzichtet und der Meinungsbildung quer durch die Fraktionen freien Lauf gelassen. Das Wiederaufleben alter Feindschaften mit Ausstrahlung auf andere Gebiete hätte dann, wie immer die Reform am Ende aussah, wahrscheinlich vermieden werden können ...

Brandt: Ich stimme Ihnen zu, daß die Gefahr bestand und weiterbesteht, daß die Auseinandersetzung um den § 218 auch auf anderen Feldern ungünstige Wirkungen haben kann. Ich bedauere das, aber ich fürchte, Sie haben

recht, wenn Sie das so feststellen. Doch wäre es auch nicht richtig gewesen, des besseren Auskommens mit der Kirche wegen nur zu taktieren. Ich möchte aber klarstellen, daß es in dieser Frage zwar einen Parteitagsbeschluß, aber nie einen Fraktionszwang gegeben hat. Dem Großteil der ursprünglichen Anhänger des Minderheitenmodells, die noch etwas stärker motiviert waren als ich, machte der Einbau der Beratungspflicht die Zustimmung zum Fristenmodell möglich. Die Chance, die ich früher einmal gesehen hatte, aber vielleicht war das illusionär, eine Regelung mit einer breiteren Mehrheit zu finden, bestand nicht mehr. Dazu war das Problem bereits zu sehr emotional aufgeheizt . . .

HK: Ist es aber nicht insgesamt ein mißlicher Zustand für eine parlamentarische Demokratie, wenn bei einem solchen Grundsatzkonflikt von Partei gegen Partei entschieden wird? Solche Grundsatz- bzw. Grundwertkonflikte werden ja in unserer in den Grundüberzeugungen tief gespaltenen Massengesellschaft immer häufiger auftreten. Sie können die Polarisierung zwischen den Parteien bis zu einem für Demokratien gefährlichen Grad steigern. Hätten die Parteien des Deutschen Bundestages nicht gerade hier die Chance gehabt, quer durch ihre Reihen eine Meinungsbildung durchzuführen, die für künftige Gesetzgebungen, die sich auf Grundwerte beziehen, Modell hätte sein können? Und wäre das Verfassungsurteil von Karlsruhe für die SPD nicht leichter zu bewältigen, wenn sie diese Chance genutzt hätte?

Brandt: Hier muß ich nun doch in allem Ernst darauf hinweisen, daß unser Grundgesetz den Parteien eine besondere Rolle bei der politischen Willensbildung — und das heißt doch, bei der Ausformung von Gesetzen — zugewiesen hat. Im konkreten Fall habe ich schon gesagt, daß es besser gewesen wäre, wenn man sich auf breiter Basis zu einer Ablösung des § 218 hätte zusammenfinden können.

„Das Godesberger Programm ist kein Kissen, auf dem man ausruhen kann"

HK: Die Debatte über den § 218 erfolgte weitestgehend im Zeichen der Emanzipation, nicht nur der Emanzipation der Frau. Die SPD ist neben der F.D.P. profilierte Trägerin des Emanzipationsgedankens. Aus kirchlicher Sicht entsteht so auf weite Strecken der Eindruck, bei der heutigen SPD handle es sich um eine Art Emanzipationspartei mit einer sehr individualistisch-aufklärerisch geprägten Ethik und einem starken marxistischen Hintergrund. Fließen in die durch das Godesberger Programm geschaffenen Leerstellen — keine letzten Wahrheiten — und Liberalisierungsversuche — offen für alle, ob sie nun ihre Motivation aus dem Marxismus, aus der humanistischen Ethik oder aus dem Christentum beziehen — nicht neue ideologische Ströme mit Weltanschauungsanspruch ein, denkt man etwa an schulische Rahmenrichtlinien sozialdemokratischer Minister, um nur einen Bereich zu nennen?

Brandt: Was Sie sagen, ist keine Frage sozialdemokratischer Programmatik . . .

HK: Aber doch sozialdemokratische Politik, und das zählt . . .

Brandt: Zunächst: In meiner Partei vollzog sich die Diskussion um den § 218 vorwiegend unter der Zielsetzung, durch soziale Hilfe einen besseren Schutz des Lebens zu gewähren, als dies die unwirksam gewordene Strafbestimmung vermochte. Hier sehe ich auch die fundamentale Übereinstimmung bei allen Bundestagsparteien. — Ohne das emanzipatorische Argument in Bausch und Bogen abzuwerten, will ich auch hervorheben, daß in dem, was von der SPD politisch betrieben wird, die Elemente der Solidarität und der sozialen Gerechtigkeit stärker sind als Emanzipationsideologien. — Manches von dem, was im Bildungsbereich geschah und vielleicht auch zu Recht kritisiert wurde, war das Produkt von Sachverständigen, das samt Übertreibungen in die bürokratische Maschinerie des Bildungswesens eingebracht wurde.
Aber was Sie zum Godesberger Programm sagten: Ich gebe Ihnen ja gerne zu, daß die Godesberger Formel nicht ein Kissen ist, auf dem man sich ausruhen kann. Dieser Motivationspluralismus ist sicher keine bequeme Sache, wenn die Partei sagt, wir fragen nicht danach, ob du deine Kraft letzten Endes schöpfst aus dem Geist der Bergpredigt, aus der Pflichtethik Kants oder aus den Sozialanalysen von Marx. Ich würde übrigens auf jeden Fall sagen: Wenn die SPD aus Marx schöpft, dann aus jenem Marx, von dem Nell-Breuning betont, daß die Kirche zumeist nur den einen — den weltanschaulichen — Teil, also seinen historischen Materialismus, und nicht auch den anderen Teil, seinen sozialen Humanismus, gesehen hat.

HK: Die Kirche heute wird aber vermutlich mehr vom Marxismus der Jungsozialisten erschreckt.

Brandt: Der Jungsozialisten, das finde ich stark verallgemeinert . . . Wahr ist, ich ließ es selbst vorhin anklingen, wir haben nicht nur bei den Sozialdemokraten und nicht nur in Deutschland Entwicklungen zu einer gewissen Reideologisierung gehabt. Junge Leute haben vieles noch einmal neu durchbuchstabiert, von dem man geglaubt hatte, wir hätten es schon zu den Akten gelegt. Wir leben in einer Welt, in der junge Menschen Ungerechtigkeiten und Ungereimtheiten so stark empfinden, daß wir mit unserer Erfahrung und abgezirkelten Verantwortung ihnen gegenüber mehr als Diplomaten erscheinen denn als Führer im demokratischen Sinne. Da wurde nicht nur beim alten Marx, auch bei Proudhon, bei Kropotkin, bei Tolstoi, bei den Anarchisten und Nihilisten angeknüpft, um zu sehen — eben interessanterweise nicht, wie man zu

mehr Staat kommt, sondern dort wurde nachgelesen, wo man glaubte, zu weniger Staat, zu mehr Verantwortung einzelner in der Gemeinschaft kommen zu können. Darin mag viel Illusionäres sein, aber in meiner Sicht haben diese jungen Leute doch mehr richtige, als falsche Fragen gestellt. Ich fürchte allerdings, sie haben überwiegend falsche Antworten darauf gegeben. Aber das Stellen von harten Fragen wird auch in der nachrückenden jungen Generation nicht aufhören, wenn in wenigen Jahren in weiten Bereichen der Welt Menschen verhungern, und noch immer keine Antwort gefunden ist, wozu 300 Milliarden Dollar im Jahr für Rüstung ausgegeben werden, wenn halbe Völker verhungern. Es ist das Recht junger Menschen, in diesen Widersprüchen nach mehr zu fragen, als den abgezirkelten und diplomatisierenden Antworten, die uns heute zur Hand sind.

HK: Dies sind auch Fragen der Kirche. Das Problem besteht aber darin, daß sie den Eindruck hat, in der deutschen Sozialdemokratie setzten sich beispielsweise über ein emanzipatorisches Erziehungsverständnis politische Strömungen mit einem fast absolutistischen innerweltlichen Heilswillen durch. Insofern dürfte doch das Verhältnis zur Kirche weitgehend davon abhängen, wie die Partei mit diesem ihrem eigenen Konflikt fertig wird.

Brandt: Eine Partei, gerade die des Godesberger Programms, verordnet nicht ein für allemal gesellschaftliches Bewußtsein, sie formt es mit, dekretiert es aber nicht. Gerade weil ich kein primitiver Fortschrittsgläubiger im Sinne des 19. Jahrhunderts bin, weiß ich, daß in der Geschichte der Menschheit bei allem verdienstvollen Wirken der Kirchen sich gewisse Gedankenrichtungen immer wieder reproduzieren. Wieso ist es denn eigentlich verwunderlich, daß Fragen eben nicht als ein für allemal beantwortet gelten, sondern immer wieder neu durchbuchstabiert werden müssen? — Im übrigen in aller Offenheit: So ist es ja auch wieder nicht, daß wir es zu tun haben mit einer Sozialdemokratie in Fluß und einer, was ihr Selbstverständnis angeht, heilen Kirche. Nicht nur die Sozialdemokratie ist kolossal herausgefordert und schafft sich eine neue Basis, sondern auch die katholische Kirche — ich habe dies zeitweilig intensiv beobachtet — befindet sich in geradezu revolutionären Umschichtungen. Ich spüre das, nebenbei gesagt, wenn ich einmal in Rom bin, was selten genug der Fall ist, noch stärker, als wenn ich in der Bundesrepublik Deutschland bin.

„Offenheit, die finde ich, reicht"

HK: Ein Hauptvorwurf der sozialdemokratischen Führung an die Adresse der katholischen Kirche richtet sich gegen deren Verquickung mit den Unionsparteien. Nun gibt es starke und einflußreiche Stimmen im katholischen Bereich, die gerade unter Berufung auf die herrschenden Grundsatzkonflikte — Abtreibung, Eherecht, Elternrecht etc. — einen möglichst gleichen bzw. gleichkritischen Abstand oder eine gleiche Nähe zu den Parteien ausdrücklich ablehnen und die traditionellen Bindungen zu den Unionsparteien wieder enger knüpfen wollen . . .

Brandt: Ich glaube, daß es unserem Lande nicht bekommt, und ich meine, daß es auch für die Kirche nicht hilfreich ist, wenn Gläubige unnötig in Konflikte gebracht werden auf Gebieten, wo es für Christen nicht ein für allemal gleiche Antworten geben kann, und das ist der überwiegende Teil der Fragen, über die im politischen Raume zu entscheiden ist. — Zu dem, was Sie mit Abstand oder Nähe meinten: Ich kenne ja ein bißchen, was unter dem Stichwort Äquidistanz im kirchlichen Raum diskutiert wird. Aus meiner Sicht erscheint das alles wenig hilfreich und ein bißchen schematisch. Schematisch würde ich den Versuch nennen, sozusagen mit der Meßlatte nach dahin oder dorthin gleiche Nähe oder Ferne abzuzirkeln. Ich wäre mit sehr viel weniger zufrieden.

HK: Und das Weniger wäre?

Brandt: Das wäre Offenheit. Die, finde ich, reicht.

HK: Aber was bedeutet sie konkret bzw. was könnte sie bedeuten?

Brandt: Ein Doppeltes: Die Kirche sollte erstens offen sein dafür, daß ihre Gläubigen in politisch unterschiedlichen Lagern, also in verschiedenen demokratischen Parteien, wirken. Sie soll denen, die mitgetragen von ihrer religiösen Bindung politisch verantwortlich tätig sind, diese Verantwortung nicht erschweren, sondern sie dazu ermuntern, ermutigen und befähigen. Dies soll die Kirche zweitens nicht daran hindern, ihre Position, wo sie es für notwendig hält, eindeutig darzustellen. Wenn man aber heute darüber klagt, daß es zuwenig öffentlich erkennbare katholische Sozialdemokraten gibt, dann ist das nicht allein das Ergebnis dessen, daß die deutsche Sozialdemokratie im vorigen Jahrhundert ideologische Barrieren aufgerichtet hatte, was ich ja gerne zugebe, sondern es hängt auch damit zusammen, daß die katholische Kirche in Deutschland stärker als in anderen Ländern durch die Identifizierung ursprünglich mit der Zentrumstradition und später — was mir viel weniger verständlich ist — mit der breiteren politischen Formation der Unionsparteien — deren Erbe ja vom Zentrum bis zur Deutschnationalen Volkspartei reicht — ein Mitwirken von Katholiken in meiner Partei erschwert hat. Wenn solches Mitwirken nicht erschwert, sondern erleichtert würde, dann würde wohl auch dieses oder jenes Wort, diese oder jene Forderung oder Mahnung bei uns aufmerksamer bedacht, als es jetzt vielfach erfolgt.

Unabhängig, aber partnerschaftlich kooperieren

Ein Interview mit Helmut Kohl

HK: Herr Dr. Kohl, Bundeskanzler Schmidt hat in seiner, wie man hört, von Kirchenmännern vieldiskutierten Rede zum letzten Reformationstag in St. Jacobi in Hamburg gleich eingangs festgestellt, das Verhältnis von Kirche und Staat sei kein „tatsächlich aktuelles Thema". Wie aktuell ist das Thema für den Vorsitzenden der CDU?

Kohl: Liest man den Wortlaut der von Ihnen erwähnten Äußerung des Bundeskanzlers genau nach, so zeigt sich eine kleine, aber — wie ich meine — wichtige Nuance. Helmut Schmidt hat, nach eigenen Worten „als Christ", der natürlich nicht von dem Staatsamt absehen könne, das er verwalte, gesagt, das Thema „Staat und Kirche" erscheine ihm „nicht als ein tatsächlich aktuelles Thema", weil das Verhältnis zwischen Kirchen und Staat nach seiner Meinung „deutlich besser und deutlich freiheitlicher beschaffen" sei „als in den allermeisten Phasen und Abschnitten der deutschen Geschichte". Vor allem dieser letzten Aussage von Helmut Schmidt stimme ich grundsätzlich zu. Allerdings füge ich hinzu, daß dieses Wort natürlich im Zusammenhang der damals aktuellen innenpolitischen Diskussion im Anschluß an die FDP-Thesen über „Freie Kirchen im freien Staat", das sogenannte Kirchenpapier der FDP, zu sehen ist. Erst dadurch wurde diese Meinung Schmidts beachtenswert.

HK: Welche Bedeutung hat das Thema für Sie und Ihre Partei?

Kohl: Als Vorsitzender der Christlich Demokratischen Union Deutschlands muß ich sagen, daß das Verhältnis von Kirchen und Staat für mich und auch für meine Partei immer ein aktuelles Thema ist, weil beide in dem Beziehungsverhältnis gegenseitiger Einwirkung stehen. Das Verhältnis von Kirchen und Staat sollte kein erlesenes Thema für Jahrhundertfeiern und Sonntagsreden sein. Für die CDU ist es nicht zuletzt deswegen ein ständiges Thema, weil es geradezu exemplarische Bedeutung für das Verhältnis von Staat und pluraler Gesellschaft hat und weil wir viele und die wichtigsten unserer politischen Zielsetzungen an christlichen Maßstäben messen und somit auf den Dialog mit den Kirchen angewiesen sind. Die CDU hat in zahlreichen programmatischen Aussagen den besonderen Stellenwert dieses Themas betont. Aktuell ist das Thema derzeit allerdings insofern überhaupt nicht, als ich in einer radikalen Veränderung des bewährten Verhältnisses von Staat und Kirchen auf absehbare Zeit keinen Sinn und beiderseitigen Nutzen sehe.

HK: Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat nicht in dem Sinne aktuell ist, daß in der Bundesrepublik unmittelbar mit einem Bruch zu rechnen wäre oder ein solcher bevorstünde, so fehlt es doch nicht an Reibungspunkten, und man hat insgesamt den Eindruck, das Verhältnis Kirche—Staat sei in modernen Demokratien nicht viel weniger schwierig als in den Rivalitätskämpfen zwischen Päpsten und Kaisern im Mittelalter. Kommt dies daher, daß die Kirche noch nicht zu ihrer Rolle im demokratischen Staat gefunden hat, oder wissen die den Staat tragenden gesellschaftlichen Kräfte die Kirchen nicht sachgemäß einzuordnen?

Kohl: Ich halte den Vergleich mit den Rivalitätskämpfen zwischen Päpsten und Kaisern im Mittelalter mit den heutigen Schwierigkeiten zwischen Kirchen und Staat für absurd . . .

„Der Transzendenzbezug ist unverzichtbar, wenn der Staat freiheitlich sein und bleiben soll"

HK: Der Vergleich mit der Rivalität mag wenigstens für unsere Breiten absurd sein, der Hinweis auf den Schwierigkeitsgrad ist es wohl nicht . . .

Kohl: Wir haben heute im Verhältnis von Kirchen und Staat völlig andere Voraussetzungen. Nach meiner Überzeugung haben die Kirchen in ihrer langen und für sie auch nicht immer irrtums- und schmerzfreien Geschichte in der Bundesrepublik Deutschland durchaus ihre adäquate Rolle im demokratischen Staat gefunden. Dagegen gibt es seit einiger Zeit in unserer Gesellschaft verschiedene Gruppen, die aus einer überholten Staats- und Gesellschaftsauffassung und aus einem antikirchlichen, ja antireligiösen Denken heraus die Kirchen soweit wie möglich aus der gesellschaftlichen Gleichberechtigung und Konkurrenz verdrängen möchten. Diesen Gruppen scheint viel daran zu liegen, das partnerschaftliche Verhältnis zwischen Staat und Kirchen zu stören, wenn nicht gar zu zerstören. Die CDU widersetzt sich selbstverständlich solchen pluralitäts- und demokratiefeindlichen Bestrebungen.

HK: In einem Papier des politischen Beirats des ZDK zur Rolle der Kirchen im heutigen Verfassungsstaat wird der Grundauftrag der Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft bestimmt als Aufgabe, „den Transzendenzbezug öffentlich und speziell im Bereich der Verfassungsordnung zu repräsentieren". Ist aber eine Gesellschaft, die vornehmlich auf die Verwirklichung innerweltlicher Ziele — realistischer und utopischer — gerichtet ist, überhaupt in der Lage, sich eine solche Repräsentanz zu eigen zu machen,

oder führt nicht schon allein die Säkularität der Gesellschaft in einem, wie man sagt, nachchristlichen Zeitalter langfristig — wenn Sie so wollen — von einer positiven zu einer negativen Neutralität des Staates gegenüber den Kirchen?

Kohl: Das Gerede vom sogenannten nachchristlichen Zeitalter ist eine Formel, die vorzugsweise von jenen Gruppen, von denen ich eben sprach, in Umlauf gesetzt wird, um ihren Absichten den Anschein einer Begründung zu geben. Wie oft hieß es schon in den letzten 150 Jahren, das Christentum sei am Ende und die Kirchen ein fossiles Gebilde. Am Ende waren dann früher oder später jene Philosophen, Ideologen oder Demagogen selbst angelangt, die meinten, mit ihnen beginne das neue Zeitalter. Die Aufgabe, die der Politische Beirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken den Religionsgemeinschaften in Staat und Gesellschaft in Bezug auf unsere Verfassungsordnung zuschreibt, ist nach meiner Überzeugung unverzichtbar, wenn der Staat freiheitlich sein und bleiben soll. Wo die transzendente Dimension, wie immer sie der einzelne persönlich verstehen mag, unterentwickelt ist oder gar unterdrückt wird, da setzt sich der Staat absolut und wird zum Instrument der totalitären Unterdrückung. Ohne Transzendenz gäbe es ja keine unabdingbaren Richtwerte, von denen aus Maßstäbe eingebracht werden könnten, die Verfassung, Staat und Gesellschaft unbedingt vorgegeben sind. Ohne Transzendenz gibt es auch keine wirklich stichhaltige Begründung für die Achtung vor der Menschenwürde, die Achtung vor der Unverfügbarkeit des Mitmenschen, die Achtung vor dem Leben. Transzendenz befähigt den einzelnen, die staatliche Ordnung unabhängig mitgestalten und kritisieren zu können. Sie gibt ihm Rückendeckung gegenüber den Ansprüchen des Staates und den Mächten der Gesellschaft, die nicht gerechtfertigt sind.

HK: Aber ist die institutionelle Verkörperung dieses Bezugs von der Gesellschaft her gesehen nicht sehr schwierig?

Kohl: Der Transzendenzbezug muß auch institutionell repräsentiert werden. Das geschieht in unserem Kulturkreis vor allem durch die christlichen Kirchen. Der säkulare Staat, d. h. der Staat, der selbst weltanschaulich und religiös neutral ist, ist wohl zur Distanz gegenüber den Kirchen und ihren Repräsentanten verpflichtet. Er kann aber den transzendentalen Werten gegenüber, die sie repräsentieren, nicht indifferent sein.

„Auch der weltanschaulich neutrale Staat muß erkennen, daß die Kirchen Aufgaben zu erfüllen haben, die mit denen einer Gewerkschaft oder Partei nicht verglichen werden können"

HK: Sie haben, wie Ihre Partei insgesamt, seinerzeit die Forderungen der von Ihnen vorhin zitierten FDP-Thesen über „Freie Kirche im freien Staat", die auf eine weitgehende Privatisierung von Kirche und Religion hinauslaufen, als „unzeitgemäßen Rückfall in frühliberales Gedankengut" abgelehnt. Sie haben jedoch zugleich zu erkennen gegeben, es gebe Fragen im Verhältnis von Kirche und Staat, über die man sprechen solle und wo Änderungen angebracht seien. Was hatten Sie dabei konkret im Auge?

Kohl: Nun, der einzelne und die Gemeinschaft wandeln sich wie die Bedingungen, unter denen sie leben. Deshalb gibt es ständig Fragen, die zwischen Kirchen und Staat diskutiert und verhandelt werden müssen. Das liegt auch ganz einfach daran, daß diese beiden Institutionen, die jeweils mit einem spezifischen Auftrag und Anspruch ausgestattet sind, es mit denselben Menschen zu tun haben und daß sich ihre Ansprüche in vielen Bereichen begegnen und überschneiden. Zum Beispiel zeigen die zahlreichen Konkordatsänderungen, die in den vergangenen Jahren nach Verhandlungen im gegenseitigen Einvernehmen vorgenommen wurden, daß hier ein ständiger Dialog im Gange ist. Bereiche, in denen Änderungen angebracht sein könnten, sind etwa die Beibehaltung oder Abschaffung bischöflicher Eide auf die Verfassung und die Überlegung, ob Theologiestudenten weiterhin generell vom Wehrdienst oder einem anderen sozialen Dienst freigestellt werden sollen.

HK: Was halten Sie von dem Vorschlag bzw. von der Forderung der FDP, für die Kirchen und die anderen Großverbände ein eigenes Verbandsrecht, „oberhalb der Vereinsebene" wie es hieß, zu schaffen?

Kohl: Bisher gibt es nicht einmal ansatzweise eine Vorstellung, wie ein solches Verbandsrecht aussehen könnte. Im übrigen ist nicht ausreichend begründet worden, warum die Kirchen einen anderen Rechtsstatus erhalten sollen. Sie haben einen Status, der sich bewährt hat, der der Verfassungsordnung entspricht und deren Verwirklichung fördert. In einer bestimmten Weise gehören natürlich auch die Kirchen zu den gesellschaftlichen Großgruppen. Aber diese Seite ihres Wesens ist nicht die eigentlich entscheidende. Auch der weltanschaulich neutrale Staat — ja selbst ein militant antikirchlicher Staat — muß erkennen, daß die Kirchen im letzten Aufgaben zu erfüllen haben, die mit denen etwa einer Gewerkschaft, einer Partei, einer sozialen oder kulturellen Vereinigung nicht verglichen werden können.

HK: Ein Paradethema in allen Gesprächen über Kirche und Staat ist die Kirchensteuer. Es gibt Strömungen, verkörpert u. a. durch die FDP-Thesen, die den staatlichen Kirchensteuereinzug für ein dem Gleichheitsgrundsatz und der Unabhängigkeit von Kirche und Staat widersprechendes Privileg halten. Es gibt Stimmen aus dem politischen Raum, die sich entschieden gegen die Abschaffung wenden, weil eine finanzielle Schwächung der Kirchen nicht nur

nicht im Sinne einer größeren Unabhängigkeit der Kirchen, sondern auch nicht im Sinne der öffentlichen Hände sei. Manche, auch in den Kirchen selbst, aber fragen sich, ob es der Kirche gut bekommt, wenn sie sich zu einem Gutteil von Menschen finanzieren läßt, die zwar Kirchensteuer zahlen, die aber sonst kaum einen Bezug zu ihrer Kirche haben. Wie stellt sich für Sie das Problem Kirchensteuer?

Kohl: Unser Staat lebt davon, daß die einzelnen Bürger und die gesellschaftlichen Gruppen ihren Beitrag zum Wohl des Ganzen leisten können und auch tatsächlich leisten. Die Kirchen haben in dieser Hinsicht besondere Aufgaben. Sie vermitteln Wahrheiten, Wertauffassungen und Sinngebungen, die für ein Gemeinschaftsleben fundamental sind. Darauf beruhen zu erheblichen Teilen Geschichte und Kultur unseres Volkes. Darüber hinaus haben sich die Kirchen von ihrem Auftrag und ihrem Bild des Menschen her verpflichtet gefühlt, den Menschen nicht nur Orientierung zu vermitteln, sondern in Not geratenen Mitbürgern konkret zu helfen. Dabei geht es nicht nur um Leistungen, die theoretisch vielleicht heute von staatlichen Institutionen übernommen werden könnten, sondern nach wie vor um Hilfen, bei denen die personale Begegnung und die geistige Einstellung unabdingbare Voraussetzung erfolgreichen Wirkens sind. — Es wäre eine Verarmung unseres öffentlichen Lebens, wenn ausgerechnet die Kirchen ihren caritativen und weitgehend selbstlosen Beitrag einstellen oder stark zurückschrauben müßten, weil die für ihre öffentliche Wirksamkeit in Erziehung, Bildung, Sozialarbeit und auch Wissenschaft erforderlichen Mittel heute fehlen. Wer sich daher angeblich um die Verwirklichung des Gleichheitsgrundsatzes und der Unabhängigkeit von Kirchen und Staat sorgt, aber diese Zusammenhänge nicht sieht, beweist damit nur ideologische Voreingenommenheit.

HK: Dennoch gibt es Bedenken — in der evangelischen Kirche, aber auch bei Katholiken — gegen eine „Fremdfinanzierung" durch Mitglieder, die der Kirche ökonomisch eine Basis schaffen, die sie personell und geistig möglicherweise nur unzureichend ausfüllen kann . . .

Kohl: Ich verstehe nicht, warum es den Kirchen schaden sollte, wenn sie für Leistungen, die der Allgemeinheit zugute kommen, Kirchensteuer auch von denen erhalten, die ihnen fernstehen. Wir leben in einem Staat, in dem niemand in Organisationen oder Parteien hineingezwängt wird. Umgekehrt besagt diese Freiheit auch, daß man die Konsequenzen ziehen kann, wenn man die Folgen der Mitgliedschaft nicht mehr tragen will.

HK: Wird die Tatsache, daß nach der Steuerreform vom 1. 1. 1975 über ein Viertel aller Berufstätigen auf Grund der steuerlichen Entlastung der unteren Gehälter überhaupt keine Kirchensteuer mehr zahlen, nicht zu einem zusätzlichen Argument gegen den staatlichen Einzug bzw. gegen die Bindung an staatliche Steuersätze?

Kohl: Das ist ein Problem der Kirchen, nicht des Staates. — Man kann den Standpunkt vertreten, daß die Kurve der Einkommensbesteuerung in etwa dem Prinzip der Gerechtigkeit der Besteuerung entspricht. Zwischen den zuständigen staatlichen Stellen und den beiden großen Kirchen ist vereinbart worden, daß die Situation der Familie bei der Berechnung der Kirchensteuer berücksichtigt wird. Nach der Neuregelung der Einkommensteuer spielt die Zahl der Kinder bei der zu zahlenden Einkommen- und Lohnsteuer keine Rolle mehr. Der Familienlastenausgleich wird nun über direktes Kindergeld verwirklicht. Folglich mußte eine für die Familien mit Kindern negative Regelung bei der Kirchensteuer vermieden werden. Die daher mit den Kirchen getroffenen Vereinbarungen sind für die Familien günstig. Auf Kosten der Kirchen und mit ihrem Einverständnis geht dieser familienpolitische Effekt weit über das hinaus, was die sogenannte Steuerreform zur Verbesserung des Familienlastenausgleichs bewirkt hat. — Beide Auswirkungen, die zu der von Ihnen genannten Entlastung bzw. Befreiung von der Kirchensteuerzahlung führen, beruhen nicht auf ungerechten Regelungen. Nur in diesem Fall könnte ich darin ein Argument gegen die Bindung der Höhe der Kirchensteuer an staatliche Steuersätze sehen.

„Partnerschaft ist nicht nur harmonische Idylle, sie kann auch Konflikt bedeuten"

HK: Sie definierten das Verhältnis zwischen staatlichen und freien Trägern im Sozialbereich einmal als „Kooperation in Freiheit und Vielfalt", bei der niemand einen Ausschließlichkeitsanspruch zu stellen habe. Gilt für Sie das Subsidiaritätsprinzip bzw. seine Anwendung auf staatliche bzw. kommunale und auf freie Träger noch in der bisherigen Form, oder plädieren Sie — wie auch manche Vertreter in der evangelischen Kirche — für eine Umkehrung in dem Sinn, daß der Staat zunächst für den unkonditionierten Zugang aller zu den diversen Bildungs- und Wohlfahrtseinrichtungen zu sorgen hat und den freien Trägern nur innerhalb dieses Rahmens Chancen bleiben?

Kohl: Hier konstruieren Sie einen Scheingegensatz. Das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre bedeutet nicht: immer und zuerst haben freie Träger den Vorrang, und erst wenn sie ihren Aufgaben nicht gewachsen sind, dann springt helfend und ausgleichend der Staat ein. Der Staat hat unbestritten die Verpflichtung zur allgemeinen Daseinsvorsorge. Er muß handeln und eventuell auch die Voraussetzungen schaffen, daß erforderliche Einrichtungen geschaffen werden können. Dabei soll er partnerschaftlich mit den freien Trägern kooperieren. Sie müssen aber auch selbst initiativ werden können.

HK: Es gibt im Bildungs-, Sozial- und Gesundheitswesen Hinweise auf Sachzwänge, die besagen, daß die Kirchen gar nicht mehr die nötigen personellen und Sachmittel aufbringen werden, um im bisherigen Maße präsent sein zu können. Es gibt — wie wir bereits andeuteten — Warnungen auch von innerhalb der Kirchen, das Konto der eigenen Kraft nicht zu überziehen, zum anderen aber auch die Forderung selbst von außerhalb der Kirchen, im diakonischen und im Bildungsbereich ja nicht abzubauen. Deshalb nochmals die Frage: Ist die Kirche in den Augen des Politikers gut beraten, wenn sie unabhängig von der Frage, wieweit die Bevölkerung vornehmlich nur den sozialen und nicht auch den religiösen Einsatz, d. h. die kirchliche Verkündigung, goutiert, ihren diakonischen Aufgaben nachkommt?

Kohl: Ich habe schon skizziert, wie ich die Mitwirkung der Kirchen in den Bereichen der Bildung, des Sozial- und des Gesundheitswesens sehe. Die Sachzwänge, die Sie ansprechen, wirken sich dort schwerwiegend aus, wo etwa der zunehmende Mangel an Ordensschwestern zur Schließung von Kliniken, Altersheimen, Gemeindestationen, Kindergärten führt und diese Lücken über den Arbeitsmarkt nicht mehr zu schließen sind bzw. eine höhere Belastung durch Personalkosten zur Folge haben. Dann wird es notwendig, daß andere — in der Regel kommunale Einrichtungen — diese sozialen Aufgaben übernehmen oder ersetzen. Das bedeutet zusätzliche Kosten, neue Planung und Verwaltung. Angesichts der angespannten Finanz- und Personallage wird ein Politiker immer dafür sein, daß die Kirchen so lange und so weitreichend wie möglich „die Stellung halten".

HK: Unter finanzpolitischen Gesichtspunkten sicher . . .

Kohl: Das nüchterne, finanzpolitische Argument hat auch sein Gewicht. Viel wichtiger ist aber, daß es hierbei nicht um Tätigkeiten geht, die von irgendwelchen anderen Trägern gleichwertig ausgeführt werden können. Überall dort, wo sozialer und erzieherischer Dienst auch zugleich Bekenntnis, Zeugnis für eine Lebensanschauung, für Werte bedeutet und diese Werte das Handeln prägen und daher die besondere Art der Begegnung von Menschen zum entscheidenden Moment wird, ist Diakonie unmittelbares christliches Handeln. Deshalb würde ich es als Christ bedauern, wenn diese Aufgaben ohne Not aufgegeben würden. Im übrigen kann ich Ihrer Unterscheidung von sozialem und religiösem Einsatz nicht ganz folgen. Das diakonische Zeugnis ist immer auch in irgendeiner Weise Verkündigung.

HK: Schon, nur kann eine solche Verkündigung möglicherweise problematisch werden, wenn die Herkunft aus einer christlichen Motivation gar nicht mehr sichtbar wird. Aber nochmals zur sozialpolitischen Seite kirchlicher Diakonie. Bahnen sich in diesem Bereich nicht Konfliktstoffe an, in denen sich alle Parteien mit den Kirchen schwertun, wie etwa seinerzeit bei der Ablösung der Konfessionsschulen durch Privatschulgesetze, als mancher CDU-Kulturpolitiker klagte, er habe von der Kirche Tadel bezogen, während SPD-Politiker in Nachbarländern für vergleichbares Verhalten Dank entgegennehmen durften? Wenn das soziale Wirken der Kirche oder ihre Chancen eingegrenzt oder freien Trägern restriktive Auflagen gemacht werden — wir denken z. B. an die kirchlichen Proteste bei der Verabschiedung des neuen Krankenhausgesetzes in Rheinland-Pfalz —, werden Konflikte auch mit CDU-Landesregierungen oder einer künftigen CDU-Bundesregierung nicht ausbleiben . . .

Kohl: Im öffentlichen Handeln kommen natürlicherweise auch bei Partnern, die sich wohlwollend und freundlich gegenüberstehen, gelegentlich unterschiedliche Auffassungen und Beurteilungen einer gegebenen Situation vor. Als Politiker gehe ich davon aus, daß es sich dabei um Diskussionen über den zweckmäßigen Weg handelt. Unüberbrückbare Gegensätze werden dann gewiß keine ausschlaggebende Rolle spielen, wenn es um die Aufgabe geht, den Menschen so schnell und wirksam wie nur möglich zu helfen, die beispielsweise auch durch geringer werdende kirchliche Möglichkeiten in Not geraten. Ich will nicht verschweigen, daß auch kirchliche Institutionen nicht davor gesichert sind, ihre eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten finanziell wie personell zu überschätzen. Wenn die tatsächlichen Verhältnisse anzeigen, daß der Staat sich betätigen muß, würde ich in dem einen oder anderen Fall auch einen Konflikt nicht scheuen. Dann muß man schnell eine Einigung suchen, ohne daß die Partnerschaft Schaden nimmt. Partnerschaft bedeutet nicht nur harmonische Idylle, sondern kann auch Konflikte bedeuten. Konflikt heißt aber, nicht rücksichtsloser Kampf ohne Kompromißbereitschaft, sondern Auseinandersetzung um die beste, schnellste und wirksamste Art der Hilfe für die Menschen, die diese Hilfe brauchen.

„Die Kirchen sollen vor allem ethische Gesichtspunkte in die Diskussion einbringen"

HK: Die Bundesrepublik besitzt in ihrem Grundgesetz eine stark wertbezogene Verfassung. Aber plurale Gesellschaften, deren Bürger vor allem auch weltanschaulich gegensätzlich denken, leben in der Regel ohne festen ethischen Wertkonsens. Die Reform des Abtreibungsstrafrechts hat gezeigt, daß sich dies auch in der Bundesrepublik nicht anders verhält. Sie haben in diesem Zusammenhang selbst einmal von einem Vakuum gesprochen, in das radikale Ideologien hineinstoßen können. Trauen Sie den Kirchen, speziell der katholischen Kirche, genügend moralische Kraft zu, um dieses Vakuum auszufüllen?

Kohl: In traue der katholischen Kirche — ebenso wie der evangelischen — grundsätzlich genügend moralische Kraft

zu, zur gemeinsamen Aufgabe der Abwehr radikaler Ideologien einen entscheidenden Beitrag zu leisten. Andererseits verkenne ich nicht die gegenwärtige Situation, in der sich die Kirchen immer noch befinden, wenn auch in letzter Zeit die Anzeichen dafür wachsen, daß sich mittel- bis langfristig Änderungen vollziehen. In den vergangenen Jahren waren nach meinen Eindrücken entscheidende Kräfte in den Kirchen viel zu sehr auf ihre eigenen Probleme fixiert. Das hat mit dazu beigetragen, daß sie ein Stück Vakuum nicht ausreichend ausfüllen konnten. Die Kirchen müssen einfach wieder die Kraft finden, über sich und ihren durchaus nicht einfachen inneren Problemen zu stehen. Sie müssen in vielfältigem konkretem Kontakt mit Staat und Gesellschaft bleiben. In ihnen können die Kirchen nur dann wirksam sein, wenn sie in den entscheidenden Fragen möglichst mit Autorität geschlossen und konsequent auftreten und nicht den Eindruck erwecken, als seien sie sich ihrer Sache und ihres Auftrags nicht mehr sicher.

HK: Vorausgesetzt die Kirchen haben genügend religiös-moralische Kraft, sich gesellschaftlich zur Wirkung zu bringen, welche gesellschaftswirksamen Aufgaben hätten sie heute mit Vorrang wahrzunehmen? Wie müßte — im Blick auf die Gesamtgesellschaft und ihren Zivilisationszustand gesehen — Weltwirken und Seelsorge der Kirche heute aussehen?

Kohl: Insgesamt werden die Kirchen große Anstrengungen unternehmen müssen, um den Wert, die Würde und die Bedeutung des Menschen in seinem Bezug auf Gott wieder neu und eindringlich in das Bewußtsein der Bürger zu stellen. Das ist keine dramatische Feststellung, sondern eher eine Folgerung aus der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung. Ich will nur Stichworte nennen, vor deren Hintergrund sich ein Teil der Diskussion unserer Tage vollzieht: Abtreibung, passive und aktive Sterbehilfe, zunehmende Gewalt und Brutalität im öffentlichen und zwischenmenschlichen Bereich, eine wachsende Zahl von Menschenrechtsverletzungen, aber auch Versuche, den Klassenkampf in unser Land zu tragen. Auch der Kampf gegen Hunger und Elend und die Hilfe für die Dritte Welt gehört in diesen Katalog. Hier haben die Kirchen humanitäre und politische Aufgaben. Sie müssen das Gemeinwohl über die immer ungehemmter werdende Interessendurchsetzung stellen, die über die berechtigten Anliegen machtloser Minderheiten in unserem Staat achtlos hinweggeht. Die Kirchen müssen dafür sorgen, daß der Staat seine Grenzen beachtet und nicht in alle Bereiche des menschlichen Lebens ausgreift. Und sie müssen sich konkret und tendenziell mit Ideologien auseinandersetzen, die den Menschen totalitär vereinnahmen wollen.

HK: Könnten nicht auch die Kirchen in Gefahr kommen — wir haben das vorhin schon einmal angedeutet —, ihr Terrain zu weit auszudehnen zu Schaden ihrer eigentlichen Aufgabe? Und ist umgekehrt vielleicht nicht gerade der christliche Politiker versucht, den Kirchen unpopuläre Aufgaben, etwa in dem von Ihnen bereits genannten Bereich Entwicklungshilfe, zuzumuten, die er selbst nicht gern aufgreift?

Kohl: Diese Gefahr ergibt sich selbstverständlich nicht nur für die Kirchen. Auch der Staat kann ihr unterliegen. Besonders der Politiker, der aus christlicher Verantwortung handelt, darf nicht von der bequemen Möglichkeit Gebrauch machen, der Kirche unpopuläre Aufgaben aufzubürden. Er muß selbst den Mut haben, das Notwendige zu tun. Das gilt gerade für den Bereich der deutschen Entwicklungshilfe. Der Grundkonsens in Fragen der Entwicklungshilfe zwischen dem Staat und den gesellschaftlichen Gruppen ist in Gefahr. Wir können nicht dulden, daß finanzielle und wirtschaftliche Schwierigkeiten zu Lasten der Schwachen und Schwächsten gelöst werden. Eine solche Politik entspricht nicht den Prioritäten, die sich für die CDU aus dem Verständnis einer ethisch begründeten Politik und der Auffassung unseres Staates als eines sozialen Rechtsstaates ergeben. Gerade die junge Generation, der die Solidarität mit den Schwachen und Unterdrückten unaufgebbare Grundlage ihres politischen Engagements ist, erwartet, ja fordert, daß die Politiker nicht nach billigen Auswegen suchen, die im Augenblick vielleicht aktuelle Schwierigkeiten beseitigen, aber langfristig für unser Volk und dessen Platz in der Völkergemeinschaft verhängnisvoll sind. Die Kirchen müssen gerade in einer solchen Situation unverblümt ihre Meinung sagen. Hier besteht nicht die Gefahr, daß sie ihr Terrain zu weit ausdehnen. Solange sich die Kirchen um Not kümmern, verfehlen sie nie ihre eigentliche Aufgabe.

HK: Gerhard Stoltenberg, Ihr Stellvertreter im Parteivorsitz, hat (ebenfalls in einer Rede am letzten Reformationstag in St. Jacobi in Hamburg) die Kirche vor der Beeinflußbarkeit durch modische Tagesströmungen gewarnt, sie aufgefordert, „in der zunehmenden Vielfalt sozialwissenschaftlicher Richtungen die Spreu vom Weizen zu unterscheiden", und die Theologen zur Versöhnung von christlicher Botschaft und naturwissenschaftlicher Erkenntnis im intensiveren Gespräch mit den Naturwissenschaftlern aufgerufen. Stellen sich im Blick auf eine mögliche Selbstgefährdung der Menschen durch Störung des ökologischen Gleichgewichts, durch Verplanung des Menschen im Massenstaat bis hin zur genetischen Manipulation hier den Kirchen und ihren Theologen und den verantwortlichen Politikern, im Blick auf Gesetzgebung und Moralverkündigung, nicht gleiche Probleme, wo beide gemeinsam nach Lösungen suchen müßten?

Kohl: Diese Frage beantworte ich mit einem klaren Ja. An den von Ihnen angesprochenen Themenbereichen, die heute geradezu von lebenswichtiger Bedeutung geworden sind, zeigt sich ein Feld dringend notwendiger Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und ihren Theologen, den verantwortlichen Politikern und der Wissenschaft. Die Kir-

chen sollten die Aufforderung Gerhard Stoltenbergs auf jeden Fall ernster als bisher nehmen. Hier entstehen wirkliche Menschheitsbedrohungen, deren Abwendung nur in enger Zusammenarbeit möglich ist. Den Kirchen, den Theologen fällt dabei die Aufgabe zu, aus ihrem ureigenen Auftrag heraus und ausgehend von der Botschaft, die sie der Welt und den Menschen zu bringen haben, neue, der veränderten Situation angemessene Leitvorstellungen zu entwickeln, die vor allem ethische Gesichtspunkte in die Diskussion einbringen. Diese Leitvorstellungen müssen so klar und verständlich formuliert sein, daß sich die Politiker bei der Lösung der konkreten Fragen wirklich an ihnen orientieren können. Dazu sind Gespräche, dazu ist geistige Auseinandersetzung notwendig.

HK: Sehen Sie Ansätze dafür, solche Gespräche zu aktivieren?

Kohl: Ich glaube, daß die christlichen Kirchen gerade auch in der Bundesrepublik Deutschland die von Ihnen angesprochenen Probleme heute deutlich sehen. Ich möchte in diesem Zusammenhang dankbar daran erinnern, daß Kardinal Döpfner in seiner Eröffnungsansprache zur Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1974 klar gesagt hat, daß die Kirchen vor dieser Herausforderung stehen und daß zum Beispiel katholische Wissenschaftler und Politiker, die kirchlichen Verbände und Akademien vor der konkreten und dringenden Aufgabe stehen, sich mit den genannten Themenbereichen intensiver auseinanderzusetzen. Das Bewußtsein dafür ist also vorhanden.

„Eine Partei sollte niemals wollen, daß die Kirchen für sie Wahlpropaganda machen"

HK: Von der ethischen noch einmal zur politischen Seite des kirchlichen Öffentlichkeitswirkens. Wo liegen für Sie die Grenzen kirchlichen Sprechens und Einwirkens auf die politische Öffentlichkeit einschließlich des Gesetzgebers? Sind Wahlhirtenbriefe wie der der bayerischen Bischöfe vom letzten Herbst oder der Januarhirtenbrief zu den Betriebsratswahlen hilfreiche politische Diakonie oder unzulässige Parteinahme?

Kohl: Ich möchte daran erinnern, daß die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über „Die Kirche in der Welt von heute" nachdrücklich auf die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der weltlichen Sachbereiche hinweist. Ich verstehe diese Aussage als einen Fortschritt gegenüber früheren kirchlichen Auffassungen. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Zuständigkeiten muß bestehenbleiben. Folgerichtig spricht das Konzilsdokument auch davon, daß es verschiedene konkrete politische Lösungen auf der Basis des Glaubens geben könne, und weist darauf hin, daß für keine dieser Lösungen die kirchliche Autorität allein in Anspruch genommen werden dürfe. Wer daraus allerdings die Folgerung ableitet, daß sich die Kirchen deswegen aus der Welt und in den kultischen Raum zurückziehen sollten, der unterliegt einem Fehlschluß. Die Kirchen dürfen nicht neben den Entwicklungen in Staat und Gesellschaft verharren. Das würde ihrem Auftrag widersprechen. Als Christ weiß ich andererseits aber auch, daß sich die Kirchen trotz aller notwendigen Auseinandersetzungen mit Staat und Gesellschaft immer auch auf ihre eigene, nie untergehende Sendung besinnen müssen. Denn nur so können sie für Staat und Gesellschaft das notwendige Korrektiv bedeuten.

HK: Was heißt das konkret im Blick auf die Grenzen kirchlichen Sprechens?

Kohl: Das heißt konkret im Blick auf Ihre Frage: Die Grenzen kirchlichen Sprechens und Einwirkens auf die politische Öffentlichkeit liegen dort, wo der Bereich der eigengesetzlichen und sachorientierten Lösung politischer Fragen beginnt. Die Kirchen sind nicht der Staat, und sie können auch keine politische Partei ersetzen. Die Überzeugungskraft ihrer Aussagen liegt im Hinweis auf das Jenseitige und Überzeitliche, während eine Partei oder ein Verband immer nur Diesseitsbezogenes sagen und entscheiden können. Die Kirchen sollten nicht auf die Möglichkeit verzichten, zu Wahlen den Parteien und Staatsbürgern Fragen zu den Parteiprogrammen vorzulegen oder auch Hinweise zu geben. Sie nehmen hier eine wichtige Aufgabe wahr, die ich durchaus als hilfreich verstehe. Über einzelne Formulierungen oder die Frage, ob tatsächlich unzulässige Parteinahme vorliegt, kann man streiten. Eine Partei sollte niemals erwarten oder wollen, daß die Kirchen für sie Wahlpropaganda betreiben.

HK: Wenn Sie sagen über Formulierungen oder tatsächlich zulässige Parteinahme könne man streiten, ist dann für Sie die Frage der Wählbarkeit oder Nichtwählbarkeit einer Partei im Falle eines grundlegenden Wertkonfliktes, wie er z. B. bei der Reform des § 218 gegeben ist, noch ein möglicher Gegenstand kirchlicher Verkündigung bzw. autoritativer Erklärungen von Bischöfen und kirchlichen Gremien?

Kohl: Im Falle eines grundlegenden Wertkonfliktes kann die Frage der Wählbarkeit und Nichtwählbarkeit einer Partei durchaus Gegenstand einer konkreten kirchlichen Erklärung sein, wenn die Glaubensgemeinschaft in dieser Frage einer Meinung ist. Ich sage: kann; es muß aber nicht so sein. Die Entscheidung darüber liegt bei der Kirche, den Bischöfen und den kirchlichen Gremien. Die Neufassung des § 218 deutet einen solchen Wertkonflikt an. Warum sollten die Kirchen nicht aus ihrer Verantwortung heraus auch etwas zu einer konkreten politischen Frage sagen, die direkt im Bereich eines grundlegenden Wertes, wie dem des Lebens, angesiedelt ist? Im übrigen hat der Kardinal

von Köln, an den Sie vermutlich bei Ihrer Frage gedacht haben . . .

HK: An den Kardinal von Köln, aber auch an Äußerungen von Katholikenausschüssen . . .

Kohl: Kardinal Höffner hat bei seiner vielumstrittenen Erklärung nicht von Parteien, sondern von Abgeordneten gesprochen. Das ist doch ein wesentlicher Unterschied. Die grundsätzliche Freiheit zu solchen Erklärungen gestehe ich Vertretern oder Gruppen der Kirchen durchaus zu.

HK: Aber lassen sich sittliche Forderungen der Kirche überhaupt noch parteipolitisch umsetzen?

Kohl: Ich bin der Meinung, daß sittliche Forderungen der Kirchen über Parteien politisch vertreten werden können. Ob sie sich durchsetzen lassen, ist eine andere Frage. In einer Partei wie der CDU/CSU besteht eine selbstverständliche Identität zu den sittlichen Grundforderungen des Christentums. Solche Forderungen dürfen allerdings der Gesamtgesellschaft nicht aufgezwungen werden. Je glaubwürdiger sie vom Fordernden vorgelebt werden, desto überzeugender sind sie.

„Die Interpretation des ‚C' kann weder allein noch willkürlich durch die Partei erfolgen"

HK: Herr Dr. Kohl, Sie gelten nicht nur als Liberaler in Ihrer Partei, sondern galten, bereits bevor Sie den Parteivorsitz übernahmen, als derjenige CDU-Politiker, der das „C" in der Partei besonders herausstellt. Welchen konkreten Inhalt geben Sie dem „C"?

Kohl: Ich bin seit jeher dafür eingetreten, daß das „C" zum Parteinamen gehört und daß wir, im Blick auf unseren Ursprung und auf unsere Geschichte, nicht davon absehen können und werden. Wenn Politik von Wertvorstellungen ausgeht, so muß für eine Partei wie die CDU/CSU in der Bindung an die christliche Grundhaltung ein besonderer Maßstab liegen. Für mich ist es deshalb selbstverständlich, daß die CDU die Frage nach den Werten, die sie im politischen Bereich für verbindlich und tragfähig hält, mit dem Hinweis auf das „C" beantworten muß. Das „C" bedeutet für meine Partei keinen dogmatischen Ausschließlichkeitsanspruch. Selbstverständlich können Christen auch in anderen demokratischen Parteien ihre politische Heimat finden. Es ist für uns der Maßstab, der Anspruch, an dem wir unser eigenes politisches Handeln messen lassen müssen. Er verweist auf unsere Motivation: wir betreiben Politik aus christlicher Verantwortung. Zwar lassen sich aus der christlichen Lehre nicht einfach Lösungsvorschläge für konkrete politische Aufgaben ableiten: Es handelt sich dabei ja nicht um einen Handlungskatalog für Politiker, es gilt das Gebot der Sachgerechtigkeit. Aber das „C" grenzt deutlich ab.

HK: Gibt es gegenwärtig politische Positionen, die damit eindeutig nicht zu vereinbaren sind?

Kohl: Aber zweifellos gibt es solche Positionen. Um nur einige Beispiele zu nennen: die Verkündigung und Ausübung von revolutionärer Gewalt, der Grundsatz von der Selbsterlösung des Menschen durch Politik, die Überführung der politischen Gegnerschaft in Feindschaft und auch der Versuch, den einzelnen Menschen totalitär zu vereinnahmen.

HK: Und wer interpretiert das „C" für den politischen Bereich?

Kohl: Bürger, die sich entschließen, aus christlicher Überzeugung heraus als Partei Politik zu gestalten, sehen sich Verpflichtungen aus zwei Lebensbereichen gegenüber: denen der Kirchen und denen der Politik. Die Spannung, die zwischen beiden liegt, wird nur dann erträglich und fruchtbar, wenn die Kirchen nicht durch die Partei regieren wollen und die Politik die Kirchen nicht für ihre Zwecke mißbraucht. Das heißt konkret: Die Interpretation des „C" hinsichtlich der politischen Konsequenzen kann weder allein noch willkürlich durch die Partei erfolgen.

„Zeigt sich die Notwendigkeit der Unterscheidung und Abgrenzung, dann entscheide ich mich für den christlichen Anspruch"

HK: Kurt Biedenkopf hat in zwei Interviews sehr pointiert erklärt, ihn interessiere im Blick auf seine Partei weniger das Verhältnis zur Kirche, sondern das Verhältnis zu den Grundlagen des christlichen Glaubens, so die Umsetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in praktische Politik, die den einzelnen vor der Auslieferung an das Kollektiv schützt. Das klingt für Christen, denen es weniger um Kirchenstrukturen als um Glauben zu tun ist, erfreulich plausibel. Aber es riecht zugleich nach dem Versuch, einem neoliberalen Ordo-Gebäude eine christliche Rechtfertigung unterzulegen. Wie bringen Sie den christlichen Anspruch und das liberale Prinzip in Einklang?

Kohl: Dies ist eine schwierige und nicht mit wenigen Sätzen zu beantwortende Frage, weil ihre Beantwortung einen Rückgriff auf die Ideengeschichte der letzten hundert Jahre mit ihren sehr vielschichtigen Entwicklungsgängen notwendig macht. Ich sehe zwar nicht unbedingt einen unüberwindlichen Konflikt zwischen dem christlichen Anspruch und dem sogenannten liberalen Prinzip, aber doch einen wesentlichen und bemerkenswerten Unterschied in

den Voraussetzungen. Die katholische Soziallehre ist bestimmt vom Begriff des Menschen als einer Person, die aber als Person schon Mitglied einer überpersonalen, umfassenderen sozialen Gemeinschaft ist. Der klassische Liberalismus geht mehr von der Autonomie und Eigenständigkeit des einzelnen Individuums aus und betont den sozialen Charakter nicht deutlich, ja es hat sich im Laufe der Zeit eher eine individualistische Komponente herausgebildet. Sie scheint im heutigen politischen Liberalismus allerdings wieder umstritten und unausgegoren zu sein.

HK: Wie würden Sie im Falle einer solchen Spannung, die ja auch einmal zu einem Grundsatzkonflikt in der Union selbst führen kann, reagieren wollen?

Kohl: Ich bin erstens der Meinung, daß Grundwertkonflikte gerade auch in der eigenen Partei ernsthaft und gründlich ausgetragen werden sollten. Zweitens: Zeigt sich dabei der beschriebene Unterschied und damit die Notwendigkeit der Unterscheidung und Abgrenzung, dann stelle ich mich auf die Seite des christlichen Anspruchs. Nicht nur weil die CDU das Wagnis einer Politik aus christlicher Verantwortung unternimmt, sondern weil ich u. a. auch persönlich davon überzeugt bin, daß der christliche Anspruch der realistischere und umfassendere ist. Dabei ist mir selbstverständlich bewußt, daß die CDU neben der christlich-sozialen auch die liberale und die konservative Komponente seit ihrer Gründung deutlich zum Ausdruck gebracht hat und das auch heute tut . . .

HK: . . . aber die Realisierung dessen, was Sie eben sagten, am konkreten Objekt ist gerade im Blick auf die Kirche vermutlich schwierig. Nehmen wir als Beispiel die Reform des Abtreibungsstrafrechts. Diese führte, von der katholischen Kirche aus gesehen, nicht nur zu einem akuten Konflikt zwischen Kirche und Regierungsparteien, sondern auch (um es vorsichtig auszudrücken) zu Verstimmungen zwischen Kirche und Unionsparteien. Der CDU wurde vorgeworfen, sie habe überhaupt erst viel zu spät Position bezogen. Die Partei ihrerseits wollte (oder konnte) Maximalerwartungen bzw. -forderungen der Kirche mit dem Indikationenmodell ihrer Fraktionsmehrheit nicht entsprechen. So hat man den Eindruck, die Reform des Abtreibungsstrafrechts sei auch für das Verhältnis Kirche—Unionsparteien alles eher als ein Modell kritischer Partnerschaft zwischen moralischer Autorität und politischer Verantwortung gewesen. Welche Konsequenzen würden Sie für vergleichbare Fälle daraus ziehen (beispielsweise wenn einmal eine Parlamentsdebatte über Euthanasie ins Haus stünde)?

Kohl: Die CDU/CSU hat nach meiner Auffassung in erheblichem Umfang die Argumente der christlichen Kirchen in die politische Auseinandersetzung um die Reform des Abtreibungsstrafrechts eingebracht. Die Frauenvereinigung der CDU, verschiedene Landesverbände, prominente Mitglieder der Partei und auch der Bundesausschuß der CDU haben sich eindeutig gegen die von Abgeordneten der SPD und FDP eingebrachte Fristenlösung ausgesprochen. Der Bundesvorstand der CDU hat schon im Dezember 1971 eine abgegrenzte Indikationslösung befürwortet. Die CDU steht deshalb in dieser Frage nicht im Gegensatz zu kirchlichen Aussagen. — Daß die CDU nicht, gar von oben herab, eine „Parteimeinung" zu dieser Frage formuliert und durchgesetzt hat, läßt sich auf ihren Respekt vor der Gewissensentscheidung des einzelnen zurückführen. Ein solcher Stil wäre in unserer Partei weder möglich noch nötig. Dennoch können politische Absprachen und kann politischer Meinungsaustausch zwischen den Kirchen und der Union intensiver gestaltet werden. Damit haben wir in letzter Zeit begonnen.

„Äquidistanz ist nur möglich um den Preis der eigenen theologischen und sozialethischen Profile"

HK: Trotz solcher an Einzelproblemen auftauchenden Spannungen raten heute manche der Kirche (nicht nur den Katholiken), wieder nachdrücklicher in der Union ihre politische Heimat und Stütze zu suchen. Möglichst gleiche Distanz zu allen Parteien sei in einer Phase weltanschaulicher Polarisierung nicht praktikabel; da es um Grundwerte wie um das Recht auf Leben oder eine menschengerechte Bildung geht, bedürfe es eines klaren und geschlossenen Durchsetzungswillens. Kann daran der Volkspartei CDU gelegen sein, die eine parlamentarische Mehrheit sucht und dazu auch jene Wähler ansprechen will und muß, die zum Christentum ein mehr oder weniger tolerantes, zur Kirche aber oft gar ein negatives Verhältnis haben? Ist der parlamentarischen Demokratie und den Kirchen selbst nicht besser mit Parteien gedient, die keine Weltanschauungs-, sondern Integrationsparteien sind?

Kohl: Natürlich ist es gut und erstrebenswert, Parteien zu haben, die auf der Grundlage politischer Sachziele Staatsbürger integrieren und sich nicht als Instrumente zur Durchsetzung von Weltanschauungen oder sogar als Religions- und Kirchenersatz verstehen. Das bedeutet natürlich nicht, daß Parteipolitik reiner Pragmatismus ohne jede Wertorientierung sein sollte. In Deutschland haben sich im vorigen Jahrhundert Parteien entwickelt, die sich ganz bewußt auch als Träger neuer Weltanschauungen verstanden. Das hatte beispielsweise zur Folge, daß Liberale und Katholiken, die beide für mehr Freiheit im Staat angetreten waren und noch um 1848 in mannigfacher Weise zusammengearbeitet hatten, in den darauffolgenden Jahrzehnten getrennte parteipolitische Wege gingen, weil der Liberalismus immer mehr religions- und kirchenfeindliche Züge annahm. Ein Christ aber, der es mit seinem Bekenntnis wirklich ernst meint, kann nicht eine Partei unterstützen, die Ziele verfolgt, die gegen Religion und

Kirche gerichtet sind. Will er dennoch die öffentlichen Entscheidungen mitgestalten — wie es ihm ja sein christlicher Auftrag gebietet —, so muß er sich mit Gleichgesinnten zusammenschließen.

HK: Sind die geschichtlich-weltanschaulichen Belastungen trotz aller feststellbarer Reideologisierung im deutschen Parteiwesen nicht geringer geworden? Und ist der Kirche deshalb, wenn schon nicht Äquidistanz so doch kritische Nähe und Distanz zu den Parteien insgesamt zu empfehlen?

Kohl: Manche ideologischen Fehlentwicklungen und Belastungen im deutschen Parteiensystem sind in den letzten zwei Jahrzehnten tatsächlich schrittweise überwunden worden. Aber es gibt noch immer eine Reihe von kontroversen Punkten in Wertfragen. Die Debatte um das Grundrecht auf Leben, die Auseinandersetzungen um Bildungsinhalte und Lernziele in manchen Bundesländern, die sehr unterschiedliche Bewertung des Ranges von Ehe und Familie und nicht zuletzt die antikirchlichen Beschlüsse der FDP haben deutlich gemacht, daß eine sogenannte Äquidistanz der Kirchen zu allen vorhandenen Parteien überhaupt nicht möglich ist, es sei denn um den Preis ihrer eigenen theologischen und sozialethischen Profile. Das heißt nun nicht, da gebe ich Ihnen recht, daß die Kirchen in allen politischen Fragen nur die CDU als Gesprächspartner hätten, und es heißt auch nicht, daß die CDU eine Kirchenpartei sein müsse. Die CDU hat einen anderen Auftrag als die Vertretung kirchlicher Interessen. Ich kann mir allerdings auch nicht vorstellen, daß sie sich bewußt in Gegensatz zur christlichen Wertordnung und zu den Kirchen setzt.

HK: Der CDU (und vielleicht noch mehr der CSU) wird gerade von wohlwollenden Kritikern vorgeworfen, sie habe sich kaum Rechenschaft gegeben über die Wandlungen, die in den Kirchen in den letzten Jahren, in der katholischen seit dem Zweiten Vatikanum, vor sich gegangen sind. Ist man noch nicht bereit, sich als kritische Partner auf unterschiedlichen Ebenen zu akzeptieren?

Kohl: Meine bisherigen Äußerungen aus früherer Zeit und auch in diesem Gespräch zeigen doch unmißverständlich, daß die CDU als Partei bereit ist, die Kirchen als kritische Partner zu akzeptieren. Darüber hinaus zeigen zahlreiche Aussagen, Stellungnahmen und das politische Handeln der ganzen Union diese Bereitschaft an. Ich räume ohne weiteres ein: Der Kontakt zwischen der CDU und den Kirchen hätte in den letzten Jahren noch enger sein können. Wir haben sicher manches als zu selbstverständlich angesehen, was längst nicht mehr selbstverständlich war und ist. Die Wandlungen innerhalb der Kirchen sind manchem bei uns erst recht spät ins Bewußtsein getreten. Wir haben es in der Vergangenheit auch oft versäumt, wie Richard von Weizsäcker vor einiger Zeit sagte, Anforderungen und Fragen an die Kirchen zu stellen. Für die CDU als Partei, die Politik aus christlicher Verantwortung begründet, ist es gegenwärtig und in der Zukunft dringend erforderlich, häufiger grundsätzliche Fragen mit den Kirchen zu erörtern und dabei zur politischen Gemeinsamkeit von evangelischen und katholischen Christen beizutragen.

Respektierung der Gewissensfreiheit für den verantwortlich Handelnden

Fragen an Franz Joseph Strauß

HK: Herr Strauß, die Kirchen haben in den letzten Jahren, so kann man allseits hören und feststellen, an politisch-öffentlichem Einfluß oder sagen wir besser, an realer gesellschaftlicher Wirkung verloren. Wo sehen Sie als Politiker die hauptsächlichen Ursachen dafür?

Strauß: Die Frage läßt sich politisch-geschichtlich und theologisch beantworten. Die christlichen Kirchen galten unmittelbar nach dem Zusammenbruch 1945 bei den Siegermächten als „nicht belastet". Die Alliierten betrachteten sie als Träger des Abwehrkampfes gegen den Nationalsozialismus. Daraus ergab sich, zeitgeschichtlich bedingt, ein ungewöhnlich großes gesellschaftspolitisches Ansehen der Kirchen. Sie brauchten für dieses Ansehen im außerkirchlichen Raum nichts zu tun. In den ersten Jahren nach dem Krieg kam es daher zu weitgehend überspannten Erwartungen an die Kirchen. Sie erwiesen sich später als schwere politisch-psychologische Hypothek. — Dann scheint mir, daß oft die Möglichkeiten der Kirchen überschätzt werden. Es gibt so etwas wie einen kirchlichen Triumphalismus und laikalen Defaitismus. Beide Einstellungen sind falsch. Sie haben aber eine gemeinsame Wurzel: die Überschätzung der Kirchen für die Gestaltung der Welt. Diese wiederum ist begründet in einer Unterschätzung der eigentlichen religiösen Sendung der Kirchen.

HK: Wie hoch taxieren Sie die Mitschuld der Kirchen selbst an diesem Zustand? Wieweit haben sie ihre Schwäche im öffentlichen Bewußtsein und an praktischer Wirkung sich selbst, ihrem politischen Verhalten, ihrer Theologie, oder gar ihrer Abhängigkeit vom Zeitgeist zuzuschreiben?

Strauß: Für die von Ihnen behauptete „Mitschuld der Kirchen" gibt es verschiedene Gründe. In Vergangenheit und Gegenwart wurden und werden die Wirkmöglichkeiten der Kirchen überbewertet. Manche Christen glauben, daß die Kirchen für alle Fragen des persönlichen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens die richtigen Lösungsprinzipien hätten. Diese müßten nur richtig angewandt werden, dann wäre die Welt heil. Diese Einstellung ist meines Erachtens falsch. Auch wenn man nach den Grundsätzen des Evangeliums lebt, gibt es noch immer viele Fragen und Probleme unseres Lebens, auf die wir in der Bibel allein keine Antwort finden — und auf die uns auch die Kirchen die Antwort schuldig bleiben müssen. — Einen ähnlichen Fehler, nur mit umgekehrten Vorzeichen, machen andere Gläubige. Sie überfordern die Kirchen ebenfalls. Nach Ansicht dieser Christen hätten die Kirchen die Folgen der konstantinischen Wende, theologische Irrtümer, die Glaubensstreitigkeiten des Reformationszeitalters, die Inquisition, die Hexenverfolgung, die Entwicklung der Naturwissenschaften, den Nationalsozialismus und selbstverständlich den Marxismus-Sozialismus richtig erkennen und beurteilen müssen. Die Kirchen können aber diese überspannten Erwartungen nicht erfüllen. Daher kommt es zu Enttäuschungen und Fehlurteilen über den inneren und äußeren Zustand der Kirchen.

„Den Kirchen ist der Raum zugewiesen, wo Strukturen und Befindlichkeiten zu ändern sind"

HK: Haben dabei nicht auch einseitige, ideologische, politische oder auch gesellschaftlich-institutionelle Bindungen (z. B. über Verbände in der katholischen Kirche) an eine Partei oder an eine politische Strömung (z. B. an die Brandtsche Ostpolitik in der evangelischen Kirche) eine Rolle gespielt? Könnte nicht auch ein Spitzenpolitiker der Unionsparteien zu der Meinung kommen, solche Bindungen seien den Kirchen nicht wohlbekommen?

Strauß: Die Frage nach dem Verhältnis kirchlicher Verbände oder Gruppen zu politischen Parteien ist immer ein Faktor der wechselhaften und dynamischen Entwicklung gesellschaftlicher und kirchlicher Faktoren. Die politischen Parteien üben eine wesentliche Funktion in der politischen Willensbildung des demokratischen Staates aus. Sie leben nicht im luftleeren Raum. In keinem Augenblick der jüngeren deutschen Geschichte standen programmatisch gleichartige Parteien den Kirchen gegenüber. Die Kirchen haben es immer mit differenzierten und geschichtlich schwankenden Verhaltensweisen der politischen Parteien zu tun. Daher beruht die Unterstützung einzelner politischer Parteien nicht allein auf eigenen Entscheidungen kirchlicher Gruppen. Sie sind natürlich auch zwangsläufige Folgen von Programm und Praxis der politischen Parteien selbst.

HK: Zensuren und Ratschläge, die den Kirchen (nach den inneren Zuständen in den Kirchen etwas unterschiedlich verteilt nach evangelisch und katholisch) von Politikern (und von Vertretern der politischen Publizistik) erteilt werden, schwanken zwischen der Feststellung, auf sie (die Kirchen) sei gegenwärtig wenig Verlaß (Johannes Gross in der FAZ, 2. 1. 1975), ob das Heil diesseitig oder jenseitig interpretiert werde, sei unsicher geworden (Kurt Biedenkopf in den „Evangelischen Kommentaren", Februar 1974), und der Aufforderung, mehr Orientierungskraft zu zeigen und die „ungetrübte" Leuchtkraft wiederzugewinnen (so Ihr Parteifreund Schroeder als Vorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises der CDU). Sollten sie soviel Leuchtkraft „ungetrübt" (selbst im Deutschland der Nachkriegszeit) je besessen haben, glauben Sie an eine Regenerierung der Kirchen als wertorientierender Kraft für die Gesamtgesellschaft, selbst wenn sich diese und mit ihr die staatstragenden Parteien, auch die christlichen, von kirchlich verbindlichen Wertaussagen mehr und mehr entfernen bzw. diese für den säkular-kirchenfernen Bürger (der für die politischen Parteien in erster Linie Wahlbürger ist) autonom interpretieren?

Strauß: Die drei von Ihnen erwähnten Stellungnahmen sind mir bekannt. Sie besagen je nach Standort politisch viel oder wenig. Die einen halten sie für mehr religiös-romantische Aussagen, andere vermissen dabei die gebotene theologische Tiefendimension. Ich hoffe auf eine innere Erneuerung der christlichen Kirchen als wertorientierender Kraft für die Gesamtgesellschaft. Diese Erneuerung kann aber nur kommen, wenn die Theologen umdenken und sich auf ihre eigentliche religiöse Aufgabe besinnen. Für die Kirchen und für ihren Auftrag an den Menschen heute ergeben sich daraus unmittelbare Aufgaben nur innerhalb gewisser Grenzen. Die Kirche ist eine kritische Instanz und muß es sein. Sie hat ein Wächteramt inne, welches die allgemeinen Strukturen der Offenbarung zum Gegenstand hat. Doch reicht diese kritische Instanz im Prinzip nur so weit, wie die Offenbarung, der Heilsauftrag, sich erstreckt.

HK: Das ist aber eine sehr formale Abgrenzung, wie sehen Sie den konkreten Auftrag?

Strauß: Nach meiner Ansicht ist es die Pflicht der Kirchen, den Menschen die Grundweisen rechten Menschseins einzuschärfen, zu mahnen und anzuklagen, wo sie verletzt oder mißachtet werden. Dazu gehört, daß jene Wahrheiten zum Tragen kommen, die von Sünde, Weltnähe, Distanz, Vorläufigkeit, Endgültigkeit, Nächstenliebe, Abkehr von Ich und Hinkehr zum Du, von Geist und Buchstaben reden. Den Kirchen ist jener Raum zugewiesen, wo Strukturen und Befindlichkeiten zu ändern sind. Diese sind dem konkreten sozialen oder politischen Handeln vorgelagert. Auf keinen Fall darf die Jenseitstheologie von der irdischen Sozialtheologie verdrängt werden. Die Revolutionstheo-

logie ist ohnehin abartig: „Wir predigen weniger die Ankunft des Herrn als die der Revolution."

HK: Welche Auswirkungen erwarten Sie aufgrund des inneren Schwächezustandes der Kirchen und ihrer fehlenden Durchschlagskraft nach außen für das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur Gesellschaft insgesamt?

Strauß: Daß die Kirchen das Stadium einer Neuorientierung durchmachen, ist nicht zu übersehen. Aber ich bestreite, daß sie sich in einem inneren Schwächezustand schlechthin befinden. Und die Formulierung von der „fehlenden Durchschlagskraft nach außen" halte ich für falsch. Denn es dürfte kaum einen empirischen Maßstab geben, um die Wirkungen des religiösen Lebens exakt zu messen. Hier werden von Ihnen schon die Sprache und damit die Denkinhalte der Kirchengegner etwas zu ungeprüft übernommen.

HK: Wir referieren hier nur, was über die Kirche in der profanen Öffentlichkeit gesagt wird. Daß beide Kirchen mit großen inneren und äußeren Schwierigkeiten kämpfen, dürfte niemand, am wenigsten die Kirchen selbst, leugnen ...

Strauß: Daß den Kirchen gegenüber ein Vertrauensschwund eingetreten ist, sei zugegeben. Er schlägt sich in Austritten, Nachwuchsmangel und leereren Kirchen nachdrücklich nieder. Wenn kirchliche Vertreter in hohen Rängen selbst *alles* in Frage stellen, dürfen sie sich nicht wundern, wenn die Kirchen Gefahr laufen, zu Sekten zu werden. Starres Festhalten an nicht zu haltenden Positionen (Familienplanung) ist ebenso schädlich wie modernistischer Reformeifer, der den Verstand der Menschen kaum mitreißt, aber das Gefühl erkalten läßt.

„Das F.D.P.-Papier halte ich für eine Herausforderung an die demokratische Gesellschaft"

HK: Die jüngsten Kirchenthesen der F.D.P. fordern eine Entflechtung des Verhältnisses bzw. der wirklichen oder vermeintlichen gegenseitigen Bindungen u. a. auch mit der Begründung, durch die staats- und verfassungsrechtlich bevorzugte öffentliche Stellung der Kirchen würden nichtkonfessionelle Minderheiten benachteiligt. Selbst wenn man sich Zustandsbeschreibung und Argumentation nicht zu eigen macht, entspricht die im Grundgesetz verankerte öffentlich-rechtliche Stellung der Kirchen — Sie haben ja selbst von der Ausnahmesituation nach dem Krieg gesprochen — noch ihrem tatsächlichen gesellschaftlichen Gewicht?

Strauß: Das F.D.P.-Kirchenpapier halte ich für eine Herausforderung an die demokratische Gesellschaft. Es zeigt totalitäre Denkweisen. Diese Kirchenthesen sind intolerant, antikirchlich, antichristlich und undemokratisch. Darüber können alle anderslautenden Beteuerungen nicht hinwegtäuschen. Ich darf daran erinnern, daß das F.D.P.-Präsidiumsmitglied Frau Funcke und der verstorbene F.D.P.-Generalsekretär Flach übereinstimmend feststellten, „daß eine Aufgabe der Toleranz im religiösen Bereich auch eine Preisgabe des Liberalismus bedeuten würde und antireligiöse Einstellung mithin niemals liberal sein könne". Flach machte noch kurz vor seinem Tod darauf aufmerksam, daß die Kritik an einer Kirche ansetze, die „so nicht mehr existiert", und daß die Frontstellung des 19. Jahrhunderts heute nicht mehr gegeben sei. Aber im F.D.P.-Präsidium hat man diese Auffassungen schnell vergessen.
Die Stellung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts benachteiligt keine nichtkonfessionellen Minderheiten. Die Rundfunkanstalten, Anwalts-, Industrie- und Handelskammern sind ebenfalls Körperschaften des öffentlichen Rechts. Auch sie benachteiligen keine Minderheiten. Sie erfüllen auch keine Staatsaufgaben. Sie haben diesen Status erhalten, weil der Staat die von ihnen repräsentierten Aufgaben für öffentlich bedeutsam hält. Das gilt auch für die Kirchen. Dazu kommt noch: die Kirchen vergegenwärtigen in der Öffentlichkeit und im Bereich der Verfassungsordnung eine Dimension, die die Grenzen des innerweltlichen, menschlich beeinflußbaren Wirkens übersteigt. Und die Unantastbarkeit von Menschenwürde und Grundrechten sind letztlich transzendental begründet. Diese Wirklichkeit ist für die politische Freiheit von grundlegender Bedeutung. Der Staat kann sich daher gar nicht indifferent verhalten. Damit ist aber keine Verletzung der weltanschaulich-religiösen Neutralität gegeben. Denn der Staat identifiziert sich ja nicht mit einer bestimmten Aussage über Transzendenz und einer bestimmten Konfession.

HK: Kann es nicht dennoch Gründe geben, die eine grundsätzliche Änderung im Verhältnis Kirche—Staat, wenigstens langfristig, angeraten erscheinen lassen? Verträgt sich, um nochmals dieses Thema anzusprechen, die Stellung der Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts noch mit der Neutralitätspflicht eines Staates, dessen Bürger mehrheitlich nur noch ein recht nominelles Verhältnis zu den Kirchen haben (selbst wenn sie in ganz überwiegender Mehrheit einer der Kirchen angehören)?

Strauß: Nein, dafür gibt es für mich keine Gründe. Denn eine freiheitliche und demokratische Lebensordnung muß einen Entfaltungsraum zulassen für die öffentliche Wirksamkeit von Überzeugungen. Wer den religiösen Glauben und damit die Kirchen als konkrete Gemeinschaft der Gläubigen aus den gesellschaftspolitischen Wirkungsfeldern ausschließen und in die Privatsphäre verbannen möchte, hebt die Grundnormen einer freien Gesellschaft auf. Die Folge wäre eine geschlossene totalitäre Gesellschaft, in der antireligiöse und angeblich wertneutrale

Gruppen den Ton angeben würden. Die Absichten der Freien Demokraten laufen tendenziell darauf hinaus, nicht etwa noch vorhandene „Privilegien" der christlichen Kirchen abzubauen, sondern jede antireligiöse und areligiöse Denkart in der Gesellschaft zu bevorzugen.
Und zum zweiten Teil Ihrer Frage! Die Stellung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts verträgt sich nach meiner Ansicht mit der Neutralitätspflicht des Staates. Das Verfassungsgebot „es besteht keine Staatskirche" (Art. 137, Abs. 1 Weimarer Verfassung in Verbindung mit Art. 140 GG) bedeutet nicht, daß der weltanschaulich neutrale Staat auf die öffentliche Repräsentanz der transzendenten Dimension des Menschenlebens überhaupt verzichten dürfe. Selbstverständlich lassen sich verschiedene Formen denken, die öffentliche Repräsentanz der Transzendenz öffentlich-rechtlich zu regeln. Dabei ist aber immer die politisch-historische Wirklichkeit zu berücksichtigen.

HK: Wenn eine grundsätzliche Änderung nicht zur Debatte steht, welche *praktischen* Änderungen halten Sie für diskussions- und wünschenswert? Ist beispielsweise der staatliche Einzug der Kirchensteuer von der Gesamtgesellschaft her (etwa mit der Begründung: wir hätten sonst auch sozial weniger leistungsfähige Kirchen) noch zu rechtfertigen?

Strauß: Zunächst darf ich feststellen: die verfassungsrechtliche Zulässigkeit der Kirchensteuer ist unbestritten. Festzuhalten ist fernerhin, daß es sich bei der Kirchensteuer um eine Mitgliedssteuer handelt. Die Kirchen können ihre Höhe selbst feststezen. Und die Steuer betrifft nur jene Bürger, die einer Kirche angehören. Daraus ergibt sich: die Frage der Kirchensteuer ist eine interne kirchliche Angelegenheit. Die Finanzierung kirchlicher Aufgaben durch die Kirchensteuer bringt die Kirchen nicht in staatliche Abhängigkeit, sie garantiert vielmehr eine finanzielle Unabhängigkeit. Ich darf darauf aufmerksam machen, daß das staatliche Einzugsverfahren bei der Kirchensteuer eine Dienstleistung des Staates für die Kirchen ist. Sie wird mit der Zahlung von 3 % des Kirchensteueraufkommens abgegolten. Dieses Verfahren verquickt nicht staatliche mit kirchlicher Autorität. Es gefährdet auch nicht die Unabhängigkeit der Kirchen vom Staat. Die Beseitigung der Kirchensteuer heutiger Art würde eine spürbare Erhöhung der staatlichen Subventionen für soziale und kulturelle Aufgaben der Kirchen mit sich bringen. Jetzt werden sie aus der Kirchensteuer finanziert. Diese Unterstützungen dürfte der Staat den Kirchen mindestens so lange nicht verweigern, wie er sie auch anderen Einrichtungen und Institutionen, die ähnliche Aufgaben erfüllen, gewährt, Würde dies geschehen, so wäre das eine offensichtliche Verletzung des Grundsatzes der Gleichbehandlung und eine Diskriminierung der Kirchen. Natürlich könnte der Staat diese Schwierigkeit umgehen, indem er die von den Kirchen und von anderen freien Trägern geleisteten sozialen und kulturellen Dienste selbst übernehmen würde. Damit aber würde eine staatliche Gleichschaltung im gesellschaftlichen Raum erfolgen. Diese aber halte ich nicht für vereinbar mit unserer freiheitlichen Ordnung.

HK: Gibt es aber Fragen, die auch für Sie klärungsbedürftig sind?

Strauß: Zu klären wären im einzelnen zwei Fragen: a) Wie steht es mit denen, die konfessionelle Christen bleiben wollen, aber aus der Kirche austreten, um sich die Kirchensteuer (8—10 % der Einkommensteuer) zu ersparen? b) Unter welchen Umständen oder Voraussetzungen müßte ein moderner demokratischer Staat seine Mitwirkung am Kirchensteuersystem ändern (Aufhebung der Abzugsfähigkeit oder Zwangsbeitreibung)?

„Öffentliche Aufgaben sind nicht ausschließlich dem Staat zuzuordnen"

HK: Das Verhältnis von Kirche und Staat mit einer starken öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirchen wird in der Bundesrepublik gemeinhin als Verhältnis der Partnerschaft (bei möglichster gegenseitiger Unabhängigkeit) bestimmt. Hat diese Partnerschaft im säkularen Staat noch einen konkreten Inhalt, oder dient sie vorwiegend nur noch der Ausbalancierung von Interessen (von Institutionen und Gruppen)?

Strauß: Auch heute noch gibt es, so meine ich, Gemeinsamkeiten zwischen Kirche und Staat. Für die Kirche (besonders für die katholische Kirche) stand seit dem letzten Jahrhundert im Vordergrund: die Sicherung von Gewissensfreiheit und religiöser Freiheit sowie das Elternrecht. Diese Rechte waren und sind eingebettet in die allgemeinpolitischen Forderungen vorstaatlicher Freiheits- und Menschenrechte. Sie sind keineswegs als bona particularia zu verstehen. Hier liegen Gemeinsamkeiten vor. Man darf dann allerdings nicht das sozialistisch-marxistische Gesellschaftsverständnis vertreten, das eine totale Politisierung und Organisierung aller gesellschaftlichen Lebensräume anstrebt.

HK: Steht und fällt die Idee der Partnerschaft und damit auch der Streit über die sogenannte negative oder positive Neutralität zwischen Staat und Kirche letztlich aber nicht mit der Beantwortung der Frage, welche Rolle der Staat bzw. die ihn tragenden gesellschaftlichen Kräfte dem zuerkennen, wofür die Kirchen da sind: die Vergegenwärtigung der religiösen (christlichen) Dimension im Leben des einzelnen wie in der Gesellschaft?

Strauß: Der freiheitlich demokratische Rechtsstaat ist neutral gegenüber den Inhalten der verschiedenen Weltanschauungen. Er hat sich nicht darum zu kümmern, so-

fern der verfassungsrechtlich umschriebene Konsens nicht in Frage steht, welche Werthaltungen der einzelne zum Ausgangspunkt seines Handelns macht. Es ist auch nicht Aufgabe des Staates, über die Inhalte der gesellschaftlichen Aktivitäten seiner Bürger zu befinden. Aus seiner Neutralität erwächst dem Staat nicht das Recht und die Pflicht, die Kirchen aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Dies würde zu einer religiös-ethischen Neutralisierung der Gesellschaft führen. Gleichzeitig würden damit wertneutrale Anschauungen atheistischer oder antireligiöser Art bevorzugt. Die weltanschauliche Neutralität des Staates besagt also nicht, daß es dem Staat gleichgültig sein könne, ob in der von ihm verfaßten Gesellschaft religiöse Werte lebendig sind oder nicht. Fehlt die öffentliche Repräsentanz der Transzendenz menschlicher Sinnbezüge, so kann der Lebenssinn nur noch weltimmanent sein. Dann sucht die Menschheit ihren Sinn innerhalb der Gesellschaft und der Geschichte, so wie die Marxisten es tun. Eine solche Neutralität hätte schwerwiegende Folgen: der Staat selbst würde zum Interpreten aller Lebensbereiche, zur Pseudoreligion. Die Gefahr des Totalitarismus wäre damit gegeben. Die Kirchen haben also Recht und Anspruch auf gesellschaftliche Wirksamkeit.

HK: Wenn aber die religiöse Dimension von einer Gesellschaft tatsächlich als quantité négligeable betrachtet wird und nicht nur der Staat an Diesseitsaufgaben, sondern die Gesellschaft selbst vornehmlich, wenn nicht ausschließlich innerweltlich orientiert ist, wie wird dann der Staat noch zu positiver Förderung (im Sinne „positiver Neutralität") der Religionsgemeinschaften fähig bzw. legitimiert? Lassen sich dann theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, schulischer Religionsunterricht, Seelsorge etwa als kirchlicher „Service" der Bundeswehr staatlich rechtfertigen?

Strauß: Öffentliche Aufgaben sind nicht ausschließlich dem Staat zuzuordnen. Im demokratischen Staat haben die freien Kräfte der Gesellschaft nach ihrer Leistungsfähigkeit und Bedeutung Anteil an der Erfüllung öffentlicher Aufgaben. Das ist zum Beispiel auch der Sinn der Tarifautonomie. So ist der Staat verpflichtet, darüber zu wachen, daß diese Aufgaben erfüllt werden und jeder zu seinem Recht kommen kann. Die Bundesrepublik bekennt sich zu den Grundwerten demokratischer Verfassungs- und Gesellschaftsordnung: zu Freiheit, Toleranz, Pluralismus, Teilung der Macht, demokratischer Mitwirkung aller. Wenn diese freiheitlichen Werte auch im Bildungswesen gelten sollen, dann gibt es keinen Grund für ein generelles staatliches Bildungsmonopol, das die Initiative und Existenz freier Bildungsträger ausschließt. Der Staat muß die Freiheit gewähren und verwirklichen, die er im Grundgesetz verspricht. Anders gesagt: der freiheitliche und demokratische Charakter unseres Staates schließt ein staatliches Bildungsmonopol aus. Den Menschen von der Wiege bis zur Bahre geistig zu reglementieren wäre totalitär. Wir finden das in Osteuropa.

Noch eine Bemerkung zur Militärseelsorge, weil Sie diese erwähnen. Das Gesetz über die Militärseelsorge wurde 1957 einstimmig im Bundestag angenommen. Artikel 2 dieses Gesetzes besagt: „Die Militärseelsorge als Teil kirchlicher Arbeit wird im Auftrag unter der Aufsicht der Kirche ausgeübt." Die Militärgeistlichen sind „ausschließlich kirchlichem Recht unterworfen und von staatlichen Weisungen unabhängig". Diese Regelung halte ich auch heute noch für vernünftig. Sie hat sich bewährt.

HK: Bedeutet das Auftauchen von „religiösen" Sinngehalten in säkularen politischen Programmen (die berühmte „Compassion" wie ursprünglich bei Kennedy, neuerdings Begrifflichkeiten wie „fraternité" und „réconciliation" bei Giscard d'Estaing) einen Ausfall religiöser Sinngebung bzw. Sinnstiftung durch die eigentlich zuständigen Instanzen? Oder neigt der Politiker heute dazu, religiöse Gehalte zu usurpieren oder, wenn Sie wollen, politische „Theologie" in eigener Regie zu betreiben?

Strauß: Eine echte Gesellschaft kann ohne sinnstiftende Mitte und Transzendenzbezug nicht existieren. Sonst kommen die modernen „Hohen Priester". Zwischen 1969 und 1974 haben wir ja diesen Versuch in der Bundesrepublik erlebt: Willy Brandt als säkularisierter Friedensfürst. Manche Politiker neigen schon dazu, pseudoreligiöse Gehalte zu usurpieren und in eigener Regie zu betreiben. Das ist um so bemerkenswerter, als dieser Versuchung gerade solche Kräfte erliegen, die sonst nicht gerade auf Transzendenz angelegt sind. Daß Willy Brandt von den Kulturpolitikern seiner Partei in Hessen den Volksschülern in einem amtlich befürworteten Lehrbuch als „Messias" in der Nachfolge Christi angepriesen wurde, charakterisiert dieses Phänomen besonders eindrucksvoll.

HK: Was müßten die Kirchen Ihrer Meinung nach heute vornehmlich tun, um ihrer Rolle als sinnstiftende Institutionen besser gerecht zu werden? Braucht es mehr Seelsorge, mehr ethische Orientierung, mehr politisches Bewußtsein, überlegtere Strategie bei öffentlichen Interventionen und politisch relevanten Forderungen? Welche kritischen Desiderate haben Sie in dieser Beziehung als Politiker und Parteiführer an die Kirche, speziell an Ihre Kirche?

Strauß: Zunächst wünsche ich mir, daß die Theologen wieder Theologie studieren, Frömmigkeit predigen und auch umfassend gebildet sind. Von der Kanzel brauchen wir keine Sozialkritik zu hören, die wir im Fernsehen oder in der Zeitung schon hören oder nachlesen können. Die Theologen haben das Wort Gottes zu verkünden. Dabei bin ich wieder bei einem Gedanken, den ich vorhin einmal äußerte. Den Kirchen ist jener Raum zugewiesen, wo Strukturen und Befindlichkeiten zu ändern sind. Die Offenbarung weiß ferner, daß es zwei fundamentale Wahrheiten gibt: Welt und Menschen stehen unter dem Zeichen der Versöhnung wie unter dem Zeichen des Kreu-

zes. Diese Wahrheiten sind Ursache für einen nüchternen christlichen Optimismus. Den vermisse ich bei vielen Theologen. Sie scheinen vergessen zu haben, daß die Geschichte durch die Erlösung innerlich sinnvoll geworden ist. Sie entlarvt nämlich auch jene Lebenshaltungen als Utopie, die meinen, man brauche nur alle Kräfte zu mobilisieren, um das irdische Paradies zu schaffen. Hoffnung und Scheitern, Erfolg und Mißerfolg stehen in einer nicht auflösbaren Paradoxie. Die Kirchen müssen wieder sichtbar machen, daß die bestehenden weltlichen Ordnungen zuerst und zutiefst nicht durch konkrete und praktische Konzepte sich verändern lassen.

HK: Dennoch ist auch die Kirche gezwungen, in konkreten Verhältnissen zu handeln und die politische Dimension einzubeziehen . . .

Strauß: Selbstverständlich, doch haben die Kirchen die Offenbarung zu verwalten und nicht konkrete politische Programme aufzustellen. Da sich ferner die gesellschaftlichen Situationen ändern, samt und sonders geschichtlich bedingt sind und demnach auch nie zeitlos, sind zwar diese Situationen von der Offenbarung indirekt gemeint, aber in den Einzelheiten sind sie durch die Offenbarung nicht gedeckt. Daher ist jeder Christ verantwortlich, daß die Grundweisen christlicher Existenz seiner jeweiligen Umwelt angepaßt werden. Bei diesem Anpassungsprozeß spielen Erfahrung, Wissen und Verantwortung eine entscheidende Rolle. Die Kirchen dürfen dabei die Eigenständigkeit der Christen, d. h. die personale Verantwortung, nicht aufheben, indem sie ihnen ein Programm vorschreiben, das sachlich auch immer anders würde aussehen können.

„Der christliche Politiker kann auch Treue von den Kirchen verlangen"

HK: An Spannungen zwischen katholischer Kirche und der deutschen Sozialdemokratie ist man gewöhnt, zwischen Liberalismus und katholischer Kirche gibt es eine traditionell gewordene Entfremdung. Man hat aber den Eindruck, das Verhältnis zu den Unionsparteien sei immer weniger spannungsfrei. Von Ihnen stammt u. a. die unseres Wissens im Anschluß an die Parlamentsdebatte über den § 218 gefallene Bemerkung, „die Kirchen kommen erst dann, wenn es brennt". Auf den vielzitierten (indirekt für Ihre Partei recht schmeichelhaften) Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe zur Landtagswahl hieß es aus den Reihen der CSU, er sei „nicht im Sinne des mündigen Bürgers". Wird die traditionelle Nähe zur Kirche in Ihrer Partei heute als Belastung empfunden?

Strauß: Staatspolitisch wäre es wünschenswert, wenn die Kirchen zu allen Parteien die gleiche Nähe und Distanz einhalten würden und könnten. Manche Kreise verlangen ja so etwas wie eine Äquidistanz der katholischen Kirche zu den Unionsparteien. Aber dieser Wunsch bleibt ein abstraktes Ideal. Geschichtliche Erfahrung und politisches Handeln der Parteien zeigen, daß sie nicht wertfrei sind. Dafür einige Beispiele: ich erinnere an die Debatte um den § 218, an die sozialistische Schul- und Bildungspolitik. Nachdem die christlichen Schulen unter dem Vorwand der Toleranz beseitigt wurden, werden jetzt marxistisch-sozialistische Bekenntnisschulen und Universitäten gefordert und von den Sozialdemokraten begünstigt. Der Flirt einiger Prälaten mit der SPD zahlt sich bitter aus. In manchen katholischen Kreisen wurde und wird übersehen, daß zahlreiche führende Persönlichkeiten der Unionsparteien aus dem katholischen Verbandsleben kommen oder sich eng mit ihrer Kirche verbunden fühlen. Die Mehrzahl der Mandatsträger der Unionsparteien und Wähler waren und sind gläubige Christen. Sie wurden allerdings nicht immer klug behandelt. Der christliche Politiker, den die Kirchen oft genug anmahnten und forderten, kann auch Treue von den Kirchen verlangen. Opportunistisches Lavieren zahlt sich nicht aus . . .

HK: . . . Treue von den Kirchen? Wird da nicht eine Affinität, um nicht zu sagen, Identifizierung der Kirche mit einer Partei postuliert, die kirchlich fragwürdig und politisch höchst problematisch ist?

Strauß: Ich habe damit nicht eine Identifizierung mit meiner Partei oder mit den Unionsparteien gemeint. Aber wenn kirchliche Würdenträger gleichsam ex cathedra Zusicherungen an die Sozialdemokraten geben und die geistige Nähe zu ihnen betonen und dann, sobald sie bei einem Grundsatzstreit wie der Reform des § 218 feststellen, daß man nicht weiterkommt, nach den christlichen Politikern in den Unionsparteien rufen, dann ist das für mich kein sonderlich faires Verhalten. — Im übrigen dürfen Sie Äußerungen einiger meiner Parteifreunde zu dem von Ihnen „als recht schmeichelhaft" bezeichneten Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe nicht auf die Goldwaage legen, schon deshalb nicht, weil sie aus dem Zusammenhang gerissen verbreitet wurden. Ich habe mehrmals erklärt, daß wir Hirtenbriefe nicht danach beurteilen dürfen, ob sie uns nützen oder schaden. Die einen schreien auf: Das ist Wahlhilfe für die CSU! Die anderen sagen: Das ist unangenehm, weil dadurch Wähler abgeschreckt werden. Beides ist nicht die richtige Kategorie. Was die gesellschaftlichen Gruppen, nicht zuletzt der Deutsche Gewerkschaftsbund, für sich in Anspruch nehmen, zu *allen* Fragen in der Öffentlichkeit Stellung zu nehmen, kann man den Kirchen nicht verwehren. Grundsätzlich wird kein verantwortlicher Politiker der Unionsparteien den Bischöfen das Recht bestreiten, zu bestimmten politischen Ereignissen Stellung zu nehmen. Die „traditionelle Nähe" zur Kirche empfinden wir nicht als Belastung. Sie führt vielmehr immer wieder zu einem fruchtbaren Gedankenaustausch.

HK: Kann aber eine Partei, die Volkspartei sein will, noch einheitlich auf der Basis christlicher Grundwerte agieren und Politik betreiben? Oder ist sie nicht nur zur Distanz zu den Kirchen, sondern auch zu einem Verzicht auf einen weltanschaulich-ethischen Grundkonsensus in ihren eigenen Reihen gezwungen, wenn sie mehrheitlich bleiben bzw. werden will?

Strauß: Selbstverständlich kann eine Volkspartei auf der Basis christlicher Grundwerte agieren. Nur sind hier einige wichtige Unterscheidungen zu treffen. Die christlichen Kirchen müssen Werte und damit ethische Prinzipien verkünden. Die Christen haben diese zu achten. Aber, der Abstand zwischen den von den christlichen Kirchen gelehrten ethischen Normen und den konkreten politischen Handlungsimperativen ist unter Umständen sehr groß. So ist der Christ zum Beispiel verpflichtet, die Tugend der Gerechtigkeit zu verwirklichen. Zur Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne gehört auch die soziale Gerechtigkeit. Wie soll man dieses Prinzip konkret verwirklichen, um die gefährlichen Auswirkungen der Inflation zu beseitigen oder den Hunger in weiten Teilen der Welt? Hier zeigt sich schon der Abstand zwischen den ethischen Grundsätzen, welche die Kirche lehren kann und muß und den konkreten Imperativen. Daher löst sich Ihre Frage auf. Parteien müssen immer Kompromisse suchen bei der Verwirklichung ihrer politischen Grundsätze.

HK: Wenn sich diese Frage auflöst, dann stellt sich um so mehr eine andere. Hat für Sie das „C" im Unionstitel noch eine politisch-programmatische Bedeutung? Wenn ja, wie möchten Sie dann das Verhalten einer christlichen Partei gestaltet wissen? Sehen Sie in der Devise Kurt Biedenkopfs, eine christliche Partei (wie immer sich eine solche versteht) müsse heute eine gegenüber den Kirchen unabhängige Position bei der Formulierung und Vertretung der politisch realisierbaren christlichen Basiswerte beziehen, einen festen Bestandteil einer künftigen Programmstrategie?

Strauß: Die christliche Gesellschafts- und Staatslehre ist eine Lehre von den Freiheitsrechten und -pflichten des Menschen. Die Auseinandersetzung mit den Philosophien oder Ideologien anderer Parteien wird immer mehr dazu führen, diese Grundsätze mit der Erfahrung der Freiheit zu integrieren. Immer mehr wird die Freiheit zum Prüfstein für diese Ideale werden. Diese Herausforderung müssen wir annehmen. Denn ich bin davon überzeugt, daß sich eine Gesellschaft von freien Menschen mehr als jede andere von der Faszination der konkreten Freiheit einnehmen läßt. Daher sind für uns die Grundsätze der christlichen Gesellschafts- und Staatslehre unverzichtbar. Aber lassen Sie mich hier — um der Klarheit gegenüber Mißdeutungen willen — hinzufügen, daß die Unionsparteien das „C" in ihrem Namen nie als einen Ausschließlichkeitsanspruch betrachtet, sondern immer als eine Verpflichtung für das eigene Verhalten angesehen haben. Viele wissen nicht mehr, was für die Aufnahme des „C" in den Firmenschild bedeutsam war. Es war die Einsicht, daß der Niedergang Deutschlands und die Zerstörung des Reiches mit dem Abfall der deutschen Politik vom christlichen Sittengesetz begonnen hat und daß deshalb jeder Neubeginn für die im weltlichen Bereich zu gemeinsamer Verantwortung verpflichteten Christen beider Konfessionen mit dem Bekenntnis zum christlichen Sittengesetz beginnen müsse.

HK: Die CSU vertritt trotz des „S" im Titel mit besonderem Nachdruck die konservative Komponente in ihrem Programm und noch mehr in ihrer praktischen Politik. Ist das autonom oder in Konkurrenz zur Kirche politisch definierte „C" letztlich nicht gleichzusetzen mit konservativ?

Strauß: Nein, der Konservative erstrebt privat und öffentlich einen vernünftigen Fortschritt. Deshalb fühlt er sich der Geschichte verpflichtet. Eine sinnvolle Zukunft ist nur von Veränderungen zu erwarten, die kontinuierlich und in kontrolliertem Umfang und Tempo ablaufen. Konservative Politik betrachtet die Geschichte als Summe kollektiver Erfahrungen, die zur Bewertung gegenwärtiger Strömungen und zur Überprüfung des eigenen Handelns dienen. Utopismus jeder Art, zu dem auch reaktionäres und restauratives Denken zählen, wie einen beschränkten Pragmatismus, lehnt er gleichermaßen als Ausdruck des Geschichtsverlustes ab. Der konservative Politiker bekämpft jede monistische, die Wirklichkeit verengende Ideologie. Ihr stellt er den Pluralismus der Meinungen, die Konkurrenz der Ideen gegenüber. Die überstarke Betonung der menschlichen Rationalität hält er für einseitig. Für ihn gehören zur Humanität Religion, Sittlichkeit, Erfahrung und Gefühl. Wir setzen Erfahrung gegen Theorie, Geschichte gegen Gesellschaftsideologie, Wirklichkeit gegen Wahn.

HK: Eine letzte Frage, Herr Strauß, was bedeutet für Sie, nach dieser Definition des Konservativen, Politik aus christlicher Verantwortung, und welchen Spielraum erwartet der Politiker für sich und seine Partei von der Kirche?

Strauß: Politik aus christlicher Verantwortung ist für mich der Versuch, die Grundsätze der Bergpredigt unter unseren zeitgeschichtlichen Bedingungen zu verwirklichen. Von meiner Kirche erwarte ich besonders die Respektierung der Gewissensfreiheit für die politisch Handelnden. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Sätze aus der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" (Nr. 75). Die Christen „sollen beispielgebend dafür sein, wie man aus Gewissensverantwortung handelt und sich für das Gemeinwohl einsetzt. Sie sollen durch ihre Taten zeigen, wie sich Autorität und Freiheit, persönliche Initiative mit solidarischer Verbundenheit im gemeinsamen Ganzen, rechte Einheit mit fruchtbarer Vielfalt verbinden lassen."

Rechtsposition der Kirche - Keine Wertfrage?

Fragen an den Fraktionsvorsitzenden der F.D.P., Wolfgang Mischnick

HK: Herr Mischnick, die Freien Demokraten haben auf ihrem Hamburger Parteitag trotz heftigen Widerstandes in der Partei mit großer Mehrheit Thesen verabschiedet, die auf eine radikale Revision des Verhältnisses von Kirche und Staat abzielen. War dies Dampf aus dem Kessel der Jungdemokraten, für den die Partei kein allzu gefährliches Ventil öffnete, oder will sich die F.D.P. als Partei gegenkirchlicher Strömungen profilieren?

Mischnick: Die F.D.P. hat aufgrund verschiedener Anträge aus Gliederungen der Partei und aus den Reihen der Deutschen Jungdemokraten in einem demokratischen Verfahren die Thesen in einem Zeitraum von 1½ Jahren innerhalb — auch auf Landesparteitagen und Kreisparteitagen — und außerhalb der Partei durchdiskutiert. Daran haben sich insbesondere Parteimitglieder beteiligt, die eng mit der Kirche verbunden sind, wie die Synodalen Liselotte Funcke und Uwe Ronneburger. Es geht nicht um Kirchenfeindlichkeit, denn was die Thesen wollen, wird in fast allen Ländern Europas und Amerikas praktiziert.

HK: Obwohl gerade in den letzten Wochen aus manchen Kommentaren herauszuhören war, man wäre in Hamburg besser beraten gewesen, hätte die Partei anstelle des Kirchen- ein sachdienliches Gewerkschaftspapier verabschiedet, hat u. a. Generalsekretär Bangemann erklärt, man wolle bzw. solle nun die Thesen auch „offensiv" vertreten, und Ihre Berliner Parteifreunde haben Stücke daraus in ihr Wahlkampfprogramm aufgenommen. Wie soll eine solche Offensive aussehen?

Mischnick: Die F.D.P. hat nicht die Absicht, die Thesen in einem zusammenhängenden Gesetzentwurf in Kürze parlamentarisch vorzulegen. Das geht schon deshalb nicht, weil es sich teilweise um Landesrecht, teilweise um Bundesrecht handelt. Auch sehen die Thesen selbst Gespräche und längere Übergänge vor. Doch wird sich die F.D.P. den Diskussionen, die nicht zuletzt seitens kirchlicher Gruppen und Gemeinden gesucht werden, offen stellen. Dabei liegt uns nicht an emotionalen Strömungen für oder gegen die Thesen, sondern an einem sachlichen Gespräch.

„Wieweit Wirkungsräume genutzt werden, liegt bei den Kirchen"

HK: Nach der Präambel zum Kirchenpapier ist das „Ziel liberaler Politik die Sicherung und Erweiterung der Freiheit". Sehen Sie die Freiheit des Bürgers durch partnerschaftliches Zusammenwirken von Staat und Kirche bei einer soliden verfassungsrechtlichen Verankerung des Mitwirkens der Kirchen in der Öffentlichkeit tatsächlich so gefährdet? Oder hätte eine liberale Partei im Blick auf die Machtverfilzungen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen und zwischen diesen und dem Staat nicht vordringlichere Aufgaben? Sind die jetzt erkennbaren Bemühungen um eine kritische Haltung gegenüber einem fortdauernden Machtzuwachs der Gewerkschaften (etwa auch über das Vehikel Mitbestimmung) nicht bereits als ein Eingeständnis dieser Sachlage zu werten?

Mischnick: Es gibt für die F.D.P. keinen Vorrang oder Nachrang in Problemstellungen. Was die Gewerkschaften angeht, wird sie sich bei grundsätzlicher Bejahung des Gewerkschaftsgedankens dort widersetzen, wo aus der genutzten Koalitionsfreiheit Unfreiheit entsteht. Über die Stellung der Verbände in unserer parlamentarischen Demokratie ist in der F.D.P. ebenfalls schon oft und ausführlich diskutiert worden. Ob und wie sich diese Diskussion zu Thesen verdichten wird, kann ich zur Zeit noch nicht abschließend beurteilen.

HK: Die Kirchen — vor allem die protestantischen — interpretieren die Kirchenthesen als Versuch, die Volkskirche abzuschaffen. Seitens Ihrer Partei wird zwar immer wieder gesagt, man wolle nur eine Entflechtung und einen Abbau gegenseitiger Bindungen. Laufen aber Forderungen, wie die nach Abschaffung sakraler Symbole, die generelle Ablehnung von Konkordaten und Kirchenverträgen nicht doch auf Strangulierung der öffentlichen Präsenz der Kirchen und auf eine strikte Privatisierung religiös motivierter und von den Kirchen getragener Aktivitäten hinaus?

Mischnick: Es ist schwer zu definieren, was Volkskirche ist. Jedenfalls werden durch eine Verwirklichung der F.D.P.-Thesen die Kirchen nicht aus ihrem öffentlichen Wirken verdrängt. Gerade die F.D.P. ist stets darum bemüht, für die gesellschaftlichen Kräfte ohne Staatsbindung genügend Wirkungsräume zu schaffen und zu erhalten. Wie weit sie genutzt werden, liegt bei den Kirchen. Weder der Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts noch staatlicher Kirchensteuereinzug oder Konkordate sind dafür notwendig. Aber darüber wollen und werden wir mit den Kirchen weiter sprechen.

HK: Gegenüber den ursprünglichen Forderungen der Jungdemokraten, die kirchlichen Träger in der Bildungs-, Beratungs- und Sozialarbeit durch Staat und Kommunen praktisch auszuschalten, läßt das in Hamburg verabschie-

dete Papier für die freien Träger mehr Spielraum. Dennoch wird man den Verdacht nicht los, man betreibe gezielt den Abbau von Einrichtungen in freier (kirchlicher) Trägerschaft. Ist das in einer Zeit, wo der staatliche Zwang für den einzelnen engmaschiger wird und zugleich der Einfluß gesellschaftlicher Großverbände wächst, noch liberale Strategie? Paßt dies nicht besser in sozialistische oder sagen wir in sozialdemokratische Traditionen?

Mischnick: Der Eindruck ist falsch. Die F.D.P. fordert den Gleichrang von öffentlicher und freier Tätigkeit im karitativen Raum, wie er auch von der CDU in ihren jugendpolitischen Leitsätzen vertreten wird. Zusätzlich formuliert die F.D.P. den Anspruch auf sachgerechte Zuschüsse der öffentlichen Hand an die Träger für ihre karitative Arbeit.

HK: Umgekehrt gefragt, wird das Prinzip der Trennung zwischen Kirche und Staat und die weltanschauliche Neutralitätspflicht des Staates nicht überstrapaziert, wenn keinerlei gegenseitige Durchdringung staatlich-öffentlicher Zuständigkeiten und religiös-kirchlicher Einflüsse geduldet wird? Und wird nicht die Sozialnatur des Menschen vergewaltigt, wenn Religion zur bloßen Privatsache erklärt und Kirchen Interessengruppen gleichgestellt werden? Steckt dahinter nicht ein frühliberaler Individualismus, der der Verflochtenheit heutiger Gesellschaften überhaupt nicht gerecht wird?

Mischnick: Aus den Thesen kann nicht die aufgabemäßige Trennung von Kirche und Staat herausgelesen werden, sondern nur die organisatorische und finanzielle. Die Wirksamkeit in der Gesellschaft wird nicht berührt, so daß die Religion ihre gesellschaftsbezogene Dimension behält.

HK: Aufgabenmäßige Trennung von Staat und Kirche setzen wir voraus. Aber unsere Frage war, ob hinter dem F.D.P.-Konzept nicht eine rein privatistische Auffassung von den Aufgaben der Kirche und von Religion steckt . . .

Mischnick: Nein. Kirche hat es von ihrer Aufgabe her mit Einzelmenschen, Gruppen und mit der Gesellschaft zu tun. Darin werden gerade Liberale sie nicht behindern. Der liberale Staat stellt keinen Absolutheitsanspruch für sein Wirken in der Öffentlichkeit auf. Aber wo die Kirchen meinen, Macht und Einfluß über die Gesamtgesellschaft beanspruchen zu können, muß der liberale Staat Grenzen setzen. Nach meinem Verständnis will die christliche Botschaft als Angebot verstanden sein — ihre Wirksamkeit für die Gesellschaft wird sich an dem Grad des Engagements der Christen für Kirche und Gesellschaft erweisen.

HK: Wenn Sie eine solche frühliberale-individualistische Deutung ablehnen, muß man dann nicht zum Schluß kommen, daß, um es einmal sehr allgemein zu sagen, der religiöse Faktor selbst mißverstanden wird? Hat für Sie Religion keine Öffentlichkeitsbedeutung, bzw. ist diese — konkret auf unsere Situation bezogen, das Christentum — für den Liberalen kein sinnstiftender und von daher gesellschaftstragender Wert?

Mischnick: Da die Prämisse nicht stimmt, stimmen auch die gezogenen Folgerungen nicht. Die Bedeutung der Kirchen in ihrer Aussage über den Sinn des Lebens, ihre Gemeinschaftsbezogenheit und Öffentlichkeitsbedeutung werden durch die Thesen weder in Frage gestellt noch verkürzt. Nur ist es nicht Aufgabe des Staates, der der Staat aller Bürger — auch der Nichtchristen — ist, diese Öffentlichkeitswirkung mit Staatsautorität durch Staatsmaßnahmen zu vollziehen oder zu sichern.

„Weder eine christliche noch eine atheistische ideologische Position"

HK: Die Fassung der Thesen durch die vom Bundesvorstand eingesetzte Kommission unter dem Vorsitz von Liselotte Funcke forderte die Abschaffung des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach in den Schulen. In der Endfassung scheinen Sie den gegenwärtigen Verfassungstatbestand zu respektieren bzw. nicht unmittelbar ändern zu wollen. Zugleich aber fordern Sie die religiös neutrale Gemeinschaftsschule als Regelschule. Sehen Sie also im erzieherischen Einfluß des Christentums auf Schule und Bildung eine illegitime Einmischung der Kirchen, die sich mit dem Neutralitätsgebot für den Staat nicht verträgt?

Mischnick: Wenn der Staat Schulpflicht einführt und damit alle Kinder mit unterschiedlichem religiösem Bekenntnis in eine Schule zusammenführt, muß diese Schule nach den Grundsätzen der Glaubens- und Gewissensfreiheit im allgemeinen Unterricht konfessionsneutral sein. Doch sollen die Fragen nach dem Sinn des Lebens nicht ausgeklammert werden. Darum hat der F.D.P.-Parteitag — übrigens auf nachdrückliche Empfehlung von Liselotte Funcke — sich für den Religionsunterricht einerseits, wie für einen konfessionell neutralen Religionskundeunterricht nach Wahl der Schüler und ihrer Eltern als ordentliches Lehrfach andererseits, eingesetzt.

HK: Müßte eine liberale Partei in der heutigen Situation — in welcher Ferne oder Nähe Mitglieder und Strategie der Partei zu den Kirchen sich auch befinden — nicht eigentlich ein Interesse an einer stärker auch in die Öffentlichkeit hineinwirkenden moralischen Autorität der Kirche haben? Oder ist man in Ihrer Partei der Meinung, „kritische Vernunft" als „ideologische Position" reiche bereits aus, um eine zu Recht in vielen Pluralismen lebende Gesellschaft vor Radikalisierung und Zerfall in Interessengegensätze zu bewahren?

Mischnick: Die moralische Kraft und Wirkungsmöglichkeit des Christentums ist nicht von der Rechtsform der Kirchen oder von organisatorischen und finanziellen Verschränkungen mit dem Staat abhängig. Die Liberalen haben seit Jahrhunderten den Grundsatz der Religionsfreiheit verfochten,weil sie der Auffassung sind, daß Religion oder religiöse Forderungen nicht von Mehrheiten verbindlich gemacht werden können. Sie haben als politische Partei daher weder eine christliche noch eine atheistische „ideologische Position". Die Kirchen in Amerika machen deutlich, daß ihre ethischen Forderungen bei den Christen im täglichen Leben weiterhin verbindlichere Kraft haben als bei uns.

HK: Die Stellung der Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften ist zugegebenermaßen weder unverzichtbarer Bestandteil einer demokratischen Verfassung noch das notwendige Ergebnis des dogmatischen Selbstverständnisses der Kirchen. Aber ein eigenes Verbandsrecht, das die Kirchen rechtlich auf dieselbe Stufe mit Sportbund, IG-Metall und Bauernverband stellt? Zeugt das nicht doch von der Unfähigkeit des politischen Liberalismus, Kirche als institutionalisierte Religiosität politisch und rechtlich zu würdigen? Aber davon abgesehen: Wie soll ein solches Verbandsrecht aussehen?

Mischnick: Sie sagen selbst, daß der Rechtsstatus nicht zwingend ist; er ist eine Frage diesseitiger Regelung. In allen Staaten der Erde bewegen sich die Kirchen in Rechtsformen, die im weltlichen Bereich üblich sind. Ob die Kirche die gleiche Rechtsform hat wie die Allgemeine Ortskrankenkasse, das Fernsehen, die Handwerkskammer oder ein Wasserverband (alles Körperschaften des öffentlichen Rechts) oder der Bauernverband (privates Recht) scheint mir keine Wertfrage zu sein. Würde und Auftrag der Kirche bedürfen nicht einer bestimmten Rechtsform, um sich auszuweisen.
Ein neues Verbandsrecht muß den Gegebenheiten von Großverbänden mit öffentlicher Wirksamkeit gegenüber Vereinen mit Mitgliederinteressen Rechnung tragen und zugleich — so die Aussage der F.D.P. — die „religiös und weltanschaulich bedingten Besonderheiten berücksichtigen". Gerade weil wir über mögliche neue rechtliche Formen für die Kirchen mit den Kirchen sprechen wollen, haben wir dafür noch kein fertiges Konzept vorgelegt.

HK: Da wohl Übereinstimmung besteht, daß die Kirchen, da sie keine staatlichen Hoheitsfunktionen ausüben, nicht mit allen öffentlich-rechtlichen Körperschaften über einen Leisten geschlagen werden können, könnte man ja auch anders formulieren: Die Kirchen sind zwar, da sie keine staatlichen Hoheitsfunktionen ausüben, nicht mit anderen öffentlich-rechtlichen Körperschaften gleichzusetzen, aber auf Grund der Bedeutung des gesellschaftlichen Wirkens der Religionsgemeinschaften und zur Sicherung ihrer Unabhängigkeit ist der öffentlich-rechtliche Status angemessen. Was sollte Liberale hindern, dem zuzustimmen?

Mischnick: Die Unabhängigkeit der Kirchen wird nicht durch die Rechtsform der Körperschaft des öffentlichen Rechts gesichert. Sowohl unter Hitler wie in der DDR hatten und haben die Kirchen öffentlich-rechtlichen Status. Es könnte jedoch eine Abhängigkeit der Kirche in der Rechtsform der öffentlich-rechtlichen Körperschaft dann entstehen, wenn der Staat einmal, um sich die Kirchen gefügig zu machen, droht, von einem Tag auf den andern ohne angemessenes Verbandsrecht und ohne Überleitung ihnen den öffentlich-rechtlichen Status zu entziehen.

HK: Wir reden vom demokratischen Staat. Daß in einer Diktatur jede Rechtsform mißbraucht werden kann, wird niemand bestreiten. Warum aber das System öffentlich-rechtlicher Status ändern, wenn es sich kaum zum Nachteil beider, also Staat und Kirche, bewährt hat, wenigstens ebenso bewährt hat wie das amerikanische, auf das sie als Alternative verweisen. Nur wegen eines chemisch reinen Verständnisses von Unabhängigkeit bzw. Trennung?

Mischnick: Das Urteil des Bremer Staatsgerichtshofs, nach dem Pfarrer und kirchliche Beamte nicht einfach pensioniert werden dürfen wie Staatsbeamte, wenn sie in ein Parlament gewählt werden, macht deutlich, welches Mißverständnis entstehen kann, wenn öffentliches Recht ohne weiteres auf Bereiche übertragen wird, in denen keine staatlichen Hoheitsfunktionen wahrgenommen werden. Öffentliches Wirken bedarf nicht der Rechtsformen des öffentlichen Rechts. Man möchte daher gern die Gegenfrage stellen, warum die Kirche diese Rechtsform der unechten Körperschaft des öffentlichen Rechts so verteidigt, wenn andere geeignete Formen entwickelt werden. Die F.D.P. betont ausdrücklich, daß sie in einem neuen Verbandsrecht „religiös und weltanschaulich bedingte Besonderheiten" berücksichtigt sehen will.

„In innerkirchliche Angelegenheiten greifen die Thesen nicht ein"

HK: Ein häufig von F.D.P.-Politikern gehörtes Motto ist die Beteuerung, die Thesen richteten sich überhaupt nicht an die Kirche, schon gar nicht solle ihr Wirkungsraum verkleinert werden. Es gehe allein um die Lösung finanzieller, organisatorischer und rechtlicher Verknüpfungen, die im Interesse beider Seiten seien. Die indirekte staatliche Reglementierung der Taufe, wie sie noch das Kirchenpapier der Jungdemokraten vorsah, oder die Verordnung eines eigenen Rechtsaktes, damit die Kirchenmitgliedschaft für den Bereich des staatlichen Rechts wirksam wird, wie es noch der Entwurf der Kirchenkommission forderte, ist wohl kaum im Interesse gegenseitiger Unabhängigkeit, und welche Interessen kann der Staat (bei aller innerkirchlichen Problematik der Kirchensteuer) an der Aufkündigung des staatlichen Einzugs der Kirchensteuer haben, wenn erwiesen ist, daß ein Gutteil (manche sagen

sogar bis zu 60 %) des Kirchensteueraufkommens sozial wirksam, also für soziale Belange im weitesten Sinn verwendet wird? Der Bundeskanzler hat sich zu dieser Frage jüngst sehr „kirchlich" geäußert. Und Ihre Partei selbst hat zuletzt die Forderung der Jungdemokraten, die wohl nur konsequent war, anstelle der Kirchensteuer eine Sozialsteuer (in Höhe von 50 % der gegenwärtigen Kirchensteuersätze) einzuführen, nicht mehr aufgegriffen . . .

Mischnick: Die Frage nach der Taufe ist gegenstandslos. Die F.D.P. sieht die Taufe als ein kirchliches Sakrament an, das die Kirche als Eintritt in die Glaubensgemeinschaft versteht. Der Staat knüpft daran an, soweit staatliche Wirkungen aus der Kirchenzugehörigkeit nach geltendem Recht folgern. Da jedoch das Grundrecht der Glaubensfreiheit auch die negative Religionsfreiheit einschließt, muß der Austritt gegenüber der weltlichen Institution Kirche geklärt werden können.
Das heutige Kirchensteuersystem, das an die Lohn- und Einkommensteuer angelehnt ist, läßt rund 30 % der Kirchenmitglieder steuer- oder beitragsfrei, obwohl viele von ihnen, vom Lebensstandard her gesehen, einen angemessenen Beitrag zahlen könnten. Zudem zeigt die Erfahrung, daß Menschen eher bereit sind, für erkennbar soziale Maßnahmen Geld zu geben, anstatt Kirchensteuer zu zahlen, ohne zu wissen, wozu sie verwendet wird. Es ist daher keine bewiesene Behauptung, daß nur durch den staatlichen Kirchensteuereinzug die Sozialarbeit der Gemeinden gesichert werden könnte. Anderwärts leisten die Kirchen soziale und erzieherische Arbeit ohne staatlich eingezogene Kirchensteuer.

HK: Ihre Parteifreunde weisen immer wieder darauf hin, und Kirchenmänner können dem nicht gut widersprechen, daß die Freien Demokraten Fragen im Verhältnis von Kirche und Staat ansprechen, die auch innerkirchlich als Frage oder als Problem empfunden werden. Aber ist es Aufgabe einer Partei (dazu noch einer liberalen) innerkirchliche Prozesse parteipolitisch zu forcieren?

Mischnick: Es geht bei allen Thesen, die die F.D.P. aufgegriffen hat, um solche, die in der staatlichen Verantwortung liegen: Befreiung der Pfarrer vom Wehrdienst, staatlich angestellte Pfarrer in der Bundeswehr und in Gefängnissen, Befragung nach der Religionszugehörigkeit bei den Einwohnermeldeämtern, Kreuz im Gerichtssaal, Kirchensteuergesetz, das Arbeitgeber zwingt, die Kirchensteuer einzuziehen, Staatsverträge usw.
Wenn der Bundesverfassungsgerichtshof bereits zweimal festgestellt hat, daß bestimmte Regelungen im Kirchensteuerrecht mit der Verfassung nicht vereinbar sind, ist der Politiker dafür verantwortlich. In innerkirchliche Angelegenheiten, die allein in der Verantwortung der Kirche liegen, greifen die Thesen nicht ein.

HK: Karl Hermann Flach hat, als er schon Generalsekretär Ihrer Partei war, Zustand und Lebensgesetz Ihrer Partei und Zustand und Lebensgesetz kirchlicher Reformgruppen (wenn nicht der Christen insgesamt) einmal unter den gemeinsamen Hut „kleine Herde" gebracht. Als dann die Antikirchenthesen der Jungdemokraten in Sicht kamen, konterte Flach entschieden: antikirchlich sei niemals liberal. Dies war die Zeit, wo sich etwas wie ein Gespräch zwischen kirchlichen Gruppen und politischem Liberalismus entwickelte. Sucht man jetzt nur noch die Zustimmung des prinzipiellen Kirchenkritikers (innerhalb und außerhalb der Kirchen) oder ist man an einer kritischen Aussprache Christentum und Liberalismus interessiert?

Mischnick: Wir suchen — und finden — das Gespräch mit allen Gruppen, auch und gerade in den Kirchen, und stellen fest, daß die Meinungsbildung dort sehr differenziert ist. Es gibt nicht eine einzige These, die nicht auch von engagierten Christen — und keineswegs nur von kritischen Außenseitern — vertreten wird.
Die ursprünglichen Jungdemokratenthesen — damit hatte Karl Hermann Flach zweifellos recht — waren in der Tat kirchenfeindlich, die F.D.P.-Thesen sind es nicht.

HK: Wo sehen Sie Verständnismöglichkeiten zwischen Ihrer Partei und den Kirchen (auch mit der katholischen Kirche) über die größere oder geringere Tagesaktualität der Kirchenthesen hinaus? Lassen die teils untergründigen, teils offenen Auseinandersetzungen der letzten Zeit (auch bei der Reform des Abtreibungsparagraphen wurde im Blick auf die katholische Kirche nicht gerade mit Florett gefochten) überhaupt Chancen, geschichtliche und aktuelle Belastungen zwischen Kirchen und Liberalismus abzubauen?

Mischnick: Sinn des Gespräches miteinander ist es, festzustellen, welche Verständigungsmöglichkeiten bestehen. Dies wird in der nächsten Zeit geschehen. Ergebnisse werden nicht von heute auf morgen erzielt werden können. Unsere Kirchenthesen sind ja auch nicht als kurzfristige Überlegung gedacht, sondern als langfristige Gesprächsgrundlage zwischen den Interessierten.

HK: Die Kirche — jedenfalls die Kirchen als Institutionen — scheint zu den Interessierten nicht zu gehören. Wer sollen dann die Gesprächspartner sein?

Mischnick: Die F.D.P. ist bereit, mit jedem zu sprechen, der sich ernsthaft mit den angesprochenen Fragen beschäftigt. Sie hat sich noch keinem Gespräch mit der Institution Kirche entzogen. Über die Thesen ist mit Kirchenleitungen, Gemeinden, kirchlichen Organisationen, katholischen Orden, Theologischen Fakultäten, Einzelvertretern der Theologie im In- und Ausland und auch mit kirchlichen Randgruppen gesprochen worden. Es war zu erkennen, daß jede der 13 Thesen Widerhall in kirchlichen Gruppen findet, wenn auch in unterschiedlicher Zusammensetzung. Das gibt uns die Überzeugung, daß die F.D.P. Fragen angesprochen hat, die das Gespräch lohnen.

Staatsallmacht im Gewande afrikanischer Authentizität

Zur Drosselung der Kirche durch das Mobutu-Regime in Zaïre

Die jüngsten Maßnahmen von Staatspräsident Mobutu gegen die Kirche in Zaïre (Abschaffung der christlichen Feiertage, Erhebung der Einheitspartei in den Rang einer „Kirche" und die Schmückung des Staatspräsidenten mit Attributen wie „Religionsstifter" und „Messias") wurden bei uns wenig beachtet. In Wirklichkeit besagen die Vorgänge im „katholischsten" Land Afrikas mehr über die wirklichen Probleme der Kirche und ihr künftiges Schicksal als viele Dispute über Afrikanisierung und Authentizität. Unser Bericht — der sich durchwegs auf authentisches Material stützt — zeichnet Stufe für Stufe die Drosselung der Kirche und gibt einen Gesamtüberblick über die Maßnahmen des Mobutu-Regimes bis zu den Januarreaktionen der Bischöfe.

Als im Jahre 1960 das zweitgrößte Territorium auf dem afrikanischen Kontinent — der heutige Staat Zaïre (früher Kongo-Kinshasa) — seine staatliche Unabhängigkeit erlangte, folgte eine mehrjährige Periode politischer Morde, Rebellionen, Meutereien, wirtschaftlich ruinöser Sezessionsbestrebungen einzelner Provinzen (Katanga, Kasaï) und blutiger Stammeskämpfe. Die „Gefahr eines zweiten Kongo" wurde zu einem Schlagwort, das bis in die jüngste Vergangenheit die Kolonialmächte in Afrika (Angola, Moçambique) beunruhigen sollte. Es ist zweifellos das Verdienst des jetzigen Staatschefs Mobutu, nach seiner Machtübernahme am 24. November 1965 allen kriegerischen Auseinandersetzungen ein Ende gesetzt zu haben. Ihm ist es gelungen, eine innenpolitisch relativ stabile Basis für die Entwicklung des Landes zu schaffen. Auch für die katholische Kirche Zaïres, die die größte christliche Kirche in diesem Lande ist und in den letzten Jahren vielleicht zur bedeutendsten in ganz Afrika geworden ist, brachte das Ende des kongolesischen Chaos eine Zeit der Konsolidierung und zumindest äußerlich befriedigender Zusammenarbeit mit dem Staat, und zwar hauptsächlich auf dem Gebiet des Erziehungs-, Gesundheits- und Pressewesens, ohne daß damals schon die enge Verzahnung von Kirche und Staat als anstößig oder als zum Scheitern verurteilt empfunden wurde.

Als es im Jahre 1971 zu den ersten massiven und seither nicht mehr endenden Zusammenstößen zwischen der zaïrischen Regierung und der katholischen Kirche kam, zählte die kirchliche Hierarchie 51 Bischöfe, von denen 34 Afrikaner waren. Trotz der größeren Anzahl einheimischer Bischöfe hatte die Kirche in Zaïre bis zu diesem Zeitpunkt nach europäischem Vorbild gelebt und gewirkt — in einem Land, dessen Regierung inzwischen die „Rückkehr zur afrikanischen Authentizität" zum wichtigsten Punkt in ihrem innenpolitischen Programm erklärt hatte. Während die staatliche Unabhängigkeit die Übernahme der meisten zivilen und militärischen Stellen durch Afrikaner zur Folge gehabt hatte, ließ sich im kirchlichen Bereich eine analoge Tendenz nur zögernd feststellen. Obwohl die Kirche bereits vor Beginn der belgischen Kolonialherrschaft einzelne Afrikaner als Geistliche oder Bischöfe mit verantwortungsvollen Aufgaben betraut hatte, blieben die wichtigsten Entscheidungen auch in neuerer Zeit in den Händen westlicher Missionare und Bischöfe. Im Gegensatz zu den staatlichen Behörden, die nach Beendigung der Unabhängigkeitswirren erst mühsam und unter mancherlei Rückschlägen aufgebaut werden mußten, verfügten diese aber über eine lang erprobte kirchliche Organisation und über effektiv arbeitende kirchliche Institutionen.

Katholische Kirche als Rivalin?

Dieser Tatbestand erklärt einerseits die unerwartet notwendig gewordenen und daher auch rapiden Veränderungen in der katholischen Kirche Zaïres, die diese innerhalb der vergangenen vier Jahre durchgemacht hat, und andererseits die wachsenden Spannungen zwischen Kirche und Staat, die inzwischen zu einschneidenden Maßnahmen gegenüber den Aktivitäten der von staatlicher Seite als Rivalin angesehenen Kirche geführt haben.

Im Jahre 1967 erließ Mobutu eine neue Verfassung, die in den Jahren 1970 und 1974 jeweils revidiert wurde. Im gleichen Jahr ließ er sich für weitere sieben Jahre zum Präsidenten wählen. Zuvor jedoch hatte er die Errichtung einer neuen politischen Partei angekündigt, die den Namen „Mouvement Populaire de la Révolution" (M.P.R.) erhielt und zur zaïrischen Einheitspartei deklariert wurde. Am 20. Mai des gleichen Jahres wurde das sog. „Manifest von N'Sele" proklamiert. (N'Sele ist ein Ort, der 70 km von Kinshasa entfernt am Ufer des Zaïre-Flusses liegt und zugleich Residenz des Präsidenten ist.) Dieses Manifest (Wortlaut in: „Objectiv 80", herausgegeben vom

Nationaldepartement für Presse und Propaganda) enthält den Rahmen für das politische und soziale Programm der Regierung, genauer der M.P.R. Außerdem finden sich in ihm bereits die Grundsätze für spätere wichtige Entscheidungen. So wurde 1968 die im Manifest angekündigte „Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution" (J.M.P.R.) gegründet, der eine Brigade mit Polizeifunktionen zugeordnet wurde. Der gesamte staatliche Verwaltungsapparat wurde der Einheitspartei M.P.R. eingegliedert. An der Spitze der „revolutionären Bewegung" steht der Präsident. Ihm untergeordnet sind der Kongreß, das Politbüro und der Ministerrat (Comité Exécutif National). Das Land wurde in hierarchisch geordnete Verwaltungseinheiten aufgeteilt, die von der „Region" (ehemalige Provinz) bis zur „Zelle", die etwa der Größe eines Dorfes entspricht, reichen. In der Folgezeit wurden die Gewerkschaften, die Justiz und die Armee zu Organen der Partei erklärt. Doch nicht nur die einzelnen staatlichen und zivilen Körperschaften wurden zu Bestandteilen der M.P.R., auch jeder Bewohner Zaïres muß ihr angehören.

Zum ersten Zusammenstoß zwischen der Regierung und katholischen Gruppen kam es 1969, als Studenten, die in die Einheitspartei eintreten sollten, Kritik an Mobutus Führungsstil übten. Sechs demonstrierende Studenten wurden damals erschossen (vgl. HK, März 1972, 114—116). Wenige Tage nachdem das Politbüro die Zwangseingliederung der Studenten in die J.M.P.R beschlossen hatte, wurde eine Delegation des zaïrischen Episkopates bei General Mobutu vorstellig und überreichte ihm ein Memorandum über „die Beziehungen zwischen Kirche und Staat". (L'Église en Service de la Nation Zaïroise, Act XI A.P.) Die Bischöfe beklagten die Weigerung des Präsidenten, andere weltliche oder geistliche Autoritäten neben sich zu dulden. In ihrem Memorandum erinnerten sie ihn daran, daß im „Manifest von N'Sele" nicht von einem verpflichtenden Eintritt der zaïrischen Jugend in die J.M.P.R. die Rede sei. Dennoch setzte sich das Politbüro mit seiner Entscheidung durch, auch in den kirchlichen Institutionen, die im Dienste der religiösen Erziehung stehen, z. B. in Priesterseminaren, Kleinen Seminaren und Klöstern „Parteizellen" der J.M.P.R und M.P.R. einzurichten. Dieser Plan wurde im Jahre 1972 gegen den Widerstand der meisten Bischöfe in die Tat umgesetzt.

Während die Haltung Mobutus gegenüber der Kirche lange Zeit undurchsichtig blieb — er unterstrich des öfteren, daß er selber Katholik und Regierungschef eines gläubigen Volkes sei —, gab ein Interview mit der in Brüssel erscheinenden Tageszeitung „Le Soir" einige deutlichere Anhaltspunkte für seine wahre Einstellung zur katholischen Kirche in seinem Lande. In diesem Interview bezeichnete er die Kirche als eine der drei Kräfte des Kolonialismus, die zusammen mit dem Kapitalismus und der ehemaligen Kolonialmacht Belgien in Zaïre immer noch wirksam seien.

Eine weitere Etappe auf Mobutus „revolutionärem" Wege war die Zusammenlegung der Universitäten des Landes zu einer Nationaluniversität (vgl. HK, März 1972, 114 bis 116). Der neue Rektor der Universität von Kinshasa (der ehemaligen katholischen Universität Lovanium), Weihbischof Msgr. *Tshitshilu Tshibangu*, wurde durch diese Maßnahme automatisch zum Funktionär der Volksbewegung der Revolution (M.P.R.). Doch wurden nicht nur kirchliche Einrichtungen dem alleinigen Verfügungsrecht der Staatsgewalt unterstellt, sondern die M.P.R. schreckte fortan auch nicht mehr vor direkten Eingriffen in rein religiöse Veranstaltungen zurück. So wurden anläßlich der Weihe von Msgr. *Antoine Mayala* zum Bischof von Kisantu am 29. November 1971 dem scheidenden Bischof Msgr. Kimbondo während der Weihezeremonie die Abzeichen der Einheitspartei aufgedrängt.

Divergenzen im Episkopat

Im Jahre 1972 erreichte der Konflikt zwischen Kirche und Staat einen ersten Höhepunkt. Der Erzbischof von Kinshasa, Kardinal *Joseph Malula*, hatte einen Hirtenbrief verfaßt, in dem er gegen die zunehmende von staatlicher Seite befohlene Profanisierung des christlichen Lebens in Zaïre protestierte. Dieses Hirtenschreiben legte er zunächst seinen Ratgebern zur Beurteilung vor, die ihm wegen des scharfen Tones des Schreibens von einer Veröffentlichung abrieten. Dennoch geriet eine Abschrift der Erstfassung dieses Dokumentes in die Hände von Staatspräsident Mobutu. Dieser Vertrauensbruch in Malulas nächster Umgebung war der Ausgangspunkt einer Reihe schwerer Auseinandersetzungen zwischen dem Kardinal und dem Staatschef. Letzterer sah in dem Kardinal seinen größten Konkurrenten auf dem Wege zur absoluten Macht, denn Malula ist nicht nur in Zaïre ein hochangesehener Kirchenführer, sondern genießt internationale Anerkennung, vor allem in den übrigen schwarzafrikanischen Ländern. So scheute sich Malula auch nicht, anläßlich eines Besuches des belgischen Königs Baudouin in Zaïre während eines feierlichen Gottesdienstes, an dem auch Mobutu teilnahm, eine Predigt über die Zustände in seinem Land und das der Kirche drohende Schicksal zu halten, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrigließ. Der Text der Predigt, der außerhalb der Kirche verteilt werden sollte, wurde umgehend von Sicherheitsbeamten eingezogen.

Der nächste Schritt zur Eindämmung des Einflusses der Kirche auf die Bevölkerung war der Angriff auf die katholische Wochenzeitschrift „Afrique Chrétienne", in der zu Beginn des Jahres 1972 ein Leitartikel über „wahre und falsche afrikanische Authentizität" abgedruckt war. Wegen dieses Artikels, hinter dem die Regierung die Autorschaft Kardinal Malulas vermutete, durfte die Zeitschrift ein halbes Jahr lang nicht erscheinen (vgl. HK, März 1972, 115). Ein Jahr später, am 8. Februar 1973, machte die Regierung durch das Verbot von 31 konfessionellen

Zeitschriften, das nicht mehr aufgehoben wurde, die kirchliche Presse mundtot (vgl. HK, April 1973, 168). Obwohl der umstrittene Artikel in „Afrique Chrétienne" nicht von Kardinal Malula verfaßt worden war, sondern, wie sich zu einem viel späteren Zeitpunkt herausstellte, von einem belgischen Priester, der sich wiederum von den Ideen eines Autors aus Kamerun über Authentizität im afrikanischen Kontext hatte inspirieren lassen, benutzte die Regierung den Artikel dennoch als Vorwand, um den Kardinal zunächst aus seiner Residenz in Kinshasa zu vertreiben. Wenige Tage später, am 12. Februar 1972, wurde er wegen angeblich „subversiver Tätigkeit, die er auf niederträchtigste Weise betrieben" haben sollte, gezwungen, nach Rom zu reisen, von wo aus er einige Monate später dank eines „Gnadenerweises" des Präsidenten wieder in seine Diözese zurückkehren durfte (vgl. HK, Juni 1972, 274 bis 275).
Vom 28. Februar bis 5. März 1972 mußte sich die 11. Vollversammlung der Bischöfe Zaïres mit der bereits erwähnten delikaten Frage der Einrichtung von „Zellen" der J.M.P.R. und M.P.R. in den kirchlichen Institutionen und der damit verbundenen Einbeziehung von Theologiestudenten, Priestern und Nonnen in die Strukturen der Partei befassen.

Doch nicht nur die durch den Staat bedrängte Kirche war Gegenstand der bischöflichen Beratungen, sondern es kamen auch die seit langem schwelenden Spannungen und Unstimmigkeiten innerhalb des Episkopates offen zum Ausbruch. Msgr. *Martin Bakole*, der Erzbischof von Kananga, legte der Versammlung ein Papier vor, das sich mit einer internen Krise im zaïrischen Episkopat befaßte. Bakole kritisierte vor allem die Rolle des Sekretariates der Bischofskonferenz, das zu dieser Zeit unter der Leitung des belgischen Paters *Mosmans* (der 1973 aus Zaïre ausgewiesen wurde) stand. Ihm warf der Erzbischof vor, daß er im Zuge der rasch voranschreitenden Afrikanisierung des Episkopates immer mehr Kompetenzen an sich gerissen hätte. Kirchliche Dokumente und Stellungnahmen würden vom Sekretariat im voraus bis in kleinste Details ausgearbeitet, ohne daß die Bischöfe um ihre Meinung gefragt würden. Durch eine solche Verfahrensweise werde den Bischöfen bei ihren Treffen jeglicher Boden für Diskussionen entzogen. Die meisten vom Sekretariat angefertigten Papiere seien den afrikanischen Bischöfen zu europäisch, d. h. zu juridisch, zu trocken und ohne Interesse für die Probleme der an der Basis wirkenden Kirche, und nähmen keine Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse in den einzelnen Diözesen des Landes. Die Kirche als Institution, der Apparat, stehe im Vordergrund und nicht die konkreten Lebensvollzüge der Kirche und ihrer Gläubigen.

Die Uneinigkeit der zaïrischen Bischöfe wurde besonders deutlich an den Reaktionen einzelner Bischöfe auf die Maßnahmen der Einheitspartei bezüglich der theologischen Ausbildungsstätten. Bischof *Ndamwize Lesambo* von Inongo, der damalige Vorsitzende der Bischofskonferenz, hatte alle Rektoren der Großen Seminarien aufgefordert, diese zu schließen, um die Installierung der J.M.P.R. und M.P.R. in den Seminaren zu verhindern. Während sich der größte Teil der Rektoren an diese Anweisung hielt, rief Erzbischof Bakole das Lehrpersonal des Priesterseminars in seiner Diözese Kananga zusammen, um mit ihm über die Schließung des Seminars zu beraten. Diese wurde jedoch einstimmig abgelehnt, da man die Zulassung der M.P.R. als geringeres Übel betrachtete. Msgr. *Godefroid Mukenge*, ehemaliger Rektor von Kananga, inzwischen jedoch Bischof von Luiza, schloß sich dieser Entscheidung an. Inzwischen hatte sich in Kinshasa zwischen dem Ständigen Komitee der Bischofskonferenz und dem Politbüro ein Kompromiß angebahnt: Die Bischöfe sollten bei der Einrichtung der „Parteizellen" in ihren Institutionen über die Arbeitsweisen der M.P.R. mitbestimmen dürfen, um dadurch den Fortbestand eines ordentlichen Studiums garantieren zu können. Außerdem wünschten die Bischöfe, daß die Funktionäre der Partei Auftrag und Ziel dieser Institutionen respektierten. Dies bedeutete zudem, daß die Bischöfe und Rektoren die Oberaufsicht über alle Aktivitäten in den Seminarien behielten. In einem Brief vom 16. April 1972 versprach der Generalsekretär der M.P.R., sich an diese Abmachungen zu halten.

Verbot der katholischen Jugend

Trotz dieser vorläufigen Einigung zwischen staatlichen und kirchlichen Autoritäten, die auch das Vorgehen Bakoles gerechtfertigt hatte, versuchten einige Mitglieder des Ständigen Komitees der Bischofskonferenz, Bakole bei einer Sitzung des Komitees im April 1972 wegen seines unsolidarischen Verhaltens in der Frage der Hereinnahme der M.P.R. in die Seminarien von der Teilnahme an diesen Treffen auszuschließen. Bakole erklärte dem Komitee daraufhin, daß niemand das Recht habe, einem Bischof das Mandat zu entziehen, das ihm von der Vollversammlung der Bischöfe anvertraut worden sei. Als man ihm die Aushändigung der Arbeitsunterlagen für die laufende Sitzung verweigerte, nahm Bakole sie einem anderen Bischof weg. Den Beschluß, ihn aus dem Ständigen Komitee auszuschließen, betrachtete er als weiteres Indiz für seine Behauptung, daß es sich bei dem größten Teil der Beschlüsse des Ständigen Komitees um vorprogrammierte Entscheidungen handele, bei denen nur eine kleine Gruppe von Bischöfen mitsprechen könne.

Trotz solcher Vorkommnisse hatte sich die Lage innerhalb der Kirche bis zum Jahresende sichtlich beruhigt, vor allem auch dadurch, daß die Beziehungen der Kirche zu den staatlichen Behörden bis November 1972 keinen weiteren Belastungen ausgesetzt waren. Anläßlich der Feierlichkeiten zum 24. November, dem Jahrestag der Machtübernahme durch General Mobutu, defilierten die konfessionellen Jugendverbände Seite an Seite mit der J.M.P.R.

— letztere anscheinend weniger begeistert und mitreißend als die ersteren — an der Tribüne des Präsidenten vorbei, mit dem Erfolg, daß fünf Tage später *alle christlichen Jugendvereinigungen aufgehoben* wurden. Die Begründung für diesen Schritt lautete von offizieller Seite, daß Zaïre ein laizistischer Staat sei und die zaïrische Jugend nicht in verschiedene Gruppen zersplittert werden dürfe. Sie habe alle ihre Kräfte in den Dienst des Staates zu stellen. Doch noch zwei Jahre später griffen zaïrische Frauen das Verbot der kirchlichen Jugendorganisationen auf einer Parteiversammlung in N'Sele scharf an und bezeichneten J.M.P.R. und die M.P.R. als Organe, die hauptsächlich damit beschäftigt seien, die Sexualmoral, nicht nur der Jugend, sondern des ganzen Volkes, zu untergraben.

Als die Regierung im Jahre 1973 daranging, die Versammlungsfreiheit der Bischöfe zu drosseln (vgl. HK, April 1973, 168) und die Auflösung des Ständigen Komitees der Bischöfe anordnete, konnte kein Zweifel mehr daran bestehen, daß es sich beim Vorgehen der Regierung um einen wohldurchdachten Plan handelte, dessen Ziel es ist, die Kirche schrittweise, aber unaufhaltsam aus dem öffentlichen Leben in Zaïre zu verdrängen. Die Regierung beschuldigte die Bischöfe, den Fortgang der „Revolution" und die Bemühungen um die afrikanische Authentizität vereiteln zu wollen, ohne dabei zu berücksichtigen, daß nicht sie es waren, die das Land aus dem Chaos gerettet haben, sondern die jetzt Regierenden. Nach dreimaliger persönlicher Rücksprache mit dem Justizkommissar wurde dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz versichert, daß von staatlicher Seite keine Maßnahmen gegen die übrigen kirchlichen Stellen, wie beispielsweise das Sekretariat für das katholische Erziehungswesen, für Entwicklungshilfe und die bischöflichen Kommissionen, geplant seien. Außerdem betonte der Justizkommissar die Notwendigkeit des persönlichen Dialoges anstelle von schriftlichen Dokumenten besonders von der Art, wie sie die 11. Vollversammlung der Bischöfe hervorgebracht hätte, und die schon wegen ihrer Form eine Beleidigung gewesen seien, vom Inhalt ganz abgesehen.

In Anbetracht der dieser Unterredung folgenden Angriffe gegen die Kirche konnte es mit der Dialogbereitschaft auf seiten der Regierung aber nicht sonderlich ernst gemeint sein. Denn bereits am 24. April 1973 verbot das „Département des Affaires Politiques" alle Formen kirchlicher Zusammenkünfte. Alle außerhalb der M.P.R. stattfindenden Versammlungen wurden als heimlich und „hinterhältig" bezeichnet und für illegal erklärt. Erlaubt blieben weiterhin der Gottesdienstbesuch und die Beichte — eine stark anwachsende Teilnahme am liturgischen Leben der Kirche war die Folge. Der Katechismusunterricht wurde während der Messe gehalten, und in vielen Teilen des Landes formierten sich über Nacht zahlreiche Kirchenchöre. In diesen Aktionen sahen manche zaïrische Kirchenführer Zeichen einer gewissen Furchtlosigkeit gegenüber den Machthabern in ihrem Land und ein Zeichen des Protests gegen die Politik Mobutus.

Im Dezember 1973 wurde den Bischöfen überraschend eine Zusammenkunft in Lubumbashi genehmigt, nachdem Kardinal Malula zusammen mit seinem Weihbischof *Eugène Moke* bei Präsident Mobutu vorstellig geworden war. Mit dem Hinweis auf die kommende Bischofssynode in Rom gelang es Malula, den Präsidenten zu beeindrucken, wie in offiziellen Pressemeldungen in Zaïre verlautete. Der Kardinal legte dem Präsidenten dar, daß die zaïrische Kirche einen wichtigen, die Universalkirche betreffenden Beitrag leisten könne, wenn sie nicht zum Schweigen verurteilt sei. Bei dem Beitrag, den die Kirche Zaïres in Rom einbringen könnte, gehe es um die Darstellung des Fortschritts, den die zaïrischen Gläubigen bei der Suche nach einem authentischen afrikanischen Christentum in den letzten Jahren gemacht hätten. Zaïrische Philosophen und Theologen hätten diesbezüglich bereits Beachtliches geleistet. Auf einer Konferenz, die vom 29. April bis 4. Mai 1974 in Kisangani stattfand, konnten die Bischöfe dann ihre Vertreter für die römische Synode auch ungestört wählen. (Dieses Gespräch gibt auch den nötigen Hintergrund für die Vehemenz, mit der der Kardinal auf der Bischofssynode als Verfechter afrikanischer Authentizität und als Kritiker der „Kolonialkirche" auftrat [vgl. HK, November 1974, 495].) Doch schon einen Monat später kündigte das Politbüro an, daß ab 1974 das *Weihnachtsfest als öffentlicher Feiertag abgeschafft* werde und der 25. Dezember fortan als Arbeitstag anzusehen sei. Angesichts dieses Beschlusses hatte kaum ein Kirchenvertreter damit gerechnet, daß am Weihnachtsfest 1974 die Kirchen in Zaïre so gut besucht sein würden wie niemals zuvor in der Geschichte des zaïrischen Christentums. Bei der Kirchenführung verstärkte sich der Eindruck, daß der Einfluß der Partei doch nicht so groß ist, wie sie befürchtet hatte. Möglicherweise war die Reaktion der Gläubigen auch deswegen so aufsehenerregend gewesen, weil Anfang Dezember alle Kruzifixe, Heiligenbilder und Fotos des Papstes aus allen öffentlich zugänglichen Gebäuden, aus Schulen und Krankenhäusern entfernt werden mußten. Schuldirektoren, Lehrer und Schüler leisteten offen Widerstand, so daß die Vertreter der M.P.R. in vielen Fällen nicht wagten, die Kruzifixe anzurühren. In der Hauptstadt Kinshasa brachten die meisten Pfarrer die Kreuze wieder dort an, wo sie vorher waren und entfernten das an Stelle der Kreuze aufgehängte Konterfei Mobutus.

„Mobutismus" — eine neue Staatsreligion?

Noch im selben Monat platzte aber eine weitere Bombe, die für die Kirche inzwischen wesentlich bedrohlicher geworden ist als alle vorausgegangenen Attacken. Sie kann

Ursache eines Kirchenkampfes größeren Ausmaßes werden: In allen schulischen Einrichtungen wurde der *Religionsunterricht* abgeschafft und die *kirchlichen Seminarien* zu staatlichen Institutionen erklärt. Zugleich ließ sich Mobutu zum „neuen Messias", den „Mobutismus" zur neuen Religion Zaïres und die M.P.R. zur neuen Kirche des Landes erklären. In einem Schreiben des Staatskommissars an die Lehrer hieß es u. a.:

> ... Die Grundlage unserer Religion ist der Glaube an einen Schöpfergott, und unser Gottesdienst ist der Ahnenkult. Unsere Vorfahren sind lebendig. Sie sind unsere Schutzgeister und Mittlergestalten. Warum sollen wir uns daher an eine hl. Philomena oder eine hl. Katharina wenden, die nichts mit uns zu tun haben? Wie es in jeder Religion Propheten gibt, so haben auch wir einen. Unser großer Prophet ist Mobutu, der uns von Gott gesandt wurde. Er ist unser Führer und hat uns von aller Überfremdung befreit. Er ist unser Messias, der Zaïre erneuert hat. Jesus war der Prophet der Juden. Er ist tot, obwohl er von sich behauptete, er sei Gott und somit unsterblich. Solche Behauptungen stellt Mobutu nicht auf. Er ist kein Gott und wird sterben, aber er ist derjenige, der sein Volk zu einem besseren Leben führt. Warum nicht den verehren, der unsere neue Kirche in Zaïre gegründet hat? Unser Gesetz, unsere Religion ist die Authentizität. Darin unterscheidet sich unser Führer von anderen Regierenden. Unser Evangelium sind der Mobutismus und das Manifest von N'Sele. Wir sind keine Kommunisten und werden es niemals sein. In China anerkennt das Volk die Verdienste seines Retters, indem es sein Porträt überall in Ehren hält. Was brauchen wir daher Kruzifixe in unseren öffentlichen Gebäuden? Sie müssen durch das Bild unseres Messias ersetzt werden. An seiner Seite soll das Bild seiner glorreichen Mutter, Mama Yemo, die einem solchen Sohn das Leben schenkte, aufgehängt werden, damit sie wie die Jungfrau Maria verehrt werden kann ...

Am Ende dieses Schreibens werden die Erzieher der zaïrischen Jugend aufgefordert, von 1975 an als eifrige Apostel der neuen Religion „den Mobutismus in die Herzen der Kinder zu senken". Der Mobutismus stehe vor und über allen. In Anerkennung der Vorrangstellung des Mobutismus könne aber jeder die Religion seiner Wahl praktizieren. In diesem Rahmen würden alle Religionen respektiert. Aber der Religionsunterricht müsse außerhalb der Schulstunden stattfinden.

Seitdem nicht nur einzelne Regierungsorgane bestrebt sind, das Christentum durch den pseudoreligiös gefärbten Mobutismus zu verdrängen, sondern die Massenmedien diese Kampagne durch besondere psychologische Taktiken unterstützen, breitet sich Unsicherheit unter den Christen über Inhalt und Grundlagen ihrer Religion aus. Die Reduzierung Jesu auf ein rein irdisches Wesen, der die Menschheit im Hinblick auf die Lehre von der Auferstehung und dem damit verbundenen „ewigen Leben" belogen hat und als „jüdischer Staatsangehöriger" niemals als Förderer der afrikanischen Authentizität in Frage kommen kann, sondern im Gegenteil diese verhindere, hat die Bischöfe veranlaßt, offiziell Stellung zu beziehen und in einem Rundschreiben ein Bekenntnis zu den Grundwahrheiten des Christentums abzulegen. Dieses Bekenntnis soll dazu dienen, die zunehmende Verwirrung unter den Gläubigen zu klären und ihnen die Angst zu nehmen, sie seien auf eine fremde Lehre, die für ihr Leben und ihr zukünftiges Schicksal keine Bedeutung mehr habe, hereingefallen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Verehrung der eigenen afrikanischen Vorfahren in der Religiosität der Afrikaner immer noch eine zentrale Rolle spielt. Je mehr es der Regierung gelingt, die Kluft zwischen traditioneller afrikanischer Religion und Christentum zu vergrößern, desto leichter dürfte es für sie werden, das Christentum als von Fremden importierte Religion zu diffamieren und plausibel zu machen, daß dieses für einen modernen, selbstbewußten und von kolonialistischer Überfremdung befreiten Afrikaner keine Alternative zum Staatsabsolutismus Mobutus ist, der sich anmaßt, die einzig mögliche Interpretation afrikanischer Authentizität zu bieten. Im übrigen ist aber noch nicht abzusehen, inwieweit der Personenkult um Mobutu in Zaïre Anklang bei der Bevölkerung findet. Gerade in Afrika findet man zahllose sogenannte „messianische Bewegungen" über den ganzen Kontinent verstreut, von denen allerdings ein großer Teil eher „biblischen" Hintergrund bewahrt hat und den spätjüdischen Erwartungen eines neuen (oft schwarzen) Heilbringers viel näher stehen als den Personenkulten in totalitären Staaten. (Der erste schwarzafrikanische Staatschef, der für sich die Verehrung als „göttliches Wesen" verlangte, war Kwame Nkrumah, der frühere Präsident von Ghana, der nach seiner Exilierung vergessen im Ostblock starb.)

Die Bischöfe reagierten entschieden, aber zurückhaltend

Auf der 12. Vollversammlung der Bischöfe Zaïres im Januar 1975, an der bis auf drei alle zaïrischen Bischöfe teilnahmen, wurde beschlossen, nunmehr eine härtere Linie gegenüber den staatlichen Autoritäten zu verfolgen. Der Vatikan hatte dazu wiederholt aufgefordert. Kurz vor der Vollversammlung empfing Mobutu eine Delegation der Bischofskonferenz. Die Bischöfe hielten ihm die blasphemischen Äußerungen über Christus vor und deren Verbreitung durch die Massenmedien. Mobutu versuchte sich diesen Vorwürfen zu entziehen, indem er die katholische Kirche in Zaïre als verlängerten Arm der belgischen Kirche hinstellte. Bezüglich der von den Bischöfen erbetenen Wiedereinführung des Religionsunterrichtes in den Schulen machte Mobutu keinerlei Zugeständnisse. Auch über die Vereinnahmung der Kleinen Seminarien durch den Staat ließ er nicht mit sich diskutieren. Mit dieser kompromißlosen Haltung des Staatschefs konfrontiert, verabschiedeten die Bischöfe am Ende ihrer Vollversamm-

lung zwei Dokumente. Bei dem einen handelt es sich um eine Erklärung des Episkopates zur gegenwärtigen Lage der Kirche in Zaïre. Das andere trägt die Überschrift „Unser Glaube an Jesus Christus" und soll den ihres Glaubens unsicher Gewordenen Orientierung sein. Beide Schriftstücke wurden am 19. Januar in französischer Sprache in allen Kirchen der Hauptstadt verlesen und sind mittlerweile in verschiedene afrikanische Sprachen übersetzt worden (vgl. DIA, 18. 1. 75).

In der „Erklärung über die Lage der Kirche" lassen die Bischöfe die Gläubigen nicht im unklaren darüber, daß der Kirche in Zaïre bittere Zeiten bevorstehen. Was den Status und die Wirkungsmöglichkeiten der Kirche betrifft, so sei die Zukunft diesbezüglich fraglich geworden. Dennoch wollten die Bischöfe in Treue zur katholischen Kirche in Zaïre, die Teil der Universalkirche ist, stehen. Sie machten sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine Illusionen darüber, daß die Kirche ihren Dienst an den Gläubigen nicht im vollen Umfang aufrechterhalten kann. Daher sei eine pastorale Neuorientierung notwendig, die weitgehend auf den institutionellen Rückhalt und auf fest etablierte Strukturen verzichten müsse. Unter den derzeitigen Umständen könne die christliche Botschaft nur von einzelnen Gläubigen weitergetragen werden, die den Mut haben, sich in ihrem jeweiligen Lebens- und Arbeitsmilieu zu engagieren. Um ihre Stellung gegenüber dem Staat noch einmal zu verdeutlichen, weisen die Bischöfe darauf hin, daß die Kirche in Zaïre keine schwerwiegenden Bedenken gegen die Trennung von Kirche und Staat habe. Sie gesteht dem Staat auch das Recht zu, sich als „laizistischer" Staat zu verstehen. Doch könne die Kirche auch von einem solchen Staat erwarten, „daß er die religiösen Überzeugungen seiner Bürger respektiert". Obwohl die Verfassung feststelle, es gebe in Zaïre keine Staatsreligion, seien trotzdem starke antireligiöse bzw. antichristliche Kräfte am Werke. Dies widerspreche eindeutig dem Prinzip der „laïcité.

Auf das Verbot des Religionsunterrichtes antworteten die Bischöfe mit der Zurückziehung aller Priester und Nonnen, die bisher Religionsunterricht erteilt haben, aus den Schulen, um sie in der außerschulischen Katechese einzusetzen. Die Laien, die ebenfalls Religionsunterricht erteilen durften, sollen jedoch in den Schulen bleiben und je nach Ausbildung andere Fächer unterrichten. Geistliche und Schwestern, die außer Religion andere Fächer unterrichten können, sollen ebenfalls an den Schulen verbleiben. Was die Entwicklungsarbeit in Zaïre betrifft, so sei die Kirche weiterhin bereit, den Dialog mit dem Staat fortzusetzen und ihre Kräfte in den Dienst des Volkes zu stellen. Zum Schluß der Erklärung erinnern die Bischöfe an ihr Memorandum vom Dezember 1973. In diesem Memorandum räumte die Kirche ein, daß es eine Zeit gab, in der die damalige belgische Kolonialmacht und die Kirche eng zusammengearbeitet hätten, wovon zweifellos beide Seiten profitiert hätten, allerdings um den Preis, daß die Botschaft der Kirche manchmal ins Zwielicht geraten und verdunkelt worden sei. Um die in der Vergangenheit gemachten Fehler nicht zu wiederholen, verzichte die Kirche heute auf eine Zusammenarbeit mit dem Staate, bei der sie sich wiederum kompromittieren müßte.

Was wird der nächste Schritt sein?

Trotz dieser notwendigen und in der konkreten Lage zweifellos richtigen Reaktion bleibt die Lage der Kirche in Zaïre besorgniserregend, zumal mit weiteren antikirchlichen Maßnahmen zu rechnen ist. Schon jetzt hat Mobutu gedroht, er werde alle Kirchengebäude schließen lassen, wenn sich die Kirche weiter in die Politik einmische, und was Politik ist, bestimmt nicht nur im Zweifelsfall Mobutu. Allerdings bringt jetzt die Tatsache, daß alle kirchlichen Führungspositionen in Zaïre von einheimischen Kräften übernommen worden sind, Vorteile. Von daher ist die Aussicht auf den Erfolg einer staatlich gelenkten Polemik gegen eine „westliche oder koloniale Kirche" wesentlich geringer geworden als noch vor einigen Jahren.

Die Konzentration aller verfügbaren Kräfte im Lande zum Aufbau der Nation hat die Kirche eher gefördert als gehemmt, vor allem seitdem sich das Zweite Vatikanische Konzil zu den berechtigten Bestrebungen der jungen Völker nach Eigenständigkeit positiv geäußert hat und die Bemühungen um die sozio-ökonomische Entwicklung unterstützt hat. Bisher hatte es Mobutu mit seinen übrigen Maßnahmen zur Durchorganisierung seines Landes mit Hilfe der Einheitspartei jedenfalls leichter als mit der Eingliederung und Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt. Doch ist sicher, daß er sich nicht damit begnügt, die wichtigsten geistigen Strömungen, die ihm Widerstand leisten, auszuschalten. Er ist dabei, rivalisierende Mächte auch auf wirtschaftlichem Gebiet zu beseitigen. So wurde inzwischen die gesamte Industrieproduktion verstaatlicht. Außerdem dürfen ausländische Banken außerhalb von Kinshasa keine Zweigniederlassungen mehr unterhalten. Da Mobutu bereits mehrere Reisen nach Rotchina unternommen hat und um das Ansehen weiß, das Mao Tse-tung besonders in den Ländern der Dritten Welt genießt, ist es durchaus denkbar, daß er das wirtschaftliche und kulturelle Potential seines Landes ausnutzen möchte, um sich eine Führungsrolle auf dem afrikanischen Kontinent zu sichern. Über die Frage, inwieweit sich die Afrikaner mit einem totalitären politischen System identifizieren und sich in einen revolutionären Prozeß nach chinesischem Vorbild einspannen lassen, ist das letzte Wort allerdings noch nicht gesprochen. Ein solches System wäre jedenfalls in der bisherigen Geschichte der afrikanischen Völker ein Novum.

Kreuzestod und Kreuzestheologie

Interpretationsversuche und Verstehenshilfen

Wenn heute etwas Sinnvolles zur theologischen Deutung des Kreuzestodes Jesu gesagt werden soll, kann man beim erreichten Stand des historischen Bewußtseins und angesichts der längst wiederentdeckten Relevanz des „Anhalts" aller späteren Verkündigung am historischen Jesus selbst die Frage nicht ausklammern, was das zum Kreuz Gesagte mit dem zu tun hat, der da gekreuzigt wurde. Nun sah sich (und sieht sich weithin) die historisch-kritische Exegese aber außerstande, Eindeutiges zu der Frage zu äußern, wie Jesus von Nazareth seinen Tod verstanden und bestanden hat. „Die größte Verlegenheit . . . ist die Tatsache, daß wir nicht wissen können, wie Jesus sein Ende, seinen Tod verstanden hat." [1] Diese lapidare Auskunft *Rudolf Bultmanns* bestimmte lange Zeit die Diskussion. Noch Jahre später urteilt *Willi Marxsen,* der Historiker könne mit ganz großer Sicherheit sagen, „daß Jesus seinen Tod nicht als Heilsereignis verstanden hat" [2]. Möglicherweise war die Folge dieser historischen Befunde das Theologoumenon, Jesus sei „umsonst" gestorben [3]. Die mißliche Auskunft der Historiker konnte man so damit auffangen, daß man sagte, es sei gerade der „Heilssinn" des Todes Jesu, daß er sich wie nie ein Leidender sonst dem „Unsinn" seines Leidens voll gestellt hat, ohne es in ein Verständnis einzufangen. Gerade in diese Leere hinein — so sagte man weiter— könne Gott ankommen.

Hat Jesus seinen Tod als Heilstod verstanden?

Inzwischen teilt die Exegese nicht mehr uneingeschränkt die Skepsis Bultmanns. Man wirft ihm vor, er hätte sich den Zugang zu möglichen historischen Erkenntnissen dadurch verbaut, daß er dogmatisch daran interessiert gewesen sei, das Kerygma rein als solches als zur Entscheidung rufendes Wort zur Sprache zu bringen. Ein Versuch, durch wissenschaftliche Argumentation die Legitimität des nachösterlichen Kerygmas zu erweisen, mußte für Bultmanns Glaubens- und Kerygma-Begriff uninteressant sein [4]. Überdies wendet man gegen Bultmann und die ihm in diesem Punkt folgenden Exegeten ein, sie hätten sich bei der Frage, wie Jesus sich zu seinem Tod gestellt hat, nur auf die Suche nach authentischen Jesusworten (ipsissimae voces) konzentriert, die in der Tat ziemlich erfolglos bleiben mußte. Die neuere Diskussion um den historischen Jesus hat ergeben, daß diese Beschränkung willkürlich ist, daß man vielmehr auch nach den „ureigenen Taten" (ipsissima facta) und nach der sich in ihnen aussprechenden „ureigenen Absicht" (ipsissima intentio) Jesu, nach dem Richtungssinn seines ganzen Wirkens methodisch legitimerweise fragen kann, ja fragen muß [5]. In dieser Forschungssituation wird die Fragestellung „historischer Jesus und Kreuz" erneut diskutiert.

Bereits *Rudolf Pesch* hatte — mit einer wachsenden Zahl von Fachkollegen — darauf hingewiesen, daß für den historischen Jesus das Kreuz nicht die völlig unerwartet hereinbrechende Katastrophe bedeutet haben kann, sondern durchaus als die „einkalkulierbare" Konsequenz seines die politischen und vor allem die religiösen Autoritäten provozierenden Auftretens gesehen werden muß. „Wir müssen annehmen" — so resumiert *Walter Kasper* diese Diskussion —, „daß Jesus mit einem gewaltsamen Ende rechnen mußte und gerechnet hat. Wer so auftrat wie er, mußte mit äußersten Konsequenzen rechnen." [6]
Darüber hinaus geht nun *Heinz Schürmann* in dem Buch „Jesu ureigener Tod" (Freiburg-Basel-Wien 1975) den Fragen nach, ob sich eine „positive" Bereitschaft Jesu für sein Todesgeschick annehmen läßt, ob Jesus sein Todesgeschick mit seiner Sendung zusammendenken konnte und ob er schließlich möglicherweise seinem Tod *Heilsbedeutung* zugeschrieben haben könnte. Schürmann kommt „aus einem ganzheitlichen Gesamtverständnis Jesu, das auch sein Verhalten berücksichtigt und aus seinen sittlichen Forderungen Rückschlüsse zu ziehen wagt" [7], zu positiven Antworten auf diese Fragen (wobei er einige bleibende Schwierigkeiten konzediert, insofern „bei einer Quellenlage wie der vorliegenden . . . historische Untersuchungen schwerlich je Gewißheit erreichen" [8]). Für die Todesbereitschaft Jesu spricht die für seine Predigt charakteristische Forderung des unbedingten, vertrauenden Sicheinlassens auf den Willen Gottes, das bis zur Martyriumsbereitschaft geht (Lk 14, 26 par.) und von dem er sich selbst wohl kaum ausgenommen hat. Ferner sprechen für eine solche Bereitschaft mehrere mit Sicherheit auszumachende historische Daten wie der Gang nach Jerusalem, die Tempelreinigung und das Abschiedsmahl im Kreis der Jünger. Das im Rahmen der Abendmahlstradition überlieferte Wort Mk 14, 25 („ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu jenem Tag, wo ich es neu trinken werde im Reiche Gottes"), das Anspruch auf Authentizität hat, weil es weder aus der Gemeindeliturgie erklärbar, noch später in sie eingegangen ist, legt zumindest die Möglichkeit nahe, daß seine persönliche Katastrophe von Jesus

nicht als absolute Desavouierung seiner Botschaft von der Nähe Gottes verstanden wurde.

Einen entscheidenden Schritt weitergehend, meint Schürmann sogar beim historischen Jesus ein Verständnis seines Leidens als „heilseffektiv" statuieren zu können. Wenn er seine Sendung als Erweis der Liebe Gottes verstand, der in seiner Person die Menschen ohne Vorbedingungen zur Umkehr und in seine Nähe rufen wollte; wenn sein ganzes Leben Dasein für diese Botschaft („für Gott") und Dasein für andere war; wenn an der Stellung zu ihm sich das Heil für die Menschen entscheiden sollte und wenn schließlich Dienst bis zur Selbstaufgabe und absolutes Vertrauen in den, den er seinen Vater nannte, zentraler Inhalt seiner Forderung waren, dann scheint die Vermutung zumindest nicht abwegig zu sein, daß für Jesus auch sein Tod noch etwas mit seiner Sendung zum Heil aller zu tun hatte. Die spätjüdischen Vorstellungen vom Schicksal des Propheten (vgl. Lk 13, 32f., nach Bultmann ein „biographisches" Stück) und vom stellvertretenden Tod des Gerechten machen überdies ein solches Selbstverständnis Jesu auch vom Kontext her „verständlich". „Die Tatsache, daß Jesus den Titel Gottesknecht ebensowenig direkt für sich in Anspruch genommen hat wie den *Titel* Messias und Gottessohn, besagt . . . noch nicht, daß er sich nicht als den für die vielen dienenden und leidenden Gottesknecht *gewußt* hätte. Sein ganzes Leben hat diesen Charakter gehabt, und es spricht nichts dagegen, wohl aber sehr vieles dafür, daß er dieses Verständnis auch in seinem Sterben durchgehalten hat, daß er seinen Tod also als stellvertretenden heilbringenden Dienst für die vielen verstanden hat." [9] Ausdrücklich weist Schürmann ein Mißverständnis seiner These im Sinn einer massiven Satisfaktionstheorie ab, für die das Leben Jesu sekundär wird: „im Grund kam Jesus, um zu sterben" [10]. Er bindet dagegen die Heilsbedeutung von Leben, Botschaft und Tod Jesu streng aneinander. Es bleibt allerdings die Frage, ob man nicht doch mehr, als Schürmann es tut, mit einer „Krise" Jesu angesichts seines gottverlassenen Todes rechnen muß (war er nicht „in allem uns gleich, außer der Sünde"?). Ferner könnte — aber das fiele nicht in die unmittelbare Verantwortung des Exegeten — die historische Wahrscheinlichkeit einer „positiven" Bewältigung des Kreuzes durch Jesus selbst Glaube und Theologie dazu verleiten, sich die Frage zu leicht zu machen, was es bedeutet, daß der, den sie als „Sohn Gottes" glauben, als Verbrecher am Kreuz gestorben ist. Von welchem Gott ist da die Rede?

Was für ein Gott ist der Gott des Kreuzes?

Seit es christologische Lehrbildung im Christentum gibt, steht man vor der Frage, was es für den Gottesgedanken selbst bedeutet, wenn der „Sohn Gottes" vom „Vater" „dahingegeben" wird. Den in sich konsequentesten Versuch, sich diesem Thema zu stellen, hat in der gegenwärtigen Theologie wohl *Jürgen Moltmann* unternommen. Wie schon der Titel seines Buches „Der gekreuzigte Gott" (München 1972) ausdrückt, greift er auf die theologischen Traditionen zurück, für die im Grunde Gott am Kreuz stirbt („o große Not, Gott selbst ist tot"). Mit diesen Traditionen wendet sich Moltmann gegen ein aus der griechischen Tradition kommendes und vom frühen Christentum weithin übernommenes „apathisches" Gottesverständnis, für das Gott im Sinne des Aristoteles der „unbewegte Beweger" ist, unerreichbar von allen äußeren Einwirkungen, Bedürfnissen und Beeinträchtigungen, unveränderlich, nicht liebend und nicht der Liebe bedürftig. „Bei der Freundschaft mit Gott . . . ist kein Raum für Gegenliebe, noch überhaupt für Liebe" [11] (Aristoteles). Das Leiden des „Sohnes" wurde von diesem Gottesbild her mit Hilfe der Zwei-Naturen-Lehre so verstanden, daß am Kreuz „nur" die menschliche Natur, nicht aber die göttliche gelitten habe. Dem Apathiedenken der griechischen Tradition stellt Moltmann die „pathetische Theologie" der Propheten gegenüber, für die Gottes freie Beziehung zu seiner Schöpfung, zu seinem Volk und dessen Geschichte konstitutiv ist. „Er nimmt die Menschen seiner Liebe bis dahin ernst, daß er unter ihren Aktionen leidet und durch ihren Ungehorsam in seinem Interesse an ihnen verletzt werden kann . . . Seine Trauer über Israel zeigt, daß Gott an und mit Israel leidet." [12] Erst von einem solchen Gottesbild her kann man die Tiefe des im Kreuz Geschehenen erreichen; denn „was am Kreuz geschah, war ein Geschehen zwischen Gott und Gott, da streitet Gott mit Gott, da schreit Gott nach Gott, da stirbt Gott an Gott. Dann aber handelt hier Gott nicht nur an einem gehorsamen Menschen, sondern an seinem eigenen Sohn und insofern an sich selbst. Handelt hier aber Gott an sich selbst, so erleidet er auch an sich selbst sein eigenes Handeln." [13] Gott „erleidet", wie Moltmann mit einem Wort des Origenes sagt, „das Leiden der Liebe" [14].

Die Gefahr liegt hier nahe, daß es nicht mehr Jesus ist, der leidet, sondern ausschließlich Gott selbst. Moltmann begegnet ihr durch ein *trinitarisches Verständnis des Kreuzes*, oder besser gesagt, er folgert aus dem Kreuz die Notwendigkeit einer Trinitätstheologie als einziger Möglichkeit, sowohl das Kreuz als Geschehen „zwischen Gott und Gott" zu buchstabieren als auch die Unterschiedenheit des Gekreuzigten und des „Dahingebenden" festzuhalten. Die Trinitätslehre ist so „keine unerschwingliche und unpraktische Gottesspekulation mehr, sondern nichts anderes als die Kurzfassung der Passionsgeschichte Christi in ihrer Bedeutung für die eschatologische Freiheit des Glaubens und des Lebens der bedrängten Kreatur" [15]. Im Kreuz Jesu „definiert" sich geschichtlich der dreieinige Gott. „Am Kreuz sind Jesus und sein Gott und Vater durch den Fluchtod aufs tiefste getrennt und durch Hingabe aufs innigste eins. Aus diesem Geschehen zwischen dem Vater und dem Sohn geht die Hingabe selbst hervor, der Geist,

der Verlassene annimmt, Gottlose rechtfertigt und Tote lebendig macht. Der verlassende Gott und der verlassene Gott sind eins im Geist der Hingabe." [16] Dieses vom Kreuzesgeschehen gewonnene geschichtliche Verständnis der Trinität (die „innertrinitarischen" Beziehungen realisieren sich in der Geschichte) impliziert naturgemäß ein „trinitarisches" Verständnis der Geschichte. „Wir nehmen teil am trinitarischen Geschichtsprozeß Gottes." [17]

Vor allem *Walter Kasper* und *Hans Küng* haben Moltmann gegenüber den Verdacht ausgesprochen, daß hier zum einen die Identifikation zwischen Vater und Sohn zu sehr im Sinn der Identität vorgestellt wird und daß zum andern die dialektische Verhältnisbestimmung von Kreuzesgeschichte und „Passionsgeschichte" der Menschheit, von Gott und Geschichte überhaupt, zumindest nahe daran ist, in *Identität* umzuschlagen [18]. *Dialektisch* wie ihre Anlage scheinen auch die Schwächen von Moltmanns Kreuzestheologie zu sein. Er denkt einerseits zu massiv „von oben", von der Trinität, her und evoziert deshalb den Anschein des absoluten Systems, in dem gerade durch das Kreuz alles „stimmt"; andererseits wird das theologische Thema so direkt mit Hilfe der Dialektik Hegels und der Kritischen Theorie artikuliert, daß nicht immer deutlich bleibt, wie solche Konzeptionen des Denkens „Annäherungen" und nicht schon die Sache selbst sind; also doch eine heimliche Kreuzestheologie „von unten"? Dialektisch sind auch die Probleme, die sich bei Moltmann angesichts der Frage nach dem Leid stellen. Scheint auf der einen Seite die Leidensgeschichte der Menschheit dadurch entwürdigt zu werden, daß sie als Moment in die innertrinitarische Geschichte eingeht, so droht von der anderen Seite die Gefahr, daß Gott in das Leiden hinein „aufgelöst" wird, das Leiden aber damit — hier schließt sich der circulus vitiosus — „heiliggesprochen", vergöttlicht erscheint. Darüber hinaus teilt Moltmann mit den meisten Kreuzestheologien den Fehler, daß das Kreuz zum Formalprinzip der Theologie überhaupt gemacht wird, wogegen sich schon *Dietrich Bonhoeffer* gewandt hat, weil man damit „dem Leiden den Charakter der Kontingenz einer göttlichen Schickung raubt" [19].

Kreuz kann nicht heißen Paradox als Prinzip

Das Kreuz als Prinzip führt zu einer Sprache des Paradoxes, die ihre Aussagen nicht mehr als „Grenzausdrücke" erkennt, in der alles erlaubt scheint, die über ihre eigenen Konsequenzen nicht mehr nachdenkt, die schließlich die „Torheit des Kreuzes" ununterbrochen im Munde führt, aber in der Attitüde absoluten Wissens von ihr redet. Selbst bei Moltmann findet sich noch ein Satz wie der folgende zustimmend zitiert: am Kreuz „ist das geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte (vgl. Röm. 8, 32): Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen; Gott hat ihn hinausgestoßen unter die Mächte des Verderbens, ob diese nun Mensch oder Tod heißen [man beachte die Parallelisierung!]. Um den Gedanken in höchster Schärfe zum Ausdruck zu bringen, könnte man mit den Worten der altkirchlichen Dogmatik sagen: die erste Person der Trinität verstößt und vernichtet die zweite ... Hier kommt theologia crucis zur Sprache, wie sie radikaler nicht sein kann." [20] Mit einigem Recht protestiert hier *Dorothee Sölle* gegen „Denkschemata, die sadistisches Verhalten für normal halten und in denen angebetet, verehrt und geliebt ein Wesen wird, dessen ‚Radikalität', ‚volle Absicht' und ‚höchste Schärfe' eben das Vernichten ist. Die äußerste Konsequenz des theologischen Sadismus ist die Anbetung des Henkers." [21]

Einen einsamen Höhepunkt erreicht ein Reden vom Kreuz, das man eigentlich nur zitieren kann, um vor ihm zu warnen, bei *Friedrich Gogarten*. Am Kreuz — so Gogarten — geschieht „das Eine, das Ganze. Daß das Ganze geschieht, das soll heißen, daß hier nichts geschieht als der Fluch ... Unter seine vernichtende Macht zwingt die Barmherzigkeit den Barmherzigen. Wie es dazu kommt, daß der Fluch auf ihn niederfährt, läßt sich vielleicht durch den Vergleich mit dem Blitz andeuten, der dann herniederstrahlt, wenn die mit verschiedener Elektrizität geladenen Wolkenmassen aufeinanderstoßen und die unerträgliche Spannung zwischen ihnen sich im Blitz entlädt. So stoßen in dem Einen, der sich den Vielen verbunden hat, die mächtigsten Gewalten aufeinander, die es im Himmel und auf Erden gibt: der Segen und der Fluch Gottes, seine alles ins Sein rufende Güte und sein alles vernichtender Zorn." [22] Man wird bei solchen Sätzen an die Kritik erinnert, die *Carl Jakob Burckhardt* in einem Brief an *Hugo von Hofmannsthal* während der Lektüre des „Römerbriefes" an der Sprache Karl Barths äußert: „Es kommt mir immer vor, es liege etwas Unreifes darin, sich selbst so ernst zu nehmen und vor den letzten und ewigen Rätseln sich so affirmativ, drohend und streng zu äußern." [23] Gerade das Reden vom Kreuz sollte die Stelle sein, an der man sich nicht an markigen Formulierungen berauscht, sondern sich erinnert, daß man zwar, will man nicht oberflächlich bleiben, bis an die Grenze des Sagbaren gehen muß, daß aber auch das Schweigen eine Geste ist, die im christlichen Glauben ihren Platz hat.

Wenn vom „Ärgernis des Kreuzes" die Rede sein soll, darf die Parole wohl doch nicht lauten „je absurder, desto besser". Denn es würde ja dann die unverständliche Absurdität des eigenen Redens den Zugang zu der Sache, die vermittelt werden soll, gerade verstellen. Die „Ärgerlichkeit" der eigenen „unerleuchteten" Rede würde vom Hörer verwechselt mit dem Anspruch der Botschaft selbst. Ferner kann nicht davon ausgegangen werden, daß beim Zeitgenossen, auch nicht beim christlichen, ein sachgerechtes Vorverständnis die Regel ist. Vielmehr wird das Thema „Kreuz" wie alle zentralen christlichen Themen

oft gar nicht wahrgenommen, oder es ist ein — durch die (sicher oft mißverstandene, aber auch von sich her mißverständliche) Satisfaktionslehre verdeckter — Glaubensgegenstand. Aus diesem Grund stellt sich auch für ein Sprechen vom Kreuz die Aufgabe der Bemühung um einen Ansatzpunkt beim Hörer (bzw. Leser). Nur wenn ihm einsichtig gemacht werden kann, daß es auch um ihn selber, um seinen Lebenssinn und seine Lebenspraxis geht, wird er etwas von der Sache begreifen. Vielleicht ist dieser Punkt am ehesten zu finden, wenn man ganz schlicht davon ausgeht, was an Daseinsorientierung aus der Botschaft vom „stellvertretenden" und „heilbringenden" Verbrechertod Jesu von Nazareth am Kreuz zu explizieren ist. Möglicherweise ist so am Ende auch mehr für die *Theologie* des Kreuzes zu gewinnen, als wenn man unmittelbar mit Trinitätsspekulation einsetzt oder auch mit einer philosophischen Dialektik, von der aus man sich dann doch sehr schnell ins innertrinitarische Gespräch katapultiert.

Ethische Konsequenzen für Christen und Kirche

Wenn die Kreuzesbotschaft sagt, daß Jesus am Kreuz das besiegelte, was er gelebt hat, nämlich „Dasein für andere", wenn sein Tod als „Stellvertretung für die vielen" geglaubt wird, sind damit die Themen „Verantwortung für andere", „Einzelner und Gesellschaft" gestellt. Gegen ein immer noch verbreitetes individualistisches Verständnis von Verantwortung (das dadurch nicht überwunden wird, daß man den *einzelnen* freispricht und alle Schuld auf die Gesellschaft schiebt) befördert ein Nachdenken über das Kreuz die Erkenntnis, daß *Stellvertretung* ein allgemeines Phänomen im menschlichen Leben ist. „Es ist im sozialen Charakter des menschlichen Daseins begründet, daß jeder einzelne ständig in Verantwortungen handelt, die sich mehr oder weniger auf andere erstrecken." [24] Das beginnt bei so simplen Dingen wie dem Teamwork und dem Beitrag, den man in der eigenen Arbeit zugunsten anderer leistet (während man selbst wieder auf die Dienstleistungen anderer angewiesen ist). Keine mehr als oberflächliche Freundschaft, keine Liebe sind denkbar, ohne daß der eine *für* den anderen einsteht. Jede Tat der Freiheit geschieht in einem Freiheitsraum, den man mit anderen teilt. Sie wird sich damit notwendigerweise nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Familie, die Gruppe, die Gesellschaft, den Staat zum „Guten" oder zum „Bösen" auswirken.

Weiter wird sich eine vom Kreuz her denkende Ethik die Wahrnehmung der Verantwortung für das aus der Geschichte Überkommene als Aufgabe stellen. Daß „wir" das Unheil nicht verschuldet haben, dispensiert uns nicht von der Pflicht, stellvertretend seine Schuld aufzuarbeiten. Ein besonders einleuchtendes Beispiel dafür ist wohl die Wirkungsgeschichte des Kreuzes selbst. Die Last einer Vergangenheit, die das Kreuz *gegen* die Juden, gegen die Heiden, gegen die Ketzer als Kampfmittel verwendet und „als Würde auf dem Bauch, statt als Last auf dem Rücken" (Hans Küng) verstanden hat, muß bewußtgemacht werden und praktisch wirksam werden, will man heute vom Kreuz als Zeichen für die Liebe Gottes reden.

Insofern sich am Kreuz im Scheitern das Heil realisierte, *relativiert das Kreuz die gesellschaftlich geltenden Maßstäbe.* Der Fixierung auf den Erfolgszwang entgegen ist das Kreuz das Symbol dafür, „daß das Scheitern in dieser Welt nicht den Untergang ins Nichts bedeuten muß". „Angesichts des Kreuzes Jesu können wir fähig werden, die Vorläufigkeit und Gebrochenheit aller Selbstverwirklichung zu ertragen und sogar die anderen, an denen unsere Bestrebungen scheitern, gelten zu lassen." [25] Ein Verständnis des Menschen, das „eindimensional" nur eine Praxis gelten läßt, deren Erfolg man zählen und messen kann und deren Ziel das Erreichen des Machbaren ist, gerät in die Kritik, allerdings auf voller Breite der politischen Konzeptionen, konservativ-technokratischer wie revolutionär-gewaltsamer Natur. Insofern kann sich vom Kreuz weder der Untertanengeist — denn hier starb ja ein „Provokateur" — noch das revolutionäre Pathos — denn hier starb kein politischer Kämpfer — bestätigt fühlen. Wenn Moltmann den christlichen vom marxistischen Revolutionär dadurch unterscheiden will, daß der letztere die Revolution nur liebt, während der erste sie nicht nur liebt, sondern in christlicher Freiheit auch noch über sie lacht [26], kann er das nur in einem Moment getan haben, in dem er — bei allem Respekt vor der sonstigen Leistung Moltmanns — vergessen hat, was er über die geschichtliche Realität von Revolutionen und über das Christentum weiß. Anders wäre so etwas Zynismus zu nennen. Die spezifische Aufgabe des Christen wäre doch — wenn schon — die, zu verhindern, daß man wie gebannt auf den Erfolg starrt und in der Aktion die Ziele vergißt, für die man kämpft, wie Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Schließlich würde dieser kämpferisch-politische Christ vom Kreuz her sich dafür einsetzen, daß man bei aller Aktion nicht vergißt, daß der Mensch auch unter den besten „postrevolutionären" Bedingungen nicht im Bestehenden aufgeht, sondern offen für eine Dimension, die man „das Rätsel des Menschenwesens" (Thomas Mann) nennen kann, die man besser noch „Geheimnis" [27] nennt und die wir meinen, wenn wir „Gott" sagen.

Predigt des Kreuzes als Verkündigung der Nachfolge

Die christliche Botschaft vom Kreuz besagt, daß allein die Gemeinschaft mit dem von religiösen und politischen Autoritäten ans Kreuz Gebrachten, die sich konkretisiert im Engagement im Sinne des von ihm gepredigten Dienstes an den Menschen in der Hoffnung auf die Zukunft Gottes, „Heil" und „Sinn" verbürgt. Von daher sind alle

innerweltlichen Herrschaftsordnungen — die immer auch einen Heilsanspruch implizieren — prinzipiell erschüttert[28]. Für die Gemeinschaft derer, die sich ausdrücklich auf diese Botschaft berufen, heißt das, daß auch sie — in ihrer Theorie und ihrer Praxis — unter der Kritik des Kreuzes steht. *Paul Tillich* hat davon gesprochen, daß es ein entscheidendes Kriterium für die Wahrheit des Glaubens sei, daß er „ein Element der Selbstverneinung" habe. „Das Glaubenssymbol ist der Wahrheit am nächsten, das nicht nur das Unbedingte, sondern zugleich seinen eigenen Mangel an Unbedingtheit ausdrückt. Das Christentum hat im Kreuz des Christus das Symbol in vollkommener Weise."[29] Gerade wegen dieses in den eigenen Voraussetzungen begründeten Auftrags zu „radikaler Selbstkritik" hält Tillich den universalen Anspruch des Christentums für legitim, „solange es diese Selbstkritik als Macht im eigenen Leben wirken läßt"[30]. In dieser Richtung wird die Bedeutung des Kreuzes für die Gestalt der Kirche zu suchen sein. Die Auskunft dagegen, daß durch die Kirche — wie im Kreuz, das damit wieder zum „Prinzip" gemacht wird — gerade in der „Niedrigkeit", im „Incognito"[31] Gott sich zeigen will, wird immer leicht zur Ausrede geraten. Es wäre ja dann geradezu heilsgeschichtlich notwendig, daß die äußere Gestalt der Kirche den Sinn ihrer Botschaft verdeckt. Notwendig ist aber umgekehrt vom Kreuz her eine ständige Reform, die freilich ihrerseits selbstkritisch bleibt und für sich nichts beansprucht, aber auf der Konkretisierung des Auftrags der Kirche insistiert, für andere dazusein.

Es ist fast eine Banalität, zu sagen, daß das Kreuz der schärfste Protest gegen ein Verständnis des Menschen ist, das ihn nur als gesunden, jungen, erfolgreichen, konsumfreudigen usw. sehen will und ihm deshalb empfiehlt, jede Begegnung mit Leid in welcher Form auch immer tunlichst zu vermeiden. Vom Kreuz her müßte gesagt werden, daß es dem Menschen im Leid aufgetragen ist, „die auf ihn eindrängende Situation ganz und restlos anzunehmen und integrierend verwandelnd aufzufangen und zu einem Moment seines eigenen Selbstvollzugs (leidend tätig und tätig leidend) zu transformieren ... so daß er sich *in* ihr für Gott entscheidet und die verfallene Situation zum positiven Moment in der personalen Entscheidung wird, das ihre Tiefe erst ermöglicht"[32]. Aus Leiden kann man lernen, und ein banaler Optimismus, der sich selbst Teilnahmslosigkeit verordnet, führt zu einer Desensibilisierung für Wirklichkeit überhaupt. Sensibilität für Leiden, wo sie sich auf Jesus beruft, besagt aber nicht „Glorifizierung" des Leidens, die entweder in Masochismus oder in — wiederum apathisches — Sich-Abfinden mit dem Gegebenen mündet. Jesus war nicht nur im Ertragen des Kreuzesleidens für die Menschen da, sondern auch in seinem „befreienden" Wirken, das Kranke gesund macht, bedrückende Gesetze aufhebt und die Schuld vergibt. Wenn der Platz der Christen deshalb zuerst bei denen ist, die leidend, rechtlos, unterdrückt sind und sich selbst nicht helfen können, heißt das nicht, daß das Glück verdächtigt wird. Es heißt auch nicht, daß sich die Christen auf diesem Platz — duckmäuserisch, wie ihnen seit Nietzsche vorgeworfen wird — so wohl fühlen, daß sie nicht alles tun würden, um vermeidbares Leid abzuschaffen[33]. Es heißt aber wohl, daß sie sehr genau und vorsichtig zwischen abschaffbarem und nicht abschaffbarem Leiden zu unterscheiden wissen und skeptisch sind gegen alle, die dem Menschen sein Glück „verordnen" wollen.

Das Kreuz macht deutlich, daß Nachfolge Jesu nicht einfach „imitatio" sein kann. Seinen Weg gehen heißt nicht, selbstquälerisch sich zu „kreuzigen". Vielmehr kommt es gerade darauf an, sich zunächst einmal des Unterschiedes unserer Lebenssituation von der Jesu bewußt zu werden. Charakteristischerweise heißt das Jesus-Wort von der Kreuzesnachfolge nicht „wer nicht *mein* Kreuz auf sich nimmt ...", sondern „wer nicht *sein* Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein" (Mt 16, 24). „Heroische" Selbstanforderungen führen in die Nähe des „Leistungsdrucks" und Erfolgszwangs, von dem das Kreuz Jesu gerade befreit, und verstellen den Zugang zum Thema Nachfolge überhaupt. „Man kann einer Vorstadtgemeinde nicht den Lebensstil des Martyriums als Kreuzesnachfolge predigen, wenn die Hauptbeschäftigung der Hörer nach dem Gottesdienst darin bestehen wird, sich ihrem Sonntagsbraten zu widmen."[34] Nachfolge Jesu meint, daß „sein Leben um Jesu willen verlieren" heißt „es gewinnen" (Mt 16, 25). Entscheidend ist es, das eigene Leben im Rahmen der Sendung Jesu, im Rahmen der Sache Gottes in dieser Welt für die Menschen zu sehen und die Schwierigkeiten, Risiken und Konflikte auf sich zu nehmen, die sich faktisch daraus ergeben, ohne daß man sie erst asketisch „beschwören" muß. Ferner kann das Thema Nachfolge daran erinnern, daß es im extremen Leiden tatsächlich eine Gemeinsamkeit mit dem Leiden Jesu gibt, insofern jedes äußerste Leiden die „Verlassenheit von Gott" erfährt. „Der Schrei des Leidens enthält die ganze Verzweiflung, deren ein Mensch fähig ist, und in diesem Sinne ist jeder Schrei Gott zugeschrien."[35]

Kreuz und Auferstehung

Von Dietrich Bonhoeffer stammt der Satz, die Auferstehung sei nicht die Lösung des Todesproblems. In der Tat ist dadurch, daß der Gekreuzigte als Auferstandener geglaubt wird, der Skandal des Kreuzes nicht „gelöst", und der Schrecken des Todes und des Sterbenmüssens ist für den Glaubenden sicher nicht geringer als für den Nichtchristen. Trotzdem wird dort, wo das Kreuz nicht nur als Schandpfahl, sondern letztlich als Heilszeichen verstanden wird, gesagt werden müssen, daß man zwar von Kreuz und Auferweckung Jesu, von unserem Sterben und der Hoffnung über den Tod hinaus nicht im Kontext „Problem"—„Lösung" reden kann, daß aber für den, der im

Leben sich am Weg Jesu orientiert, auch angesichts des Todes die Angst vor dem Nichts nicht das allerletzte sein kann. Das Heil im Kreuz ermöglicht die „Hoffnung jenseits der Hoffnungslosigkeit", „die Transzendenz der Verzweiflung", „das Wunder, das über den Glauben geht" [36], daß nämlich auch im Tod Gott bei den Menschen ist, daß er sie nicht verläßt, sondern die fragmentarische Gestalt ihres Lebens vollendet und ihre durch keinen Inhalt abschließend zu begrenzende Offenheit füllt, weil er selber Leben und Liebe ist. Von dieser Hoffnung läßt sich nicht mehr „exakt" reden, aber vielleicht ist es besser, von ihr zu „stammeln", als sie zu verschweigen. Wenn im Zusammenhang von Kreuz und Tod von Gott die Rede ist, kann nicht in der selbstsicheren Art der Freunde Hiobs gesprochen werden. Der Gott Jesu ist jedenfalls dem mit ihm rechtenden Hiob näher als seinen mit griffigen Vorstellungen des Zusammenhangs von Leid und Strafe hantierenden Freunden. Der Schmerz und die Trauer angesichts des in der Geschichte akkumulierten Leids, die Auflehnung gegen die Absurdität des Daseins ist seit Hiob — und erst recht nach Auschwitz — eine legitime „religiöse" Haltung. Wenn sie vom Kreuz Jesu inspiriert wird, kann sie aber nicht die Konsequenz der „Abschaffung Gottes" ziehen, sondern wird den Versuch eines Denkens machen, das die Hoffnung zu formulieren imstande ist, daß Gott es ist, der mit den Leidenden leidet, und daß seine „Allmacht" darin besteht, daß diese Liebe das letzte Wort hat, daß er „alle Tränen abwischen wird von ihren Augen" (Apk 21, 4). Dem Verdacht, illusorisch zu sein, kann dieser Zuversicht zumindest mit der Frage begegnen, ob nicht ein verbittertskeptischer Pessimismus notwendig apathisch ist (mit aller daraus folgenden Härte gegen die anderen) und ob nicht „Tränen" (Sensibilität für Leid und seine Überwindung) nur möglich sind in der — gegen alle Verzweiflung immer wieder ergriffenen — Hoffnung, daß sie „abgewischt werden". *Hans Georg Koch*

[1] *R. Bultmann*, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jhg. 1960, 3. Abhandlung), Heidelberg 1960, 11. [2] Zit. nach *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1974, 135. [3] *G. Mainberger*, Jesus starb umsonst, Freiburg 1968; vgl. HK, August 1968, 360—363. [4] Vgl. *H. Schürmann*, Jesu ureigener Tod, Freiburg - Basel - Wien 1975, 17. [5] Vgl. H. Schürmann, a. a. O. 11; s. auch *R. Pesch*, Jesu ureigene Taten, Freiburg - Basel - Wien 1970. [6] W. Kasper, a. a. O. 136. [7] H. Schürmann, a. a. O. 63. [8] H. Schürmann, a. a. O. 62. [9] So in sachlicher Übereinstimmung mit Schürmann W. Kasper, a. a. O. 142. — Auf die Stützen für seine These, die Schürmann aus einer detaillierten Untersuchung der Abendmahlstraditionen gewinnt, kann hier nicht eingegangen werden. [10] Vgl. *H. Küng*, Christsein, München 1974, 413; auch Küng hält es im übrigen für möglich, daß es zur Interpretation des Todes Jesu als Sühnetod „vielleicht im Anschluß an eine Deutung des seinen Tod voraussehenden Jesus selbst" gekommen ist, vgl. H. Küng, a. a. O. 414. [11] Zit. nach *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 256. [12] J. Moltmann, Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, in: Ev Th 33 (1973) 346—365, hier 356 f. [13] J. Moltmann, ebd. 351. [14] J. Moltmann, ebd. 355. [15] J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 232. [16] J. Moltmann, Gesichtspunkte, 359. [17] J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 242. [18] Vgl. H. Küng, Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes, in: EvTh 33 (1973) 401—423; W. Kasper, Revolution im Gottesverständnis?, in: ThQ 153 (1973) 8—14; Diskussion J. Moltmann — W. Kasper, in: ThQ 153 (1973) 346—352. [19] *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München - Hamburg [3]1966, 187. [20] *W. Popkes*, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, München 1967, 286 f., zit. bei J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 228. [21] *D. Sölle*, Leiden, Stuttgart - Berlin 1973, 39. [22] *F. Gogarten*, Was ist Christentum? Göttinngen [3]1963, 27 und 35. [23] *H. v. Hofmannsthal - C. J. Burckhardt*, Briefwechsel, Frankfurt 1966, 300. [24] *W. Pannenberg*, Das Glaubensbekenntnis, Hamburg 1972, 95. [25] W. Pannenberg, Gegenwart Gottes, München 1973, 180. [26] J. Moltmann, Gott in der Revolution, in: E. Feil - R. Weth, Diskussion zur „Theologie der Revolution", München - Mainz 1969, 80. [27] Zur „rationalen Würde" der Frage nach dem Geheimnis vgl. *A. Halder*, Geheimnis und Aufklärung, in: Phil. Jahrb. 76 (1968) 2. Halbbd. 229—242. [28] Vgl. W. Pannenberg, Gegenwart Gottes, 180. [29] *P. Tillich*, Wesen und Wandel des Glaubens, Berlin 1969, 113. [30] P. Tillich, a. a. O. 143. [31] Vgl. *J. Ratzinger*, Einführung ins Christentum, München [2]1968, 209. [32] Art. „Leiden", in: *K. Rahner - H. Vorgrimler*, Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg [5]1965, 225. [33] Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, vor allem 293 bis 315; D. Sölle, Leiden. [34] W. Pannenberg, Gegenwart Gottes, 179. [35] D. Sölle, Leiden, 108. [36] Formulierungen *Thomas Manns* in anderem Zusammenhang, in: Th. Mann, Doktor Faustus, Frankfurt 1967, 651.

Kurzinformationen

Die diesjährige Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die bereits vom 17. bis 20. Februar in Bad Honnef tagte, stand im Zeichen des jüngsten Entscheids der römischen Glaubenskongregation zum Fall Küng. Wie aus der Tagespresse bekannt ist, verzichtete die Glaubenskongregation sowohl auf einen regulären Abschluß nach der geltenden, in der Öffentlichkeit und auch bei Kirchenrechtlern sehr umstrittenen Verfahrensordnung wie auf Disziplinarmaßnahmen, sondern richtete in einer Eklärung, die am 14. Februar vom Papst gebilligt und in Absprache mit der Deutschen Bischofskonferenz zum Abschluß ihrer Vollversammlung veröffentlicht wurde, „auf Weisung von Papst Paul VI. für jetzt" die Mahnung an Professor Küng, Lehrmeinungen, die nach Auffassung der Glaubenskongregation von der kirchlichen Glaubenslehre und dem Verständnis ihres Lehramtes abweichen, „nicht weiter zu vertreten". Dieser Mahnung wurde der Hinweis angefügt, die kirchliche Autorität habe ihm (Professor Küng) die Befugnis gegeben, „Theologie im Geiste der kirchlichen Lehre zu dozieren, nicht aber Auffassungen zu vertreten, die diese Lehre verkehren oder in Zweifel ziehen". Die Mahnung begründet die

Glaubenskongregation mit dem Hinweis auf Abweichungen der Küngschen Theologie vom kirchlichen Lehramt in zwei Fällen: Er ziehe das Dogma von der Unfehlbarkeit in der Kirche zum mindesten in Zweifel oder reduziere es auf „eine grundsätzliche Indefektibilität der Kirche in der Wahrheit", und er weiche vom genuinen Begriff des authentischen Lehramtes der Kirche ab, demgemäß die Bischöfe (nach „Lumen gentium" Nr. 25) „authentische, d. h. mit der Autorität Christi ausgestattete Lehrer sind, die dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben verkündigen". Zugleich mit der römischen Erklärung veröffentlichte die Bischofskonferenz eine eigene Stellungnahme, in der sie theologisch differenzierter, als es das römische Dokument tut, auf theologisch-doktrinale Schwächen in Küngs theologischen Publikationen (ein gewisser Eklektizismus in der Schriftauslegung, Vernachlässigung der normativen Tradition der Kirche) hinweisen. Obwohl Küng nicht die Möglichkeit verbindlicher Sätze leugne, beschränke er sich auf Notsituationen, ohne die dafür inhaltlichen Kriterien zu liefern. Dadurch werde die „bestimmte und bleibende Verbindlichkeit kirchlicher Lehrentscheidungen ... in seiner Theologie nicht gewährleistet". Im Gegensatz zur römischen Erklärung dehnt die Stellungnahme der Bischofskonferenz Vorbehalte auch auf das jüngste Buch von Küng „Christ sein" (München 1974) aus. Mit der Glaubenskongregation fordert die deutsche Bischofskonferenz, daß Küng „die vom kirchlichen Lehramt mehrfach abgewiesenen Positionen nicht weiter vertritt". Zugleich mit dieser Feststellung verband deren Vorsitzender, Kardinal Döpfner, eine Art Ehrenerklärung für den Tübinger Ökumeniker: die lehramtliche Kritik habe „mit Küngs Integrität als Priester und Christ nichts zu tun". Die deutsche Bischofskonferenz hat sich an solchen Äußerungen nie beteiligt. Das pastoral-theologische Bemühen Küngs wird ausdrücklich anerkannt. — Neben dem Fall Küng befaßte sich die Bischofskonferenz auch mit der jüngsten Veröffentlichung des Mainzer Weihbischofs *Josef M. Reuß* über „Familienplanung und Empfängnisverhütung" (Grünewald, Mainz 1975, 64 S. 8.50 DM). Der Weihbischof, so hieß es, habe diese Äußerungen als Privatperson gemacht. Als Konferenz bestätigten die Bischöfe von neuem die Erklärung von Königstein von 1969 zu „Humanae vitae". — Hauptthema der Frühjahrstagung war die Erarbeitung der Stellungnahmen zu den *Tagesordnungspunkten zur nächsten Vollversammlung der Gemeinsamen Synode.* Daneben wurden eine Reihe von Einzelthemen pastoraler und sozialer Art behandelt. Eine eigene Stellungnahme hat die Bischofskonferenz zur *Jugendarbeitslosigkeit* veröffentlicht, zu der sich bereits vorher auf katholischer Seite das ZdK und auf evangelischer Seite der Rat der EKD zu Wort gemeldet hatten. Die Bischöfe plädieren darin für die Verbesserung der Ausbildungschancen arbeitsloser Jugendlicher. Unter anderem lag der Bischofskonferenz der Entwurf für eine endgültige Satzung der Arbeitsgemeinschaft der Hochschulgemeinden (AGG) als Nachfolgeorgan für die ehemalige KDSE vor. Der Entwurf wurde zur Überprüfung an die zuständige bischöfliche Ad-hoc-Kommission überwiesen. Weiter vorangetrieben wurden die Koordinierungsbemühungen zwischen den bischöflichen Arbeitsstellen. Beschlossen wurde die Errichtung einer *„kirchlichen Zentralstelle für pastorale Grundfragen"*, der verschiedene Arbeitsstellen aus dem Pastoralbereich angeschlossen werden sollen.

Ein Hirtenwort zur neuen Bußordnung haben die deutschen Bischöfe Anfang Februar veröffentlicht. Es wurde am 16. Februar in den Kirchen verlesen. Die deutschen Bischöfe stellen darin fest, die neue „Ordo poenitentiae" sei das „Ergebnis gründlicher theologischer Studien und vielfältiger seelsorglicher Erfahrungen". Die Neuordnung sieht drei Weisen des Empfangs des Bußsakraments vor: 1. die Einzelbeichte, 2. die gemeinschaftliche Bußfeier mit anschließender Einzelbeichte und 3. die gemeinschaftliche Bußfeier mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution. Die Bischöfe betonen in ihrem Hirtenwort, daß die Generalabsolution nur in „schwerwiegenden Notfällen" möglich sei. Angesichts der Lage der seelsorglichen Betreuung der Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland sei dieser Fall nicht gegeben. Die neue Bußordnung enthält nach Darstellung der Bischöfe keine grundsätzlich neuen Gesichtspunkte. Vielmehr würden bisher angewandte Formen zusammengefaßt und deutlich umschrieben. Die Bischöfe weisen über die genannten Formen hinaus auf die Bedeutung von Bußgottesdiensten nicht sakramentaler Art hin. Diese seien sehr hilfreich zur Gewissensbildung und geistiger Erneuerung und hätten bereits heute ihren festen Platz im Leben der meisten Gemeinden. Allerdings könnten sie die Einzelbeichte nicht ersetzen. In einem erläuternden Schreiben an alle Priester in der Bundesrepublik Deutschland machen die Bischöfe auf die veränderte Glaubenssituation aufmerksam. Neben der Relativierung sittlicher Maßstäbe und dem schwindenden Sündenbewußtsein sei eine qualitative Verbesserung vieler Beichten und eine allgemeine Sensibilisierung gegenüber Ungerechtigkeit und Unterdrückung festzustellen. Man müsse davon ausgehen, daß die Feststellung von persönlicher Schuld heute viel komplexer sei, als man dies in der Vergangenheit angenommen habe. Zur Bedeutung der Einzelbeichte heißt es in dem Schreiben: „Das individuelle Bekenntnis stellt nämlich eine der wenigen heute verbliebenen Möglichkeiten dar, in der der Christ als einzelner erreicht und ernstgenommen wird — eine Chance, die man in einer Zeit verbreiteter Vereinsamung und fortschreitender Entpersönlichung des Lebens nicht aufs Spiel setzen darf. Man begegnet auch der Versuchung, in der Anonymität mit seiner Schuld allein bleiben zu wollen oder sie sich selbst auszureden." In dem Schreiben der Bischöfe an die Priester wird zugesichert, daß die Erfahrungen mit der neuen Bußordnung in der Herbstvollversammlung der deutschen Bischofskonferenz 1976 ausgewertet und bei der endgültigen Festlegung der Bußordnung berücksichtigt würden. Eine vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Schrift „Hilfen zur Arbeit mit der neuen Bußordnung" soll den Priestern Hilfen und Anregungen geben. Sie enthält unter anderem einen eigenen „Beichtspiegel" für Priester. Ein besonderer Schwerpunkt wird auf das persönliche Gespräch gelegt. Bei der „Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" hatten sich 47 Prozent der Befragten dafür ausgesprochen, die „Beichte sollte mehr als bisher zu einem persönlichen Gespräch zwischen dem Priester und dem Beichtenden werden".

In den letzten Monaten ist nun auch **in Italien die öffentliche Auseinandersetzung über die Reform des Abtreibungsstrafrechts in seine heiße Phase getreten.** Obwohl derselbe sozialistische Abgeordnete *Louis Fortuna,* der seinerzeit das Scheidungsgesetz einbrachte, bereits im Februar 1973 dem Parlament eine Gesetzesvorlage zuleitete, die eine Indikationenregelung (medizinische, ethische, „eugenische" Indikation) vorsah, hat die öffentliche Debatte, bedingt durch dessen Ausgang erst nach dem Scheidungsreferendum im Mai 1974, eingesetzt. Die volle

Schärfe erreicht hat sie aber erst nach der Verabschiedung der Fristenregelung durch die französische Nationalversammlung im Dezember 1974. Nicht wenige Italiener sahen darin eine Parallele zur Kampagne für die Ehescheidung. Die radikalsten Propagandisten stellen das Recht auf Abtreibung wenigstens emotional auf die gleiche Stufe wie das Recht auf Scheidung und sehen wie in der Einführung der Ehescheidung in der Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs einen „Zivilisationsgewinn". Die Auseinandersetzung vollzieht sich in verschiedenen Bereichen bzw. auf verschiedenen Ebenen. Im Parlament bzw. bei den Parteien werden diverse Gesetzesentwürfe vorbereitet. Die Democrazia Cristiana hat sich bisher zurückgehalten; gewitzigt durch den Ausgang des Scheidungsreferendums, will man sich nicht zu früh festlegen: Einstweilen dürfte es bei ihr wohl auf eine medizinische Indikation bei weitgehendem Straferlaß in anderen Konfliktfällen hinauslaufen. Bei den laizistischen demokratischen Parteien (Sozialdemokraten, Sozialisten, Republikaner, Liberale) scheint mehrheitlich der Trend in Richtung Fristenlösung zu gehen, während die kommunistische Partei sich eher für eine erweiterte Indikationenregelung ausspricht. Wieder ist zu erwarten, daß sich die neofaschistische Partei zur Verfechterin des geltenden Gesetzes aufschwingen wird. Neben den Gesetzentwürfen läuft eine hauptsächlich von der kleinen Radikalen Partei (einer nicht im Parlament vertretenen linksliberalen Splittergruppe) getragene und vom linksliberalen „Espresso" unterstützte Kampagne für ein Referendum zur Abschaffung des bisherigen aus faschistischer Zeit stammenden und teils mit rassistischen Motiven verquickten Gesetzes, das ein absolutes Verbot des Schwangerschaftsabbruchs vorsieht. Erklärtes Ziel dieser Kampagne ist die möglichst totale Liberalisierung; eine Fristenregelung nach ausländischem Vorbild erscheint als Minimallösung. Das Geschmacksniveau dieser Kampagne wurde mit dem Bild einer ans Kreuz geschlagenen nackten Schwangeren als Titelbild des „Espresso" sattsam demonstriert. Den Referendumsbestrebungen und den verschiedenen Vorschlägen der Parteien zuvorgekommen ist das italienische Verfassungsgericht mit dem Urteil vom 18. Februar, das den Schwangerschaftsabbruch im Falle einer weitgefaßten medizinischen Indikation (bei schwerer anderweitig nicht abwendbarer Gefahr für die physische oder psychische Gesundheit der Schwangeren) für zulässig erklärt hat. Kurze Zeit vor dem Spruch des Verfassungsgerichts hatten die italienischen Bischöfe eine Erklärung veröffentlicht, in der sie zwar eine Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs (in welcher Form auch immer) entschieden ablehnten, aber für eine Neufassung des Gesetzes und für eine umfassendere Berücksichtigung von Strafmilderungsgründen in Notlagefällen eintraten. Die Erklärung fand wegen ihres pastoralen Gehalts sogar in der liberal-laizistischen Presse ein auffallend positives Echo, war aber schon durch das Urteil des Verfassungsgerichtshofes, das sowohl auf bischöfliche wie vatikanische Kritik stieß, „überholt", obwohl dieses deutlich auf christlich-demokratischer Linie lag.

Bücher

KARL LEHMANN, **Jesus Christus ist auferstanden.** Meditationen. Herder, Freiburg - Basel - Wien 1975. 94 S. Kart. 9.80 DM.

Es gibt verschiedene Arten von Meditationen. Die meditative Vermittlung historischer und systematischer Detailarbeit der theologischen Wissenschaft stellt davon nur eine, aber ganz sicher eine wichtige und zudem relativ seltene Form dar. Gerade ihr gehört das Bändchen „Jesus Christus ist auferstanden" zu. In fünf Abschnitten werden die Problematik des menschlichen Leids und der Passion Jesu Christi im Horizont der Theodizeefrage und einzelne Aspekte einer Theologie der Auferstehung bedacht. Ein gutes Beispiel dafür, wie bereits formelhaft gewordene Wendungen verdeutlicht und neu zum Leuchten gebracht werden können, ist etwa der kurze Text „Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift" (64—77): Indem dieser Halbvers aus dem ersten Korintherbrief (V. 15, 4b) in die biblische und rabbinische Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte des Alten Testaments hineingestellt wird und als Sinn der Rede von den „drei Tagen" die Errettung des Gerechten aus äußerster Not durch Gottes alleinige Tat aufgewiesen wird, zeigt sich, wie geeignet gerade diese Redeweise war, die streng *theo*-logische Dimension der Auferweckung Jesu Christi zu verdeutlichen. Wie sich darüber hinaus in der unscheinbaren Zeitangabe theologische Sinnlinien kreuzen, zeigt der weitere Gang der Meditation (Neue Akzente in unserem Jesusbild: 75 ff.). Daß diese Einsichten aufgrund strenger historischer Arbeit gewonnen wurden — der Meditierende kann diese Details freilich hinter sich lassen; sie sind zudem in einer umfangreichen Monographie des Verfassers „Auferweckt am dritten Tag" (Freiburg ²1969) dokumentiert —, zeigt gleichzeitig, daß der Graben zwischen historischer Analyse und gläubiger Betrachtung gerade durch wissenschaftliche Arbeit — und nicht ohne sie — überwunden werden kann, ohne daß eine der beiden Seiten Schaden nimmt. Die „Rückkehr zur Einfachheit der Worte" — so der frühere Untertitel eines der Texte —, die für das gläubige Leben unerläßlich ist, ist der wissenschaftlichen Theologie nicht so unmöglich, wie mancher befürchtete.

CHARLES ROBERT (éd.), **L'homme manipulé.** Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites (= Hommes et Église 6), Strasbourg (Cerdic-Publications) 1974, 243 p. 65.— Fr.

Mit diesem Titel werden die Referate des 1. Kongresses europäischer Moraltheologen in Straßburg (24.—29. 9. 73), verbunden mit den Ergebnisberichten von 7 Arbeitskreisen, der Öffentlichkeit übergeben. Über die Tagung selbst wurde bereits hier

(vgl. HK, Dezember 1973, 634 ff.) ein aufschlußreicher Bericht gegeben. Dank sehr sorgfältiger Vorbereitung war sie bei einer Teilnahme von über 130 Fachleuten eingestellt auf eine möglichst vielseitige Durchleuchtung der gesamten Situation des Menschen der Gegenwart, soweit in ihr irgendwie, offenkundig oder verdeckt, menschliche Verfügung über den Menschen greifbar wird. Vertreter verschiedener Einzeldisziplinen (Genetik, Biologie, Anthropologie, Psychologie, Soziologie, Philosophie, Ethik und Moraltheologie) kamen je mit fachspezifischen Beiträgen zu Wort. Was die ethische und theologische Sicht anlangt, setzte sie jeweils nachdrücklich bei der Verwobenheit von Glaube, sittlicher Normierung und pastoraler Praxis in das manipulatorische Geschehen ein, um von da aus Orientierung über Fakten und Zusammenhänge, Auswirkungen und Bewältigungsmöglichkeiten zu gewinnen. In unvoreingenommener Zuwendung zur lebendigen Dynamik ging es in den Referaten, Diskussionen und Arbeitsgruppen nicht um fertige Stellungnahmen und Lösungen, sondern um Anregungen für wirklichkeitsoffene verstehende und wertende Einsicht. Der Bericht bietet deshalb für jede Beschäftigung mit diesem fundamentalen Anliegen menschlicher Gegenwartsproblematik eine Fülle sorgfältig erfaßter und verantwortungsbewußt reflektierter Gesichtspunkte. Der Herausgeber, der die Hauptarbeit in der technischen und geistigen Vorbereitung des Kongresses geleistet hat, führt in seiner abgewogenen Einleitung gut in die Struktur des Tagungsverlaufes ein. Ein umsichtig zusammengestelltes Verzeichnis der einschlägigen Literatur (240 Titel) macht den Bericht zu einem guten bibliographischen Hilfsmittel.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BEINERT, WOLFGANG. **Das Amt, die Ämter und die Gemeinde.** In: Theologie und Glaube Jhg. 65 Heft 1 (1975) S. 38 bis 60.

Angesichts des „trivialen" Geredes von der „Krise des Amtes" entwirft Beinert eine kritische Theologie des Amtes, indem er die bisherigen Ekklesiologien anhand der einschlägigen neuesten Literatur durchreflektiert. Ausgangspunkt bleibt das Amt Jesu Christi, aber seine Heilspräsenz in der Geschichte sei pneumatisch, daher nicht in neuen Formen des Opferpriestertums zu repräsentieren. Die Kirche sei primär Communio und auch die Apostel „zuerst Glieder der in ihnen in die Welt gesandten Kirche und dann deren Leiter" (45). Die Reflexion kontrastiert mit der Reduktion der Apostolizität auf ihre juridische Komponente und auf das Sakrifizielle des Priestertums. Das Amt ist Dienst und hat die Pro-Existenz des Herrn glaubhaft zu machen. Anstelle ontologischer Rede tritt die Charakteristik des Amtes als Funktion. Das Hauptgewicht der Skizze liegt auf der Herausarbeitung der zahlreichen Ämter neben dem grundsätzlich einen apostolischen Uramt. Der Nachweis einer juridischen Sukzession in der Urkirche wird bestritten, die Wandlungsgewalt habe keinen exklusiv konstitutiven Charakter. Es fehlt an Laienämtern. „Die religiöse Sehnsucht unserer Zeitgenossen wächst."

DE LUBAC, HENRY. **Das Apostolische Glaubensbekenntnis.** In: Internationale Katholische Zeitschrift Jhg. 4 Heft 1 (1975) S. 1—9.

Das Heft kreist um das Apostolicum, weil „uns der Schreck vor unserer nahen Endzeit das Kehrtmachen lehrt" (L. Massignon S. 20). Lubac setzt die Marksteine der Besinnung auf das trinitarische Gefüge des Credo, dessen drei Teile man nicht beliebig vertauschen könne bzw. seine Abfolge ändern. Hintergrund der Trinität bleibt das Mysterium der Menschwerdung, das den Gehorsam des Glaubens einfordert, des Glaubens nur an Gott, nicht „an" die Kirche. Doch der Glaube ist Glaube der Kirche und geschieht in der Kirche. Zwar ist der Glaubensakt der persönlichste aller Akte, aber gleichzeitig der am wenigsten individualistische oder einsame. Den Theologen sei gesagt, daß man diesem Credo nichts hinzufügen oder seine endgültige Rundung sprengen kann. „Wir sollen nicht den Lockungen eines überschreiten-wollenden Fortschritts verfallen, der in den vergangenen Jahrhunderten soviel Irrwege und Tragödien verursacht hat." Bis in ihre besten Erfolge hinein bleibe die Kirche in Gefahr, tausend Fragen der Geschichte und der Zeit zu beantworten, die sich mit jeder Generation neu stellen, aber sie ziehen den Glauben von seinem Zentrum ab: „Das Zeichen Gottes liegt in der Einfalt des Glaubens" (hl. Ambrosius). Frage: Ist das die Lösung der Probleme um die Einheit der Kirche?

STANILOAE, DUMITRIU. **L'accueil de la Tradition dans le monde d'aujourd'hui.** In: Irénikon Tome XLVII 4. Trimester 1974 S. 450—466.

Aus einem vom 30. 9. bis 4. 10. 74 in Chevetogne gehaltenen Kolloquium über die Apophthegmata der Wüstenväter gibt das Referat des Bukarester Theologen über das Wesen der Tradition in orthodoxer Sicht eine eindrucksvolle Darstellung, die verstehen lehrt, warum es nicht leicht ist, mit den Orthodoxen auf eine Basis zu kommen. Danach ist für die Tradition nicht so sehr eine Kontinuität der Lehre oder der Vollmachten, selbst die Evangelien begründen sie an sich noch nicht. Tradition ist der in Gebet und Liturgie gelebte Glaube der Kirche als Kommunio; und sie ist auch die Offenbarung, da sie die personale Wirklichkeit Christi kontinuierlich übermittelt. Der Prozeß dieser Übermittlung ist so wichtig wie ihr dogmatischer Gehalt. Die Gläubigen spielen dabei eine entscheidende Rolle, insofern sie die in der Tradition erfahrenen Hilfen Gottes in ihrer konkreten Situation aktualisieren. Das Wort „Erfahrung der Hilfe" kehrt immer wieder, die Rolle des gläubigen Volkes wird erstaunlich groß gesehen, allerdings auch die einzigartige Bedeutung der Mönche und Einsiedler bei der Vertiefung der Tradition unterstrichen, denen das Volk anhängt. Eine fast wunderbare Welt für Katholiken, die in einer verwissenschaftlichen Theologie und Kirche ausharren müssen.

Kultur und Gesellschaft

DIECKMANN, KARL JOSEF. **Die Unterschichtproblematik im Studium der Erziehungswissenschaften.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 30 Heft 2 (Februar 1975) S. 35 bis 44.

Ausgehend von einer Bestandsaufnahme der typischen sozio-ökonomischen Bedingungen einer Unterschichtfamilie mit den daraus folgenden besonderen physischen und psychischen Belastungen untersucht der Autor, der Dozent im Fachbereich Sozialwesen an der Staatlichen Hochschule in Münster ist, das subjektive Bewußtsein der Angehörigen von solchen Familien und die Erziehungssituation der Kinder. Er kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß der Unterschichtangehörige in der Grundstimmung der Ungewißheit und Unsicherheit sowie dem Gefühl lebt, die eigene Lage nicht zum Besse-

Autor dieses Beitrages mögliche Fehlerquellen der offiziellen Statistiken. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Eindruck einer gegenläufigen ren wenden noch durchgreifende Hilfe von „außen" erwarten zu können. Für die Kinder ergibt sich, daß ihnen vom Säuglingsalter an „weniger persönliche Wärme und weniger direkter Kontakt mit den Eltern" gewährt wird. Die Erziehungstechniken in diesen Familien sind weniger auf Verstärkung positiven Verhaltens als auf Korrektur von Fehlverhalten gerichtet. Entsprechend sind die Kinder geprägt durch „rigide Einhaltung von Gehorsam, wenig Selbstkontrolle, schwaches Leistungsstreben, mangelnde Ausdauer, geringere Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen. Die größten Schwierigkeiten entstehen, wenn diese Kinder in die von der Mittelschicht geprägte Schule kommen. Besonders aus dem Bereich der Soziolinguistik bietet der Autor eine Reihe von Beispielen, die die Problematik verdeutlichen. Seine Vorschläge für neue pädagogische Überlegungen werden bewußt mit der bisher üblichen Gestaltung des Unterrichts konfrontiert.

WEEKS, JOHN. **L'extension de l'emploi dans le secteur urbain non structuré des pays en voie de développement.** In: Revue international du travail Vol. 111 Heft 1 (Januar 1975) S. 1—14.

Da mehrere Entwicklungsländer festgestellt haben, daß die Zahl der bezahlten Beschäftigten weit hinter dem rapiden Wachstum der Produktion zurückgeblieben ist, untersuchte der Autor dieses Beitrages mögliche Fehlerquellen der offiziellen Statistiken. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Eindruck einer gegenläufigen Entwicklung nicht der Realität entspricht, weil in Wirklichkeit viele der kleinen städtischen Betriebe überhaupt nicht von der Statistik der Entwicklungsländer erfaßt werden. In diesem Artikel wird versucht, die bestimmenden Faktoren für das Wachstum der Produktion und der Beschäftigung in diesem bisher nicht erfaßten Bereich zusammenzufassen. Dabei trifft der Verfasser eine Unterscheidung zwischen „nicht strukturierten" und „strukturierten" Kleinbetrieben (im Gegensatz zur bisher üblichen Unterscheidung zwischen „traditionell" und „modern"). Unter strukturierten Betrieben versteht er all die, die in irgendeiner Weise staatlich gefördert oder kontrolliert werden. Er bietet ein analytisches Verfahren zur Überprüfung der Interaktion beider Sektoren in den städtischen Aktivitäten der Entwicklungsländer und macht einige Vorschläge, wie das Wachstum des nicht-strukturierten Bereichs angekurbelt werden könnte.

Personen und Ereignisse

Bei der jährlichen Audienz für den römischen Klerus zu Beginn der Fastenzeit hielt Papst *Paul VI.* anstelle einer vorbereiteten Rede eine längere Konversation mit dem Klerus über die Lage des Bistums Rom. Er ging dabei auch auf die kirchlichen Kontestationsgruppen ein und stellte u. a. fest: „Sie können sehr gute Ideen, sie können auch viele gute Gründe dafür haben, mich, uns für die Fehler unserer kirchlichen Organisation für verantwortlich zu halten. Aber sie haben eine ungeheure Verantwortung dafür, daß sie die Einheit verletzen und das Gesetz, das die Kirche gemäß dem evangelischen Gebot Christi leitet: die Kirche aufbauen, nicht die Kirche demolieren."

Die in Rom tagende 32. Generalkongregation der Jesuiten hat Mitte Februar die vier Generalassistenten neu gewählt, die dem Ordensgeneral als oberstes Gremium in der Ordensleitung zur Seite stehen. Der Generalobere wird auf Beschluß der Generalkongregation zwei weitere Generalassistenten ernennen. Neu gewählt wurden der 53jährige Inder *Parmananda Divarka* und der 46jährige *Cecil McGarry*, bisheriger Provinzial in Irland. Wiedergewählt wurden der 48jährige Franzose *Jean Yves Calvez* und der 55jährige Amerikaner *Vincent O'Keefe*. Laut Forderung der Generalkongregation sollen neben den Generalassistenten auch die Regionalassistenten stärker an der Ordensleitung beteiligt werden.

Ende Februar reiste Erzbischof *Agostino Casaroli* zu längeren Gesprächen mit Regierungsstellen in die Tschechoslowakei. Da der Druck auf die Kirche unverändert anhält und der tschechische Kultusminister *Klusák* erst Mitte Februar vor der Friedenspriester-Vereinigung „Pacem in terris" angekündigt hatte, man werde nicht über „unsere inneren Angelegenheiten" verhandeln, dürfte das Ergebnis auf sich warten lassen. Bekanntlich wurden die Gespräche in Rom im September 1974 ergebnislos vertagt.

Am 9. Februar wurde in der Patriarchalbasilika in Bkarké (Libanon), der neugewählte Patriarch der Maroniten (bisher Bischof von Saida), *Antoine Khreiche* (67) inthronisiert. Khreiche ist Nachfolger des im Januar 1975 verstorbenen Patriarchen Paul Pierre Meouchi. Die maronitische Kirche ist die einzige nicht durch Union, sondern seit alters mit Rom vereinte orientalische Kirche. Sie hat im Libanon auch starken politischen Einfluß, gerät aber in letzter Zeit verstärkt in das Spannungsfeld panarabischer und panislamischer Interessen. *Paul VI.* hat die Wahl inzwischen bestätigt.

In einem Interview mit der Londoner Times Ende Januar hob der neugewählte Primas der anglikanischen Kirche, *Donald Coggan*, die „großartigen Fortschritte" in den Beziehungen zwischen Anglikanern und Katholiken hervor. Den größten Anteil daran schrieb er Johannes XXIII. und seinem mittelbaren Vorgänger, Erzbischof Geoffrey Fisher, zu. Als ermutigende Zeichen wertete er die Aussagen der anglikanisch-katholischen Theologenkommission über Amt und Eucharistie.

Mit heftiger Kritik an einem Interview des Erzbischofs *Pitirim*, zuständig u. a. für den Bereich Verlagswesen im Moskauer Patriarchat, mit der sowjetischen Presseagentur Novosti hat der ebenfalls zur Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats gehörige Erzbischof *Vasilij* von Brüssel und Belgien geübt. Pitirim hatte in dem Interview u. a. das Verbot des Religionsunterrichts für Minderjährige mit dem Hinweis gerechtfertigt, ein solcher Unterricht sei eine „geistige und moralische Vergewaltigung des Gewissens und der Persönlichkeit". Zur Unmöglichkeit karitativer Tätigkeit meinte Pitirim, seine Kirche befasse sich nicht damit, weil sie in der Sowjetunion überflüssig und sinnlos sei und nicht zu den eigentlichen Aufgaben der Kirche gehöre. Erzbischof Vasilij meinte dazu: Solche Äußerungen seien nur verständlich vom Standpunkt einer marxistisch-atheistischen Auffassung vom Menschen aus. Wenn man schon nicht auf das Verbot des Religionsunterrichts und kirchlich-karitativer Tätigkeit hinweisen dürfe, dann solle man lieber schweigen.

An dem jüdischen Weltkongreß Anfang Februar in Jerusalem, auf dem Nahum Goldmann als Vorsitzender wiedergewählt wurde, nahmen auch zwei Vertreter christlicher Kirchen teil: *Franz von Hammerstein*, der neuernannte Sekretär der Kommission für christlich-jüdische Beziehungen beim Ökumenischen Rat der Kirchen und der französische Dominikaner *Pierre de Cotenson*, Sekretär der päpstlichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum und maßgeblicher Redactor des Anfang Januar in Rom veröffentlichten Dokuments über christlich-jüdische Beziehungen.

Hinweis: *Wir möchten unsere Leser darauf aufmerksam machen, daß die Interviews mit den Vorsitzenden der Parteien bereits vor dem Spruch des Verfassungsgerichts über den § 218 aufgenommen wurden. Ein Bericht über das Urteil folgt im nächsten Heft.*

Beilagenhinweis: *Dieser Ausgabe liegen ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, und das Jahresregister 1974 bei. Wir bitten die Leser um freundliche Beachtung.*

Herder Korrespondenz

Heft 4
29. Jahrgang
April 1975

Gewalt, einerlei von wem sie angewandt wird, ist immer reaktionär
Friedrich Ebert

Terrorismus und Kinderstube

In Situationen, in denen die Organe des Staates ihre Ohnmacht zeigen und im Gemeinwesen Unsicherheit darüber aufkommt, ob nicht nur die staatliche Ordnung, sondern die Gesellschaft insgesamt genügend Abwehrkräfte entwickelt, um Gefährdungen von innen abzuwenden, fehlt es meist nicht an schrecklichen Vereinfachern, zumal in Ländern wie in der Bundesrepublik, die als Muster an innerer Stabilität gelten und wo die offene Bedrohung durch Terror bisher die große Ausnahme blieb. Diesen Vereinfachern fehlt es nicht an plausiblen Erklärungen: Sie finden sie beim politischen Gegner oder bei der Regierung, die das Treiben revolutionär-anarchistischer Gruppen zu lange verharmlost habe, bei bestimmten Parteien, die utopistischen radikalen Strömungen in ihren eigenen Reihen nicht Einhalt gebieten, bei Intellektuellen, die mit politischem Unverstand die Öffentlichkeit provozieren und unstabile Gemüter politisch aufputschen. Für manche scheint alles nur eine Frage der richtigen oder zureichenden Abschreckung zu sein: deshalb Einführung der Todesstrafe für politische Gewaltverbrechen mit Geiselnahme und Mord, und mancher „Weise" aus dem Volk denkt zunächst gar nur an die Schwäche der politischen Führung oder an das Versagen der Polizei.

Es gibt freilich auch andere Reaktionen, die mehr nach den gesellschaftlich-politischen Ursachen fragen: nach dem politischen Klima, in dem gewalttätige Anarchistenbewegungen entstehen, nach dem engeren und weiteren Kreis von Sympathisanten und Nachsichtigen, nach dem Milieu, aus dem die Täter kommen und in dem ihre politischen Ansichten geformt werden, nach der Fähigkeit oder Unfähigkeit des Staates, sich selbst und sein politisches Handeln einer aufbegehrenden Generation einsichtig zu machen und eine Antwort zu geben auf die großen internationalen Probleme: auf Hunger, Unterentwicklung, Rassendiskriminierung, soziale Ungleichheit, die eine rigoristisch denkende oder auch nur intellektuell so vorgeformte Generation verunsichert und an der Sinnhaftigkeit bzw. am Lebenswert der gesellschaftlich-staatlichen Ordnung und ihrer wirtschaftlich-sozialen Basis zweifeln läßt. Schließlich fehlt es nicht an Stimmen, die der politischen Polarisierung zwischen den Parteien ein gerüttelt Maß an Schuld geben, weil sie an der notwendigen politisch-demokratischen Toleranz gegenüber dem Gegner zweifeln läßt, die öffentliche Auseinandersetzung verschärft und so mittelbar oder unmittelbar radikalisierende Tendenzen stärkt, in extremis sogar indirekt zu rechtfertigen scheint.

Respektable Gesichtspunkte, die wenig erklären

Das alles sind wohl respektable Gesichtspunkte. Es ist beispielsweise durchaus eine Frage wert, ob der demokratische Staat, ob seine gesetzgeberischen und exekutiven Organe sich so verhalten, daß in der Bevölkerung, die den Staat trägt, tragen muß, ein Bewußtsein entsteht, daß dieser Staat nicht nur Rechte gewährt, sondern entschieden auch Pflichten abverlangt, daß er das gemeinsame Dach der Bürger ist, unter dem es sich nur leben läßt, wenn jeder mit den staatsbürgerlichen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, zu seinem Aufbau und zu seinem Funktionieren beiträgt. Es ist durchaus eine Frage wert, ob genügend Sinn für solche Verantwortung vorhanden ist, ob unser modernes meist individualistisch überzogenes Freiheitsverständnis nicht dahin geführt hat, daß hauptsächlich Ansprüche an das Gemeinwesen angemeldet werden, daß Rechte, Versorgungs- wie Mitbestimmungsrechte, bis an die Grenzen der Funktionsfähigkeit des Staates eingefordert werden, aber zugleich die Verantwortung für den Staat verkümmert. Es ist ebenfalls eine Frage wert, ob noch mehr als die individuellen Interessen, als deren *Vollstrecker* der Staat gelegentlich angesehen wird, nicht die Gruppenegoismen von Lobbyisten und Verbänden gerade den demokratischen Staat im wahrsten Sinne verunstalten und manche politische Auseinandersetzung bis in die Gesetzgebung hinein zur Farce machen. Ein Staat, in dem Interessenverbände, ob es nun solche des Großkapitals oder der Arbeitnehmer sind, trotz der Parlamente oder gar über die Parlamente diktieren, begibt sich fast auto-

matisch an den Rand der Selbstaufgabe, und der eine oder andere westliche Staat scheint sich tatsächlich bereits in dieser Randzone der Selbstzerstörung zu bewegen.

Nicht weniger akut ist die Frage, ob vor allem unsere westlichen Gesellschaften (denn darin sollen sie sich ja von östlicher Hegemoniepolitik unterscheiden) fähig und willens sind, Benachteiligungen im Bereich des Welthandels abzubauen und den Entwicklungsländern genügend Mittel zur Selbsthilfe (durch Kapital-, Technologie- und Bildungshilfe) an die Hand zu geben und sie als Wirtschafts- und politische Partner und nicht nur als notwendige Rohstofflieferanten zu akzeptieren. Ein politisches System, mag es in sich nach innen noch so ausgewogen und liberal sein, das nicht in der Lage ist, einen wirksamen Beitrag zur Bewältigung der größten internationalen Probleme zu leisten, das an Hunger und Unterentwicklung vorbeipolitisiert, wird auf die Dauer nicht nur unpolitischen moralischen Rigoristen als wenig erstrebenswert erscheinen; es wird auch bei Besonneneren der Ruf nach den *strukturellen Konsequenzen* im eigenen Lande lauter werden, und es wird dann gewiß nicht an politisch labilen Strömungen fehlen, die solche Tendenzen für ihre utopischen, staatsverneinenden und in der Tendenz gewaltsamen Aktionen zum Umsturz oder zur Aushöhlung des Gemeinwesens nutzen, wie es andere gibt, für die die Zunahme an allgemeiner Kriminalität, die Existenz von politischen Subkulturen am Rande der Legalität und die da und dort aufkommende ideologische Indoktrinierung (die nicht immer und meist nicht rein marxistischer Natur ist) schon ein hinreichender Grund sind, nicht nur um nach einem starken Staat zu rufen, sondern autoritäre Korrekturen am demokratischen Staat durch einen „starken" Mann zu fordern.

Zu bedenken sind zweifellos auch die anderen eingangs genannten Symptome und Ursachen. Die *politischen Parteien* werden mehr denn je zu prüfen haben nicht nur, ob sie Entwicklungen der letzten Jahre, die eine offene Tendenz zur ‚Systemüberwindung' auf ‚legalem' Weg oder auch ohne Beachtung der demokratischen Spielregeln erkennen ließen, genügend beachtet oder als Bagatellerscheinungen verharmlost haben. Die Parteien werden vor allem auch prüfen müssen, ob radikale Strömungen, sei es in den eigenen Reihen, sei es an deren Rande deswegen verharmlost wurden oder werden, weil sie im Blick auf die Durchsetzung des eigenen politischen Programms und im Blick auf den „reaktionären" politischen Gegner als Provozierer und gelegentlich als Hilfstruppen ganz nützlich erscheinen. Bei aller Berechtigung der Forderung, daß es eine der Aufgaben demokratischer Parteien ist, zum Radikalismus neigende Strömungen rechts und links jeweils in das eigene politische Feld zu integrieren, so leicht können Parteien auch zum willfährigen Opfer solcher Strömungen werden — natürlich nicht von heute auf morgen und nicht in einer ruhigen innen- und außenpolitischen Periode, wohl aber auf lange Sicht und in Augenblicken politischer Unsicherheit und wirtschaftlicher Krisen. Dies wird dann um so eher eintreffen, wenn im Blick auf den kurzfristigen politischen Nutzen es an innerer Abgrenzung und Auseinandersetzung fehlt. Kein Zweifel, daß diese Gefahren gegenwärtig mehr links der Mitte gegeben sind — nicht nur in der Bundesrepublik, sondern international —, aber wer kann versichern, daß dieselbe Gefahr morgen oder übermorgen nicht aus der Gegenrichtung kommt?

Verharmlost wurde die Gewalt

Schließlich kann uns auch die Frage nach *dem Milieu, aus dem die Täter kommen,* nicht gleichgültig sein, auch wenn in ihr vielleicht mehr Symptome als Ursachen sichtbar werden und man mit allen Milieutheorien bei der Suche nach den Wurzeln politischer Kriminalität wird vorsichtig sein müssen. Die Tatsache, daß politische Gewalttäter und ihre anarchistischen Anhänger vornehmlich, wenn nicht fast ausschließlich aus dem Bürgertum, teilweise aus dem Großbürgertum kommen, dürfte wohl doch auch etwas über Defekte in diesem Milieu aussagen, wenigstens über die Sinnleere und Langeweile, die sich in seinem Lebensklima der Opulenz ausbreitet und über den Utopismus, mit dem sensible Gemüter, die das Heil des Menschen rein diesseitig und in totaler menschlicher Gerechtigkeit suchen, die sich politisch nie verwirklichen läßt, darauf reagieren. Zu fragen wäre wenigstens, ob nicht der selbstverständliche Besitz an Wohlstand und Bildung (einer einseitig intellektuellen Bildung zumal, die ihre Denk- und Politmodelle jenseits der sozialen Realität und ohne die ernüchternde Hilfe der Geschichte vornehmlich abstrakt entwirft), weil vorausgesetzt und gar nicht als gut erkannt und als Wert respektiert, die Kräfte der Destruktion fördert, individuell und gesellschaftlich unbewußter Antrieb dafür ist? Aber solche Fragen verlieren sich leicht in diffusem Licht. Wer will schon die Ursachenreihen bis in ganz bestimmte individuelle und familiäre Lebensverhältnisse hinein nachzeichnen und dann behaupten, in einer so und so strukturierten bürgerlichen Geistes- oder Lebenshaltung oder in der „antikapitalistischen" Reaktion darauf (womöglich auf den eigenen Kapitalismus) habe er das eigentliche Ursachenfeld für politische Gewalt, für politisch motivierten Mord, für Geiselnahme und Raubzüge dingfest gemacht.

Es gibt, glaube ich, näherliegende Faktoren, die politisch einleuchtender sind und dennoch in das apostrophierte Milieu zurückführen. Gleichsam als Beispiele seien nur zwei genannt: unser Verhältnis zum Thema Gewalt in den letzten Jahren und die zweifellos viel weiter reichende Frage nach der moralisch-geistigen Selbsteinschätzung des Zeitgenossen in den meinungsbildenden und meinungsbestimmenden geistigen Trends der Gegenwart. Mit kaum einer Frage ist man seit den späten sechziger Jahren so

leichtsinnig umgegangen wie mit der *Frage legitimer* oder *nicht legitimer Gewalt*. Auch das war und ist kein Exklusivphänomen der Bundesrepublik, schon gar nicht des deutschen Sprachraums. Im Gegenteil! Man hat gerade aus kirchlicher Sicht den Eindruck, der Leichtsinn und die Verharmlosung sei anderswo bis in hohe politische, kirchliche und ökumenische Gremien hinein noch wesentlich größer gewesen. Auf jeden Fall war diese Verharmlosung eine internationale Erscheinung.

Sie war im Blick auf die Dritte Welt — man denke an das Apartheidsystem in Südafrika, an Lateinamerika oder selbst an die sich nur mühsam durchsetzende bürgerrechtliche Gleichstellung der schwarzen Bevölkerung in den USA und ethnischer oder rassischer Minderheiten fast in der ganzen Welt — ein Stück weit verständlich. In Staaten, die nur bedingt Rechtsstaaten und schon gar nicht Sozialstaaten sind und wo Minderheiten benachteiligt werden, liegt Gewaltanwendung in der Luft. Aber dies hätte geschichtserfahrene Mitteleuropäer, welcher politischen Couleur sie auch sind, nicht dazu treiben dürfen, Gewalt zu verharmlosen, Gewaltanwendung wenn (bei uns) schon nicht gegen Personen, so doch gegen Sachen als Stilmittel politischen Protests stillschweigend zuzulassen oder gleichsam verbal zu legitimieren. Schon gegenüber den Partnern in der Dritten Welt hätten wir Grund genug, vor politischer Gewaltanwendung zu warnen, besonders dort, wo es sich nicht um die Befreiung von einem nennbaren politischen Tyrannen, sondern um sog. institutionalisierte Gewalt handelt, die zu einem guten Teil durch die politischen und sozialen Verhältnisse eines ganzen Landes und seiner internationalen Verflechtung mit verursacht ist. Konzentrierter politischer Druck erreicht auch da immer noch mehr als ein gleichsam *religiös getöntes Revolutionspathos*, das Gewalt als Mittel zum heiligen Zweck erklärt und das dann meist doch nur, weil die soziale, politische und geistige Infrastruktur fehlt, zum Auswechseln eines (Gewalt-) regimes durch ein anderes führt. Noch viel weniger Grund besteht, die Predigt von Gewalt und ihre Anwendung in westlichen Demokratien zu tolerieren. Was immer an einem konkreten demokratisch verfaßten Staatswesen unter rechts- und sozialstaatlichen Gesichtspunkten reformbedürftig ist, der sich politisch und gesellschaftlich organisierende Bürger hat in einem demokratischen Rechtsstaat andere Mittel und Wege, seine Rechte zu erkämpfen und für seine politischen Zielsetzungen zu werben. Vorausgesetzt ist freilich, daß er innerhalb der rechtsstaatlichen Ordnung das Gesetz wirtschaftlicher Sachgerechtigkeit (was natürlich immer wieder am einzelnen Objekt festzustellen ist) beachtet, die Entscheidungen der Verfassungsorgane, so angreifbar sie im einzelnen auch sein mögen, respektiert und gegenüber dem politischen Gegner Toleranz übt.

Tatsächlich aber scheint die Verharmlosung vor allem politischer Gewalt bereits in diesem Vorstadium zu beginnen: Man nimmt die Toleranz als eiserne Regel demokratischen Umgangs nicht ernst. Man rückt sich den Gegner jeweils zurecht, wie man ihn braucht. In diesem Sinne scheint auch bei den politischen Parteien Toleranz unterentwickelt zu sein; aber vor allem ist der ganze Betrieb politischer Aufklärung und Bewußtseinsbildung, der ganze über die verschiedenen Schul- und Bildungsstufen popularisierte Aufwand an „kritischer Rationalität" einseitig auf Entlarvung von Interessengegensätzen und ihre angeblichen oder wirklichen gesellschaftlichen Verursacher gerichtet denn auf Schulung in gesellschaftlicher Toleranz. Gelegentlich hat man den Eindruck, als ob das *Toleranzprinzip* als eine der wesentlichen Errungenschaften aufgeklärter demokratischer Gesellschaften zum ersten — für Demokratien lebensgefährlichen — Opfer einer Gesellschaft werden könnte, die in ihrer individualistischen Überspitztheit — radikale Reformer kopieren hier meist ihre Gegner bzw. die Verhaltensmuster der Gesellschaft, des Milieus oder des Systems, das sie überwinden möchten — unfähig wird, den Andersdenkenden gelten zu lassen, ihm seine Motive abzunehmen und um die beste realisierbare Lösung zu ringen. Parteien können — links und rechts der Mitte — sehr leicht mit Teilen ihrer Anhänger in diesen Sog hineingezogen werden, wo es an entschiedener demokratischer Führung fehlt.

Schleichende Versuchung der Maßlosigkeit

Doch die Verharmlosung der Gewalt bei gleichzeitiger Verweigerung von Toleranz scheint, gerade wenn man an die Ausbreitung politischen Terrorismus denkt, noch eine tiefere Ursache zu haben. Es scheint in Gesellschaften, die ökonomisch florieren, in denen der Staat ein in der Breite der Bevölkerung fast optimales Maximum an Daseinsvorsorge bietet und auch ein hohes Maß an Rechtsstaatlichkeit garantiert, eine *schleichende Versuchung zur Maßlosigkeit in den politischen Ansprüchen* zu geben. Sowohl die Einsicht in die Leistungsfähigkeit des Gemeinwesens wie in die Unzulänglichkeit der menschlichen Subjekte, die die gesellschaftlichen Verhältnisse und die staatlichen Institutionen tragen, scheint zu verkümmern. Mehr noch! Gerade, weil wir in einer Gesellschaft leben, die insgesamt nicht nur einen hohen Lebensstandard sichert, sondern Freiheitsrechte weitgehend garantiert und in der der Staat sich durch liberale Gesetzgebung auszeichnet, scheint der Sinn für das tatsächlich Mögliche abzustumpfen. Man meint offenbar, das gesellschaftliche Zusammenleben sei miserabel, solange es fehlerhaft ist, solange es unzulängliche, keine volle Egalität ermöglichende, allen Mißbrauch ausschließende Gesetze bzw. Regierungsformen gibt und die gesamte Gesellschaft nicht an den „Interessen", die allein man für „objektiv" zutreffend hält, ausgerichtet ist. Darunter scheint auch die Kompromißfähigkeit zu leiden, die Bereitschaft, sich demokratischen Ver-

fahren zu unterziehen, eine veränderbare, aber nicht beliebig auswechselbare staatliche Ordnung, die Freiheit nicht nur ermöglicht, sondern auch eingrenzt, eingrenzen muß, wenn sie für alle gerecht werden soll, zu akzeptieren. Der demokratische Staat auf der einen und die technische wie gesellschaftliche Verflechtung aller Lebensbereiche auf der anderen Seite, die diesen in sich schon für gewaltsame Eingriffe anfälliger macht, verlangen nicht nur nach nüchternem Sachwissen und Einübung in demokratische Spielregeln, sondern nach mehr Bereitschaft zur Mitverantwortung, zum Dienst am Gemeinwesen, auch die Fähigkeit nicht nur mit Gleichgesinnten zu leben, sondern sich aktiv in das Ganze der Ordnung einzugliedern. Unsere pädagogischen und Sozialisationsexperimente der letzten Jahre erstrebten aber erklärtermaßen das Gegenteil. Sie waren von einem sog. aufklärerischen Politunterricht bis zur antiautoritären Erziehung einseitig von Emanzipationsidealen fasziniert. Es sind also letzten Endes die Gewichte im pädagogischen Bereich neu zu verteilen. Insofern hat Terrorismus bzw. seine Abwendung nicht nur mit einem bestimmten Milieu, sondern buchstäblich mit Kinderstube zu tun. *D. A. Seeber*

Vorgänge

Zugespitzte Lage der Kirche in der ČSSR

Als der tschechische Landesverband der Priestervereinigung „Pacem in terris" zu Jahresbeginn (am 24. und 25. Januar 1975) in Prag seinen ersten Kongreß abhielt, wurde daraus eine wohlorganisierte Schau. Wie einst die Friedensbewegung Plojhars, präsentierte sie sich der Öffentlichkeit so, daß die tatsächliche Bedeutungslosigkeit überspielt wurde. Doch dem Geist dieser Priestervereinigung entsprach der Inhalt der hier gehaltenen Referate. Und selbst das äußere Bild fiel nicht aus dem Rahmen: der hochgeschlossene Priester-Rock, bei uns meist gänzlich verschwunden, wurde von den Spitzenfunktionären zu offen zur Schau getragen, als daß diese betont kirchliche Kleidung den unkirchlichen Hintergrund der Veranstaltung verdecken konnte. Auf der wenige Tage später abgehaltenen slowakischen Tagung bot sich ein ähnliches Bild. Doch viel weniger als vor 1968 die „Friedensbewegung" hat die neue Priestervereinigung wirkliche Zustimmung im katholischen Klerus gefunden; viele schließen sich nur gezwungen an, um nicht die Genehmigung zur Ausübung des priesterlichen Amtes zu verlieren. Andere traten am Anfang bei, um ein Abgleiten in die unrühmliche „Friedensbewegung" zu verhindern, und können sich jetzt nicht losmachen. Welch große Unzufriedenheit innerhalb dieser Priestervereinigung selbst herrscht, ist einem Schreiben zu entnehmen, das eine Gruppe von Mitgliedern an das Kirchensekretariat gerichtet hat. Priester aus dem Raum um Prerau (Přerov in Mähren) erklärten sich darin zu weiterem Engagement in der Priestervereinigung bereit, verwahrten sich jedoch gegen die zunehmende Behinderung kirchlichen Lebens und forderten wirkliche Glaubensfreiheit. Selbst in der Führung der Priestervereinigung herrscht nicht nur Zustimmung zu dem, was sich in ihr tut; Unzufriedenheit und Enttäuschung ließen sich durchaus überzeugend belegen, wenn nicht die nötige Rücksicht dies derzeit wenigstens noch verböte.

Eine „Offerte" von Kulturminister Klusák

Neben den beiden Hauptreferaten, vorgetragen vom Vorsitzenden des tschechischen Landesverbandes, dem Teschener „Ordinarius" *Antony Veselí*, und dem Generalsekretär der Federalvereinigung, *Frantisek Hochmann*, verdienen die Ausführungen des Kulturministers der tschechischen Landesregierung, *Klusák*, besondere Beachtung. Zunächst fiel das offene Angebot an den Heiligen Stuhl zu weiteren Verhandlungen auf. Nach seinem Hinweis auf die außenpolitischen Bemühungen der Tschechoslowakei um die Lösung anstehender Probleme mit den westlichen Nachbarn erklärte Minister Klusák: „Auch die bisherigen Verhandlungen mit dem Vatikan haben unseren guten Willen und unser Verständnis gezeigt ... Vorläufig gibt es keine Gründe dafür, daß auf Wunsch des Vatikans nicht weiterhin nach den gleichen Grundsätzen verhandelt werden könnte." Wer jedoch meinte, hier kündige sich Entgegenkommen an, hatte sich aber getäuscht, denn der Minister erklärte ebenso unumwunden: „Wie bisher werden wir von den Grundsätzen der Souveränität des tschechoslowakischen Staates ausgehen, über innere Angelegenheiten werden wir nicht verhandeln." Damit war der für die Kirche so wichtige Verhandlungsraum angesprochen, den der Heilige Stuhl nicht für immer aussparen kann, nämlich wirkliche Religions-

freiheit ohne Diskriminierung und Benachteiligung, Zugang und Ausbildung für das geistliche Amt, religiöse Erziehung und Unterweisung, unbehinderte Leitung der Diözesen durch die Bischöfe, Wiederzulassung der Klostergemeinschaften, Seelsorge ohne willkürliche Einschränkung durch die Kirchensekretäre.

Aber für Prag sind dies *innere Angelegenheiten* des Landes, über die es keine Verhandlungen geben darf. Doch gerade dort ist der Lebensnerv kirchlich-religiösen Lebens getroffen, wo auch die Grenze der tschechisch-slowakischen Gesprächsbreitschaft erreicht erscheint. Minister Klusák sagte es sehr deutlich: „Wir haben unsere Grundsätze einer Kirchenpolitik und auf ihnen werden wir bestehen." Welcher Art diese jedoch sind, zeigt die Drosselung kirchlichen Lebens in den letzten zwei Jahren. Der im April 1974 verstorbene Bischof von Leitmeritz, Kardinal *Trochta,* kannte diese „Grundsätze" und hat sie so charakterisiert: „Sie wollen uns auf trockenem Wege liquidieren." — Klusák pochte aber nicht nur auf nationale Souveränität in „Kirchenfragen", er nahm auch die Pacem-in-terris-Bewegung ausdrücklich in Schutz und damit unter die Fittiche der Partei: „Wir werden es nicht zulassen, daß irgendwie den redlichen Priestern Unrecht widerfahre, die z. B. sich in euerer Vereinigung engagiert haben, und daß andererseits die vorgezogen werden, die bis heute keine positive Einstellung zu unserer sozialistischen Einrichtung gefunden haben oder letzten Endes zu ihrem Schaden auftreten. Es ist doch logisch, daß Geistliche, die als ehrenhafte Bürger unseres Staates sich betätigen, auch dessen volle Unterstützung genießen werden." Damit ist sehr deutlich gemacht, daß die Prager Regierung auch bei dem bisher einzigen Verhandlungspunkt, dem ein Ergebnis beschieden war, nämlich der Ernennung neuer Bischöfe, einseitig und unnachgiebig darauf bedacht war, nur Männer ihres Vertrauens, die sich in der Priestervereinigung und selbstverständlich durch ihr „staatsbürgerliches Engagement" als solche erwiesen haben, als Bischöfe akzeptiert hat. Und bei dieser grundsätzlichen Einstellung wird die Prager Regierung wohl auch weiterhin verbleiben; aus den Ausführungen des Ministers muß das jedenfalls geschlossen werden.

Casarolis Pragreise unergiebig?

So nimmt es also nicht wunder, daß, obwohl in den Worten des Ministers ein deutliches Angebot zu Verhandlungen gesehen wurde, die jüngste Pragreise von Erzbischof Casaroli vom 24. bis 26. Februar, der vom Prager Außenminister *Chnoupek* eingeladen war, in der Sache nicht weiterführte. Zwar ist die bisher bei solchen Kontakten mit dem Hl. Stuhl ungewohnte publicity aufgefallen. Der Besuch war bereits vorher in der tschechoslowakischen Presse angekündigt. Die „Katolicke Noviny" brachte in ihrer Ausgabe vom 9. März eine merkwürdig stilisierte Mitteilung über den äußeren Ablauf dieses Besuches. Auch die dort angeführte Reihenfolge der tschechischen *Gesprächsteilnehmer* und der Gesprächsthemen verdient Beachtung. An den zweitägigen Unterredungen nahmen von tschechoslowakischer Seite der Außenminister und dessen Stellvertreter teil; ferner kam es zu einem Gespräch mit dem stellvertretenden Ministerpräsidenten der Regierung der ČSSR, *Matej Lúčan.* An letzter Stelle wurde dann auch der Leiter des Sekretariates für kirchliche Angelegenheiten beim Ministerpräsidenten, *Karl Hrůza,* angeführt. Von ihm wurde nur gesagt, daß er anwesend war. Und als Gesprächsstoff wurden von der „Katolicke Noviny", sicher nicht ohne Anweisung der Regierung, in erster Linie politische Themen genannt: Fragen der internationalen Situation, Probleme einer weltweiten Entspannung, Themen, die derzeit in Genf im Mittelpunkt der Verhandlungen stehen, ferner die Tätigkeit der UN, Fragen der Abrüstung und Zusammenarbeit. Erst am Schluß rangierten Fragen der Beziehung der Prager Regierung zum Hl. Stuhl und „weitere kirchenpolitische Angelegenheiten von beiderseitigem Interesse". Die überschwengliche Mitteilung der „Katolicke Noviny" wußte überdies zu berichten, daß die Gespräche in einem „offenen, realistischen und positiven Geiste" geführt worden sind; sie wurden als nützlich empfunden und sollen fortgesetzt werden.

Das konkrete *Fazit dieses Kontaktgespräches* sah aber, nüchtern betrachtet, anders aus: es brachte keinen inhaltlichen Fortschritt. Und nach der Rede von Klusák war auch nicht damit zu rechnen, daß die Prager Regierung auch nur einigen Forderungen der Kirche in der ČSSR nachgeben wird, denn alle restriktiven Maßnahmen gegen das kirchlich-religiöse Leben sind ja nach Klusák „innere Angelegenheiten", über die nicht verhandelt wird. Damit sind die Grenzen für alle Bemühungen des Hl. Stuhls noch einmal sichtbar geworden. Es ist sehr zweifelhaft, ob kirchenpolitische Fragen überhaupt im Mittelpunkt des Besuches standen. Es läßt sich auch an rein politische, die ČSSR übergreifende Zielsetzungen des Ostblocks bei den Verhandlungen in Genf denken, für die der Hl. Stuhl gewonnen werden sollte; daß ein solcher Versuch sich gerade in Prag niederschlägt, ist durchaus verständlich, weil dort derzeit kirchliche Interessen des Hl. Stuhles wie in keinem anderen Land des Ostblocks im Vordergrund stehen. Und daß der Kreml über Prag den Einfluß des Vatikans für seine eigenen Ziele einer sowjetrussischen Westpolitik einzusetzen versucht, läßt sich gerade aus der Sicht der Genfer Verhandlungen durchaus verstehen. Damit rückten die Prager Gespräche Mitte Februar in einen größeren politischen Zusammenhang.

Priester im Zwangsruhestand

Unterdessen nimmt aber der innenpolitische Druck auf Kirche und Gesellschaft weiter zu. Viele Priester ha-

ben in den letzten Monaten auf dem Verwaltungswege in „legitimer" Weise die „Fürsorge" des Staates erfahren. Da in der ČSSR alle Männer mit dem vollendeten 60. Lebensjahr rentenberechtigt sind, was selbstverständlich auch für die Geistlichen gilt, wurde vielen Priestern, die über 60 Jahre alt sind, die staatliche Genehmigung zur Ausübung der Seelsorge entzogen und sie ohne eigenen Antrag in den „Ruhestand" versetzt. Dabei muß aber auch bedacht bleiben, daß der Staat eine Weiterbeschäftigung auch jenseits dieser Altersgrenze nicht nur kennt, er belohnt diese sogar durch Zulagen zur Rente. Aufschlußreich ist auch eine Analyse dieser Ruhestands-Versetzungen: es handelt sich bei *zwangspensionierten Geistlichen* zumeist um solche, die durch ihre kirchliche Einstellung, durch ihre erfolgreiche Arbeit, insbesondere unter der Jugend, durch eine fehlende Mitgliedschaft in der Priestervereinigung den Kirchensekretären ungut aufgefallen sind. Die genauen Zahlen können noch nicht angegeben werden; eine Bekanntmachung erfolgt nicht. Abzuwarten bleibt, ob diese zwangspensionierten und meist immer noch arbeitsfähigen und arbeitswilligen Priester wenigstens nach § 16 der Regierungsverordnung über die wirtschaftliche Sicherung der römisch-katholischen Kirche durch den Staat — so lautet in euphemistischer Ausdrucksweise die amtliche Bezeichnung — die Erlaubnis erhalten, in den Gemeinden, die alle an großem Priestermangel leiden, an den Sonntagen in der Seelsorge mitzuhelfen. Es muß leider angenommen werden, daß dem nicht so sein wird bzw. ist, da bereits vor den zahlreichen Zwangspensionierungen der aktiven Seelsorger vielen von den nach diesem § 16 noch Tätigen die auch dafür nötige Genehmigung entzogen worden ist.

Diese *systematische Einengung kirchlicher Aktivitäten* läßt auf die gesprächsweise öfter von Parteifunktionären geäußerte Absicht schließen, in durchaus gut berechneter Weise die Anzahl der tätigen Seelsorger in den einzelnen Landkreisen auf ein Minimum zu reduzieren. Der katholischen Kirche stehen, wie in der ideologischen Parteizeitung „Tribuna" (1975, Heft 1) zum Beweis für die Religionsfreiheit in der ČSSR vorwurfsvoll bemerkt wurde, immerhin im tschechischen Landesteil, also in Böhmen und Mähren, durchschnittlich 84 „kulturelle Einrichtungen" pro Landkreis zur Verfügung, den staatlichen Kulturschaffenden jedoch nur 30; und die Priester seien mit Personenkraftwagen besser versorgt als die staatlichen Kulturfunktionäre. Die Gläubigen könnten ja mit einem Bus in die nächste Stadt zum Gottesdienst fahren, wie andere ins Theater. So wurde und wird in Gesprächen argumentiert; dabei wird nichts darüber gesagt, ob zu solchen Gottesdienstfahrten ein Bus zur Verfügung stehen würde. Diesen Restriktionen sind selbst Bischöfe und „Ordinarien" ausgesetzt.

Nicht mehr Normalisierung, sondern Liquidierung

Die intensive Verstärkung der atheistischen Propaganda, insbesondere in den Schulen, ist inzwischen auch im westlichen Ausland bekannt geworden (vgl. HK, November 1975, 559 ff). Unbeachtet blieb bisher die Errichtung eines eigenen Institutes für wissenschaftlichen Atheismus bei der Slowakischen Akademie der Wissenschaften in Preßburg (Bratislava) mit einer eigenen Zeitschrift „Ateizmus", die seit 1973 erscheint.

In der *Slowakei* begannen im Herbst 1974 12 sowjetische und zwei deutsche Lehrer aus der DDR ihre Tätigkeit auf dem Gebiet des wissenschaftlichen Atheismus (laut Smena, 6. 11. 74). Hier, wo der Kampf gegen Kirche und Glauben seit einigen Jahren härter geführt wird als in Böhmen und Mähren, wurde noch ein anderer Weg zur atheistischen Erziehung beschritten, um den Einfluß der recht zahlreichen gläubigen Familien zu paralysieren: die Ganztagsschule. „Es zeigt sich nämlich, daß die Form einer Ganz-Tages-Erziehung die spezifische Form einer kommunistischen Erziehung in unserer Zeit wird und allmählich die Merkmale des Modells einer Schule der Zukunft erhält" (Smena, 5. 11. 74).

Die hohe Anzahl gläubiger Studenten an der Hochschule in Kosne (Kaschau) in der Ostslowakei war Anlaß zu einer Ausstellung in dieser Hochschule über die Entwicklung des Menschen, um so „eine qualitativ bessere Erziehung zur wissenschaftlichen Weltanschauung", d. i. zum Atheismus, voranzutreiben. Das ZK der Sozialistischen Akademie (Partei-Hochschule) in Prag sah sich veranlaßt, am 12. November 1974 über den wissenschaftlichen Atheismus diskutieren zu lassen. Und die II. Gesamtstaatliche Hochschulkonferenz in Prag (November 1974) betonte die Aufgabe einer ideologisch fundierten Überzeugung: „In Zukunft werden wir kein Interesse an einseitigen Fachleuten haben", wurde in einem Referat erklärt. Eine Kommission aller Ostblock-Staaten wird, wie auf einer Konferenz anläßlich der I. Internationalen Ausstellung von Büchern, Zeitungen und Zeitschriften der Jugendverlage der sozialistischen Länder in Prag am 6. Oktober 1974 beschlossen worden ist, eine eigene Jugendbibliothek erstellen, die der Erziehung zur marxistisch-leninistischen Weltanschauung dienen soll.

Insgesamt läßt sich die jüngste kirchenpolitische Entwicklung in der ČSSR nicht mehr als „Normalisierung" umschreiben. Wohl ging es der Parteiführung darum, die erreichten Positionen zu festigen und den erkämpften Besitzstand zu mehren. Dazu diente der organisatorische Ausbau der Priestervereinigung, die Durchsetzung kirchlicher Führungsämter mit Männern eigenen Zuschnitts und Vertrauens in den Ordinariaten und in den beiden Fakultäten und Alumnaten in Leitmeritz und Preßburg. Die zwangsweise Einführung einer „Hausordnung" durch die staatlichen Behörden für die slowakischen Theologiestudenten, die diese völlig in den Seminaren isoliert und alle kirchliche Bewahrungspädagogik vergangener Jahrzehnte in den Schatten stellt, ist ein

weiterer Markstein auf demselben Wege. Darüber hinaus scheinen bereits weiter gesteckte *strategische Ziele* angepeilt zu sein: zunächst weitere Verdrängung der Kirche in ein Schattendasein, ja sogar eine möglichst weitgehende Liquidierung bis zum Anfang der achtziger Jahre, daher die rigorose Einschränkung kirchlicher Tätigkeit in Böhmen-Mähren. Nur so wird die Tatsache verständlich, daß für die beiden Diözesen Leitmeritz und Budweis im Herbst keiner der Bewerber aus diesen beiden Sprengeln in das Priesterseminar aufgenommen werden durfte.

Welche Motivation führt die Prager Parteiführung zu dieser Verfestigung und Intensivierung ihrer intransigenten und aggressiven Einstellung? Die Beobachtung, daß einerseits zu gleicher Zeit in Polen und Ungarn ein verstärkter innenpolitischer Angriff insbesondere gegen die katholische Kirche einsetzte, andererseits doch in allen diesen Ländern versucht wird, wenigstens auf kleinen Strecken mit dem Heiligen Stuhl zu einem Ausgleich zu kommen, läßt den Schluß auf eine einheitliche Leitlinie zu.

Sichtbar nervös geworden sind die Prager Machthaber ob einer *verstärkten Aufklärung über die kirchenpolitische Entwicklung* in der ČSSR. Diese Nervosität zeigte sich sehr auffallend in ihrer Reaktion auf die Anklagen gegen einen Funktionär des Kirchensekretariates im Zusammenhang mit den Umständen eines Gespräches am Tage vor dem Tode des Leitmeritzer Bischofs, Kardinal Trochta. Das veröffentlichte „Dementi" des Domkapitulars Holubek trug in Inhalt und Ausdrucksweise nicht dessen wirkliche Schriftzüge. Nicht unbekannt blieb, daß Prag es sich nicht wenig an harter Währung kosten ließ, um diesem „Dementi" eine breite Publikation außerhalb der Länder des Ostblocks zu garantieren. Mehr als sichtlich nervös reagierte die Botschaft der ČSSR in Bonn auf eine Zuschrift einer deutschen Wochenzeitung. Hier hat es nicht nur an Sachlichkeit gefehlt, sondern auch an humanen Umgangsformen. Die eingangs erwähnten Ausführungen des zuständigen Prager Ressortministers machen gleichfalls deutlich, wie sensibel die Prager Reaktionen auf westliche Feststellungen sind. Aber solche Empfindlichkeit wird vor weiteren Pressionen kaum abhalten.

Von den Sowjets abhängig

Die Kirche muß bereits mit einem zahlenmäßig fühlbaren Rückzug aus dem Gemeindeleben rechnen, das nur noch in der Teilnahme am Gottesdienst bestehen kann; die Angst, bei persönlichen Kontakten mit dem Seelsorger beobachtet zu werden, wird zunehmen. Dennoch ist die Kirche in der ČSSR nicht ohne jede Hoffnung. Wer hier gläubig bleibt oder wird, ist es auf Grund einer persönlichen Entscheidung; darin unterscheidet sich der tschechische Katholizismus vom polnischen, denn hier spielen Tradition und Volkstum kaum eine Rolle. Die Angehörigen der „kleinen Herde", zu der auch Jugendliche und junge Familien gehören, die selbst schon durch eine grundsätzlich und offensiv atheistische Schule gegangen sind, sind nicht so entmutigt, wie es auf Grund der wirklichen Schwierigkeiten und Nöte verständlich wäre. Immer wieder erfährt der vertrauenswürdige Gesprächspartner, daß sie zwar ohne Illusion, aber nicht entmutigt in die Zukunft sehen. Diese Zukunft wird jedoch letztlich nicht in Prag entschieden, sondern im Kreml, und dafür wird eine *sowjetische Großwetterlage* entscheidend sein, ob nämlich und wieweit die Sowjetführung die Vatikan-Diplomatie auf dem Boden der internationalen und ihrer eigenen Westpolitik für ihre Interessen einspannen kann. — Zur Fortsetzung der Verhandlungen zwischen Prag und dem Heiligen Stuhl wird es auf jeden Fall kommen, denn die tschechische Regierung kann sich kaum eine totale Umkehr ihrer politischen Strategie dem Westen gegenüber leisten und gegebenenfalls — Bischof Tomášek hat das 75. Lebensjahr überschritten — ganz Böhmen und Mähren ohne einen einzigen (Diözesan-)Bischof lassen. Und sie wird auch damit rechnen müssen, daß der Administrator von Olmütz nicht der Mann ist, den die Prager Regierung außerhalb der Länder des Ostblocks als Parade-Bischof präsentieren könnte.

Gr. P.

Diskussion über Staat und Kirche in der Schweiz

Wie die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die strafrechtliche Behandlung des Schwangerschaftsabbruches in der Schweiz auf eine Volks- und eine Standesinitiative zurückgehen, so ist auch das Verhältnis von Kirche und Staat durch die Unterschriftensammlung für eine Volksinitiative, mit der im Sommer 1973 begonnen, die aber noch nicht erfolgreich abgeschlossen werden konnte, zur Diskussion gestellt. Und wie die einen Initianten eine radikale Freigabe des Schwangerschaftsabbruches wollen, so schlagen die anderen Initianten für die Fragen zwischen Kirche und Staat eine radikale Lösung vor: ohne Rücksicht auf die geschichtlichen, politischen, kirchlichen und rechtlichen Gegebenheiten.

Politische Radikalität

Die Volksinitiative verlangt, die Bundesverfassung sei durch den Artikel *„Kirche und Staat sind vollständig getrennt"* zu ergänzen. Zudem sei in die Übergangsbestimmungen der Verfassung aufzunehmen, daß für die Aufhebung der bestehenden Verbindungen zwischen Kirche und Staat eine Frist von zwei Jahren ab Inkrafttreten des

neuen Artikels eingeräumt wird, daß der Einzug der Kirchensteuern aber mit Inkrafttreten des Artikels nicht mehr gestattet ist. Daß dieser neue Artikel die Ziffer 51 tragen soll, muß in der Schweiz weite Kreise befremden, weil bis zum 20. Mai 1973 als Artikel 51 das Ausnahmerecht gegen die Jesuiten in der Verfassung stand. Ein Zusammenhang zwischen den am 20. Mai 1973 in der Volksabstimmung unterlegenen Befürwortern des Ausnahmerechtes gegen die Jesuiten und die Klöster und dem Initiativkomitee darf mit guten Gründen vermutet werden (vgl. Orientierung, 15. 2. 75). Diese Verfassungsinitiative ist zunächst politisch radikal, weil sie das Verhältnis von Kirche und Staat durch Bundesrecht abschließend ordnen will, was in der Schweiz einem Bruch mit dem Föderalismus gleichkommt. Denn nach der geltenden Ordnung steht die Kirchenhoheit, unter Vorbehalt der Bestimmungen der Bundesverfassung, den Kantonen zu, so daß die Initiative eine Verschiebung der Gewaltenteilung zwischen Bund und Kantonen herbeiführen würde.
Mit einem Verfassungsartikel, der die Trennung von Kirche und Staat vorschreibt, müßte zunächst im Bundesrecht aufgehoben werden, was für die Kirchen bestimmt war. Es müßten nicht nur mehrere Gesetze, sondern mehrere Artikel der Bundesverfassung revidiert oder gar aufgehoben werden. Zudem müßten die Konkordate und die anderen Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat aufgehoben werden. Im juristischen Gutachten von *Eugen Isele*, das in der von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz herausgegebenen Dokumentation „Kirche — Staat im Wandel" veröffentlicht wurde, wird deshalb sogar gefragt, ob überhaupt ein Verfassungsartikel vorgeschlagen werden könne, der eine umfangreiche Teilrevision der Verfassung impliziert.

Was die vollständige Trennung von Staat und Kirche bedeutet, scheinen die Initianten nicht eindeutig sagen zu können. Denn in der Begründung der Initiative auf dem Unterschriftenbogen nennen sie als Beispiele der Trennung unter anderen die Kantone Genf und Neuenburg. Wenn Trennung aber bedeuten soll, daß im öffentlichen Recht des Bundes und der Kantone der Sachverhalt der Kirchen nicht berücksichtigt wird, so sind in diesen beiden Kantonen Staat und Kirche nicht vollständig getrennt. Denn im Kanton Genf sind die Kirchen öffentlich-rechtlich anerkannt, und es ist ihnen ein Besteuerungsrecht zugestanden, nur Verwaltungs- und Rechtshilfe leistet der Staat keine. Im Kanton Neuenburg sind die Kirchen anerkannt als Institutionen von öffentlichem Interesse, die die christlichen Traditionen des Landes darstellen und seine religiöse Entwicklung fördern.

Im Flugblatt „Trennung von Staat und Kirche ist fällig" ist zudem ein eigenartiger Widerspruch zu entdecken. Da werden einerseits die Landeskirchen dorthin verwiesen, „wohin sie gehören, nämlich ins Vereinsrecht einerseits und zum Glauben anderseits. Politik betreiben soll nicht ihre Sache sein." Anderseits wird den Landeskirchen vorgeworfen, sie seien in staatliche Abhängigkeit geraten, und diese Abhängigkeit sei so groß, „daß mancher Pfarrer Mißzustände in der Gesellschaft nicht anzuprangern wagt, aus Angst, seinen Brotkorb zu verlieren". Demnach müßten die Kirchen eine gesellschaftskritische Funktion wahrnehmen, sie dürften dies allerdings nur so lange, wie sie politisch bedeutungslos bleibt. Spätestens hier stellt sich die Frage, ob die Initiative nur die Trennung von Staat und Kirche oder damit letztlich die Trennung von Kirche und Gesellschaft beabsichtigt beziehungsweise mit dem Schlagwort, die Glaubensfrage ist reine Privatsache, die Kirche aus der Öffentlichkeit verdrängen möchte. Zudem fällt auf, daß sich unter den Argumenten, die für die Trennung von Kirche und Staat vorgebracht werden, zahlreiche antikirchliche, antiökumenische, antiklerikale und insbesondere auch antikatholische Schlagworte finden. Daß die konfessionellen Staatsschulen in den Kantonen Freiburg und Wallis auf die Minderheiten unzureichend Rücksicht nehmen, trifft zu, und daß dies geändert werden soll, wird auch von der Synode 72 gewünscht. Daraus konstruieren die Initianten in einem antirömischen Affekt aber eine Staatsgefahr: der Vatikan habe das öffentliche Leben der Schweiz nachhaltig beeinflußt und muntere Kantone zur Mißachtung verfassungsrechtlicher Bestimmungen geradezu auf. Eine ganze Reihe solcher Konstruktionen legt die Vermutung nahe, daß die Initianten weder von einem bestimmten Kirchenverständnis, etwa einem freikirchlichen, noch von einem der pluralistischen Gesellschaft entsprechenden Staatsverständnis ausgehen, sondern von antikirchlichen Affekten und von da her einen laizistischen Staat fordern, der zu seiner Begründung nachträglich noch einer radikalen Ideologie bedarf.

Kirchensteuer als Kirchgemeindesteuer

Als eine unerhörte Zumutung bezeichnen die Initianten, daß alle Bürger zur Erhaltung der Kirche finanziell herangezogen werden, daß sie „zwangsweise zur Erhaltung der Landeskirchen beisteuern müssen. Die Landeskirchen beschließen Kirchensteuern, und der Staat treibt sie ihnen ein. Dadurch sind die Landeskirchen reich geworden." In diesem Text lassen sich mehrere unverzeihliche Vereinfachungen nachweisen. In der Schweiz steht die Kirchenhoheit den Kantonen zu, so daß es entsprechend den 25 verschiedenen Ordnungen des Verhältnisses von Kirche und Staat eine Vielfalt von Finanzordnungen gibt, wobei sogar innerhalb eines Kantons Unterschiede zwischen Regionen und Konfessionen bestehen können. Die geltende Ordnung in ihrer Vielfalt, die Unterschiede der staatskirchenpolitischen Systeme in den primär katholischen und den primär evangelisch-reformierten Kantonen sowie ihr gegenseitiger Einfluß können hier nicht dargestellt werden (vgl. dazu die juristischen Gutachten von *Eugen Isele* und *Johannes Georg Fuchs* in der genannten Dokumentation). Was die

Kirchensteuer betrifft, ist zunächst festzuhalten, daß nur die Angehörigen der öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen steuerpflichtig sind. Zudem steht die Steuerhoheit in der Regel der Kirchgemeinde und nur vereinzelt den kantonalen Landeskirchen zu. Die Kirchensteuer ist so keine eigentliche Kirchensteuer, sondern die Steuer der öffentlich-rechtlich organisierten Angehörigen der Kirchen und so eine *Kirchgemeindesteuer*. Dabei leistet der Staat einerseits den Kirchen beim Einzug der Steuern Verwaltungs- und Rechtshilfe, dafür verlangt der Staat anderseits von den Kirchen, daß ihr Steuer- und Finanzgebaren den demokratischen und rechtsstaatlichen Grundsätzen entspricht. So haben die Kirchgemeinden das Budgetrecht, das Recht der Kontrolle und das Recht der Rechnungsgenehmigung. In der ordentlichen Gemeindeorganisation wird dieses Recht in den Kirchgemeindeversammlungen wahrgenommen, in der Versammlung also der stimm- und wahlberechtigten Angehörigen einer öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchgemeinde.

Auch wenn so nicht alle Bürger zwangsweise zur Erhaltung der Kirche finanziell herangezogen werden, können gegen die staatliche Verwaltungs- und Rechtshilfe Bedenken angemeldet werden. Auch kann man mit den Freikirchen fragen, ob die Bestimmung der Mitgliedschaft in den Kirchen- und Kirchgemeindegesetzen theologisch und kirchlich einwandfrei zu bejahen ist, weil nämlich von Staates wegen als Angehöriger einer anerkannten Kirche gilt, wer nicht ausdrücklich seinen Austritt genommen oder seine Nichtzugehörigkeit erklärt hat. Zudem sind die Freikirchen benachteiligt, deren Mitglieder zugleich der evangelisch-reformierten Landeskirche angehören wollen. Und schließlich ist auch die Kirchensteuerpflicht der juristischen Personen in 18 von 25 Kantonen fragwürdig.
Daß die Steuerhoheit den Kirchgemeinden zusteht, bringt für die römisch-katholische Kirche in der Schweiz noch ein besonderes Problem mit sich. Es ist nämlich äußerst schwierig, von den Kirchgemeinden und von den Landeskirchen finanzielle Mittel für gesamtschweizerische kirchliche Aufgaben zu erhalten. Deshalb müssen heute in der Schweiz die gesamtkirchlichen Aufgaben hauptsächlich über die Sammlung des Hilfswerkes „Fastenopfer der Schweizer Katholiken" finanziert werden. Zwar haben sich die Kantonalkirchen, die sich in der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz zusammengeschlossen haben, zur Mitfinanzierung gesamtkirchlicher Aufgaben bereit erklärt, eine mittelfristige Regelung der Mitfinanzierung ist dagegen zur Zeit noch Gegenstand der Verhandlungen über eine neue Vereinbarung zwischen der Schweizer Bischofskonferenz, der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz und dem Fastenopfer der Schweizer Katholiken. Über die Verwendung der Kirchensteuern unter gesamtkirchlichen Rücksichten muß erst noch ein Meinungs- und Willensbildungsprozeß in Gang gesetzt werden. Daß dieser langwierig sein wird, läßt sich beispielsweise daran ablesen, daß im Entwurf einer römisch-katholischen Kirchenverfassung für den Kanton Nidwalden der Verfassungsrat vorschlägt, den Anteil der Kirchgemeindesteuern, der für Aufgaben außerhalb der Kirchgemeinde verwendet werden darf, im Finanzgesetz zu beschränken (gegen den Antrag, diesen Anteil gar in der Verfassung auf 5 % der Steuereinnahmen zu beschränken) und die Mittel der Landeskirche sogar grundsätzlich im Kanton zu verwenden, während Ausnahmen im Finanzgesetz zu umschreiben seien.

Entflechtung von Kirche und Staat

In manchen Kantonen werden den Kirchen zudem Beiträge aus den allgemeinen Steuermitteln von Staat, politischer Gemeinde und anderen Korporationen geleistet. Vielfach beruhen solche Leistungen auf den besonderen Rechtstiteln aus Säkularisationen. In einzelnen Kantonen sind diese Rechtspflichten abgelöst worden, „in anderen müht man sich seit Jahrzehnten, Maß und Modus der Abgeltung zu finden" (Eugen Isele). Denn heute ist es äußerst schwierig, zwischen freiwilligen Leistungen des Staates und wirklichen Rechtspflichten zu unterscheiden. Mit der Annahme der Initiative müßte diese Unterscheidung sehr kurzfristig vorgenommen werden, im Interesse einer größeren Transparenz müßte sie aber auf jeden Fall angestrebt werden.

Im Falle einer Trennung von Kirche und Staat müßten die kirchlichen Vermögen den privatrechtlich organisierten Kirchen übertragen werden, würden auch die Aufgaben der Kirchgemeinden und Landeskirchen auf Nachfolgeorganisationen übergehen. Dabei hätte es die katholische Kirche wohl etwas einfacher als die evangelisch-reformierte, weil in der katholischen Kirche Parallelorganisationen vorhanden sind: die öffentlich-rechtliche Kirchgemeinde neben der kirchlichen Pfarrei, der Kirchgemeinderat als Exekutive der Kirchgemeinde neben dem Pfarreirat als Beratungsorgan der Seelsorger, so daß bei einer Trennung von Kirche und Staat die Aufgaben der einen Organisation auf die andere übergehen könnten.
Eine Entflechtung von Kirche und Staat allein im finanziellen Bereich kann aber nicht in der von der Initiative gewährten Frist von zwei Jahren vorgenommen werden. Die Abklärung der Entschädigungspflicht der Gemeinwesen erfordert mehr Zeit. Zudem ist durchaus offen, ob die Gemeinwesen die Ablösungen finanziell zu leisten heute in der Lage sind. Die Kirchen ihrerseits könnten ihre eigenen Verbindlichkeiten wohl nicht mehr erfüllen, sie müßten beispielsweise die Theologischen Fakultäten sehr bald schließen. Deshalb wird von juristischer Seite sogar gefragt, ob die Kirchen damit nicht so in eine enteignungsähnliche Situation geraten würden, daß der Staat entschädigungspflichtig würde. Weil die Übergangsbestimmungen einen integrierenden Teil der Initiative bilden, ist sie auch von den Übergangsbestimmungen her juristisch fragwürdig.

Es ist aber ein Verdienst der Initiative, das an sich notwendige Gespräch über das Verhältnis von Kirche und Staat in Gang gebracht zu haben, auch wenn sie mit ihrer Radikalität und mit der Undifferenziertheit ihrer Begründung selber keinen Gesprächsbeitrag leistet. Aussicht auf Erfolg hat sie in der schweizerischen Situation jedoch nicht. Denn in den letzten Jahren wurde das bestehende Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Volksabstimmungen immer wieder bestätigt, so in den Kantonen Zürich 1963, Waadt 1966 und 1970, Schaffhausen 1968, Basel-Stadt 1972 und 1974 und Wallis 1974. Es erstaunt deshalb auch nicht, daß im genannten Flugblatt zur Unterschrift aufgefordert wird, nicht nur wer die Trennung von Staat und Kirche will, sondern wer die Diskussion zwischen Staat und Kirche auf parlamentarischer Ebene wünscht.

Diese Diskussion wird unter den gegebenen Verhältnissen wohl nicht zur ideologisch motivierten Trennung führen, sondern zu größerer kirchlicher und staatlicher Eigenständigkeit, die eine Kooperation, wo sie sich von der Sache oder von der Aufgabe her aufdrängt, bewußter ermöglicht. Wegmarken in dieser Richtung sind: daß die konfessionellen Minderheiten, soweit sie von gesellschaftlicher Bedeutung sind und sofern sie es wünschen, in die gleiche rechtliche Stellung versetzt werden wie die anerkannten Kirchen (so anerkannte 1972 der Kanton Basel-Stadt die Jüdische Gemeinde); daß die rechtlichen Verpflichtungen des Staates abgelöst werden und die Kirchen sich selbst erhalten (dann ist die Kirchensteuer als Mitgliederbesteuerung eine zweitrangige Frage); daß in Gemeinwesen mit konfessionellen Mehrheiten auf die Minderheiten wirklich Rücksicht genommen wird (konfessionelle Staatsschulen in den Kantonen Freiburg und Wallis, konfessioneller Religionsunterricht an Staatsschulen). Entscheidend dabei ist jedoch, daß die Kirchen selber initiativ werden. Die Bestrebungen zur Trennung von Kirche und Staat können zu einem laizistischen Staat, sie können aber auch zu größerer bis gänzlicher staatlicher und kirchlicher Eigenständigkeit, zur freien Kirche im freien Staat führen. Von den Kirchen wird man deshalb erwarten dürfen, daß sie sich mit den Problemen ihrer Verhältnisse zum Staat auseinandersetzen und nach einer Lösung suchen, die ihrer Sendung dient und die Religionsfreiheit gewährleistet.

R. W.-Sp.

Amerikanische Thesen über Theologie und modernes Denken

Unter Führung des (lutherischen) Religionssoziologen *Peter Berger* (u. a. Auf den Spuren der Engel, 1970) und des Missouri-Lutheraners Pastor *Richard Neuhaus* (Brooklyn) veröffentlichten 18 namhafte Persönlichkeiten in den USA Ende Januar 1975 in der Hartford Seminary Foundation ein Thesenpapier („Hartford Statement") mit 13 Punkten „gegen den schleichenden Humanismus in den Kirchen". Die deutsche Übersetzung des LWB-Pressedienstes 10/75 (Genf) brachte sie in den kirchlichen Nachrichtenumlauf, ohne daß sie viel Aufmerksamkeit fanden.

In manchen Partien der „Lausanner Verpflichtung" der Evangelikalen verwandt (HK, September 1974, 451), aber trotz ihrer beabsichtigten provozierenden Kürze differenzierter formuliert, sind sie zu verstehen als ein „erster Aufruf" zu einer „theologischen Grundsatzerklärung". Fünf katholische, zwei orthodoxe, sechs lutherische und einige freikirchliche Theologen, darunter zwei Frauen haben ihn unterzeichnet. Zu den Katholiken zählen der Konvertit *Avery Dulles SJ* (ein Sohn des ehemaligen US-Außenministers John Foster Dulles) und P. *Carl Peters* (Catholic University of America), ferner ein katholischer Protagonist des ökumenischen Dialogs, P. *George H. Tavard* (Delaware/Ohio) und der Philosoph von der Notre Dame University, *Ralph McInerny*. Von den Lutheranern ist weit bekannt *George Lindbeck* (Yale), von den Orthodoxen *Alexander Schmemann*.

Korrektur am theologischen Bewußtsein

Der Aufruf wendet sich an Theologieprofessoren, kirchliche Entscheidungsträger, Redakteure und an Personen, „die die Modetorheiten, kulturellen Götzenbilder und Begriffe des modernen Denkens auf den Markt bringen". Also etwa jene Kreise, die *Helmut Schelsky* in dem neuen Buch „Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen" (Westdeutscher Verlag, Opladen, 1975) die „Sinn- und Heilsvermittler" nennt. Die Verfasser wollen mit diesem Dokument der „Kapitulation vor dem modernen Denken" wehren. Für P. Dulles ist es „ein bedeutender ökumenischer Schritt", sein lutherischer Mitautor *George Forell* (University Iowa) meinte vor der Presse, die den Beratungen beiwohnen durfte, hier sei „eine zweite Stufe des Ökumenismus" erreicht. Man geht wohl nicht fehl mit der Annahme, daß damit eine Aktion gestartet wurde, um den amerikanischen „Nationalrat der Kirchen" anzuregen, in gleicher Richtung tätig zu werden. Erfreulich ist die Versicherung von McInerny, der Aufruf richte sich auch gegen die Anfechtungen seiner Verfasser. Er sei nicht rechthaberisch, nicht „konservativ", eher ein Bekenntnis zur Umkehr für alle.

Der ganze Text (nach These und Antithese formuliert) konzentriert sich auf die Abwehr einer vom christlichen Glauben nicht gedeckten Anthropologie im kirchlichen und theologischen Bewußtsein, das die bekannten Schriften von Peter Berger seit der „Gott-ist-tot"-Theologie ausgeleuchtet hatten. Er und Pastor Neuhaus waren auch

die treibende Kraft hinter dem Aufruf, der sich weitgehend auf ihre Vorarbeiten stützt. Diesem Bewußtsein wird nun nicht ein biblischer Fundamentalismus entgegengesetzt — das ist der Unterschied zur „Lausanner Verpflichtung" —, wohl aber ein biblisch fundierter Gottesglaube.

These 1 formuliert den *Grundirrtum:* „Das moderne Denken ist allen bisherigen Arten des *Verstehens von Wirklichkeit* überlegen und hat deshalb für den christlichen Glauben und das christliche Leben normativen Charakter." Dem hält man entgegen: der christliche Glaube und das christliche Leben seien weder im 20. Jahrhundert noch in früheren Epochen den vorherrschenden Denkstrukturen unterworfen. Die christliche Verkündigung nehme zwar Ausdrucksformen der jeweiligen Kultur in Dienst, aber setze sich mit ihnen kritisch auseinander. „Wir treten dafür ein, jegliches hilfreiche Verständigungsmittel — ob alt oder neu — zu benutzen, und sind davon überzeugt, daß die christliche Verkündigung zu den Ausdrucksformen der Kultur in Beziehung gesetzt werden muß. Gleichzeitig bekräftigen wir, daß das christliche Gedankengut sich mit anderen Weltanschauungen, die alle zwangsläufig vorläufiger Art sind, auseinandersetzen muß." — Unter These 2 wird widerlegt, daß „Aussagen über religiöse Fragen den Kriterien des wissenschaftlichen Rationalismus unterworfen" sind, der nicht der Vernunft gleichzusetzen sei. „Eine rein subjektive und nichtrationale Religion führt dazu, daß Glaubensaussagen bestenfalls als Aussagen über den Glaubenden behandelt werden." — Mit These 3 wird bestritten, daß *religiöse Sprache* sich nur auf menschliche Erfahrung bezieht, „wobei Gott die edelste Schöpfung der Menschen ist". Religiöse Symbole bezeichnen „die Wirklichkeit Gottes: *wir haben nicht etwa Gott erfunden, sondern Gott hat uns erfunden*".

Unter 4 lehnt der Aufruf Versuche ab, Jesus „nur mit Hilfe heutiger Vorbilder der Menschheit zu verstehen". Auf diese Weise werde das Bild Jesu dazu benutzt, kulturelle und gegenkulturelle Vorstellungen von der „Herrlichkeit des Menschen" widerzuspiegeln. Demgegenüber stellen die Autoren fest: „Wir leugnen nicht, daß Jesus alle Aspekte menschlichen Tuns und Seins erleuchtet. Es ist für die Universalität Christi sogar notwendig, ihn in Zusammenhang mit den Besonderheiten der Welt der Glaubenden zu sehen. Wir lehnen es jedoch ab, uns sklavisch an diese Begriffe zu binden, die zwangsläufig relativ und häufig götzenanbeterisch sind. Weder Jesus noch die Heilige Schrift, noch die ganze christliche Tradition können willkürlich ohne Bezug auf die Geschichte gedeutet werden, der sie angehören. Die Gefahr liegt in dem Versuch, sich die Tradition zunutze zu machen, ohne sie ernst zu nehmen." Eine sachgemäße Hermeneutik wird also bejaht.

Mit These 5 wenden die Autoren sich gegen Versuche, *allen Religionen gleiche Wahrheit* zuzuschreiben, deren Wahl nur eine Frage des Geschmacks oder des Lebensstils sei. Eine Verwischung der Unterschiede wird entschieden abgelehnt: „Wir bekräftigen unser gemeinsames Menschsein. Wir bekräftigen, daß wir alle Ausdrucksformen der religiösen Suche erforschen, uns mit ihnen auseinandersetzen und von den Schätzen anderer Religionen lernen sollten; doch lehnen wir diese These ab, weil sie Unterschiede verwischt und Gegensätze außer acht läßt. Dadurch verwässert sie nicht nur die Bedeutung des christlichen Glaubens, sondern mißachtet auch die Integrität anderer Glaubensrichtungen. Wahrheit ist kein leeres Wort; deshalb sind Unterschiede zwischen Religionen äußerst bedeutungsvoll." — These 6 bestreitet, daß das Heil in der Selbstentfaltung des Menschen liegt: „Heil beinhaltet eine Verheißung menschlicher Erfüllung, doch die Gleichsetzung von Heil mit menschlicher Erfüllung kann zur Banalisierung der Verheißung führen. Wir bekräftigen, daß es kein Heil ohne Gott gibt." — Unter 7 wendet sich der Aufruf gegen „Die *Verniedlichung des Bösen*" und gegen die These: Was menschlich ist, sei gut, das Böse könne dementsprechend verstanden werden als das Unvermögen, die Fähigkeiten des Menschen voll zur Entfaltung zu bringen. So werde „die ernsthafte und fortgesetzte Verurteilung besonderer sozialer und individueller Mißstände untergraben." Auch diese These führe leicht „zu einem falschen Verständnis der Doppeldeutigkeit menschlicher Existenz und unterschätzt die Allgegenwart der Sünde. Durch die Verniedlichung des Bösen untergräbt sie paradoxerweise auch die ernsthafte und fortgesetzte Verurteilung besonderer sozialer und individueller Mißstände".

„Gottesdienst ist Echo auf die Wirklichkeit Gottes"

Ursprünglich umfaßte der Entwurf nur diese Thesen gegen eine irrige Anthropologie. Man hielt es dann für nötig, auch die Fragen des Gottesdienstes, der Institutionen und der sozialen Verpflichtung im Sinne des Reiches Gottes zu klären, bis zum Glauben an die Überwindung des Todes.

Unter These 8 verwirft der Aufruf die Behauptung, der einzige Sinn des Lebens liege in der Selbstverwirklichung des einzelnen und der Gemeinschaft. Vielmehr sei Gottesdienst vor allem „Echo auf die Wirklichkeit Gottes und ergibt sich aus dem fundamentalen Bedürfnis und Wunsch, Gott zu kennen, zu lieben und anzubeten: Wir beten Gott an, weil Gott anbetungswürdig ist." — These 9 bestreitet, daß „Institutionen und geschichtliche Traditionen Werkzeuge der Unterdrükkung" seien. Das sei zwar oft der Fall. „Aus diesem Grund müssen sie unnachgiebiger Kritik unterworfen werden. Jedoch sind Institutionen und Traditionen in einer menschlichen Gemeinschaft unbedingt erforderlich. Ohne sie würde das Leben in Chaos versinken und neuen Formen der Knechtschaft verfallen. Das moderne Streben nach Befreiung von allen sozialen und geschichtlichen Zwängen ist letztlich entmenschlichend."

Unter 10 wird die These formuliert und verworfen, daß das Handeln der Kir-

che vom Weltgeschehen bestimmt werden müsse und letztlich die Qualität des Lebens normativ für die Mission der Kirche in der Welt sein soll. Nachdem die Autoren festgestellt haben, diese These lasse sich auf alle politischen und ideologischen Ausrichtungen anwenden, ihre Form bleibe die gleiche, ob man darunter die Werte der amerikanischen Lebensweise aufrechtzuerhalten, den Sozialismus voranzubringen oder das menschliche Bewußtsein zu heben verstehe, erklären sie dagegen: „Die Kirche muß Unterdrücker verurteilen, die Unterdrückten befreien helfen und menschliches Elend zu heilen suchen. Manchmal fällt die Aufgabe der Kirche mit dem Fortschritt der Welt zusammen. Die Grundlage für das Handeln der Kirche bildet jedoch ihr eigenes Verständnis vom Willen Gottes für die Welt."

Daraus folgen Einsichten zur *Transzendenz Gottes und zum Verständnis des Reiches Gottes.* — Unter 11 wendet sich der Aufruf gegen die (wohl absichtlich überspitzte) säkularistische These: „Wenn Gottes Transzendenz im Mittelpunkt steht, werde das christliche soziale Engagement und Handeln eingeschränkt, wenn nicht gar unmöglich gemacht." Diese These verleite manche dazu, Gottes Transzendenz zu leugnen: „Andere, die an einer falschen Transzendenz festhalten, ziehen sich in einen religiösen Privatismus oder Individualismus zurück und entziehen sich weitgehend der persönlichen und gemeinschaftlichen Verantwortung der Christen für das irdische Jerusalem. Die Christen müßten aber „aus biblischer Sicht am Kampf gegen unterdrückerische und entmenschlichende Strukturen und ihre Ausdrucksformen wie z. B. Rassismus, Krieg und wirtschaftliche Ausbeutung voll teilnehmen". Daraus kann (nach These 12) nicht folgen, daß der Kampf um eine bessere Menschheit das Reich Gottes herbeiführt: „Der Kampf um eine bessere Menschheit gehört wesenhaft zum christlichen Glauben und kann von der biblischen Verheißung des Gottesreiches belebt und inspiriert werden. Unvollkommene Menschen können jedoch keine vollkommene Gesellschaft schaffen. Das Reich Gottes geht über jede vorstellbare Utopie hinaus. Gott hat seine eigenen Pläne, die den unseren entgegenstehen und uns mit Gericht und Erlösung überraschen."

Hoffnung über den Tod hinaus

Die letzte Gegenthese (13) gilt der „Hoffnung über den Tod hinaus". Entschieden abgelehnt wird die Auffassung, diese Hoffnung sei unverbindlich und bestenfalls nebensächlich für das christliche Heilsverständnis. Damit würde die Kapitulation vor dem modernen Denken endgültig vollzogen. „Wenn der Tod das letzte Wort hat, so hat das Christentum zu den letzten Fragen des Lebens nichts zu sagen. Wir glauben, daß Gott Jesus von den Toten auferweckte und sind ‚gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer, noch Gewalten . . . uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn' (Röm 8, 38 f.)."

Der Aufruf der 18 Pastoren und Professoren, der erkennbar auf Weiterarbeit angelegt ist und nach Aussage der Autoren selbst einen ersten Versuch einer umfassenderen Klärung darstellen soll, darf trotz der eingangs festgestellten Parallele in Duktus und Aussagerichtung mit der „Erklärung von Lausanne" nicht mit evangelikalen Positionen gleichgesetzt werden. Er unterscheidet sich von diesen nicht nur durch eine konsequentere Hinwendung zu christlicher Weltverantwortung aus Gründen des Glaubens; er nimmt die Geschichtlichkeit der eigenen Tradition (wie die aller Traditionen) und damit das Ergebnis hermeneutischer Daseinsinterpretation in Theologie, Philosophie und Humanwissenschaften durchaus ernst. Auch wenn manches von den Autoren attackierte, im Gefolge der Gott-ist-tot-Theologie und einer säkularistischen, hauptsächlich innerweltlich heilsbezogenen Theologie großgewordene Gedankengut sich bei uns bereits überlebt zu haben scheint, so sind die Thesen und ihre Widerlegung doch auch für unsere Situation erhellend. *J. P. M.*

Der christlich-islamische Dialog zwischen Tagespolitik und Religionsgespräch

Im Nahen Osten scheint die israelische Besetzung der Altstadt von Jerusalem in knappen acht Jahren das bewirkt zu haben, was in den acht Jahrhunderten seit den Kreuzzügen Utopie bleiben mußte: eine erkennbare Annäherung von orientalischen Christen aller Konfessionen mit den Muslimen, die nicht minder an Jerusalem und seinen Heiligtümern hängen. Es darf nicht vergessen werden, daß der Islam alle alttestamentlichen Persönlichkeiten, daß er Johannes den Täufer, Maria und Jesus in hoher Verehrung hält und daß Jerusalem als überlieferter Ort der Himmelfahrt des Propheten Muhammad gleich nach Mekka und Medina ein bevorzugtes Ziel islamischer Wallfahrer ist. Die Affäre um den griechisch-katholischen Erzbischof, *Hilarion Capucci,* der von den israelischen Behörden wegen Unterstützung der palästinensischen Terroristen zu zwölf Jahren Kerker verurteilt wurde, hat gewisse Sympathien der arabischen Muslime für die früher von ihnen meist korrekt geduldeten, aber beileibe nicht geliebten Christen zusätzlich gestärkt. Den Bemühungen um den christlich-islamischen Dialog hat diese Entwicklung zweifellos eine ganze Reihe von Begegnungsmöglichkeiten eröffnet. Zugleich muß aber die Gefahr im Auge behalten werden, daß das Religions-

gespräch zwischen Christen und Muslimen so auf die Ebene der Tagespolitik abzugleiten und zu Lasten der dritten monotheistischen Gemeinschaft, des Judentums, zu verlaufen droht.

Jerusalem als Stätte einer schwierigen Begegnung

Für Chancen und Belastungen des christlich-islamischen Dialogs vor einem fast antisemitischen Hintergrund war das *„Islamisch-christliche Treffen für Jerusalem"* charakteristisch, das am 15. und 16. Januar 1975 am Generalsekretariat der Arabischen Liga in Kairo abgehalten wurde. An Positivem ist zunächst vorauszuschicken, daß sich an diesem christliche und islamische Persönlichkeiten beteiligten, die vor dem Sechs-Tage-Krieg nie an einen Tisch hätten gebracht werden können: Der ägyptische Vizepremier und Kultusminister *Abdel Asis Kamel*, der Großimam des Kairoer Al-Azhar, *Abdel Halim Mahmud*, der koptisch-orthodoxe Papst-Patriarch *Schenouda III.*, der oberste palästinensische Imam, Scheich *Abdel Hamid as-Sajjih*, der melkitische Patriarch, *Maximos V. Hakim*, der aus der Ökumene bekannte orthodoxe Metropolit vom Berg Libanon, *Georges Chodr*, der (von israelischen Behörden ausgewiesene) Bürgermeister des arabischen Jerusalem, *Ruhi al-Chatib*, der dem Exekutivkomitee der Palästinensischen Befreiungsorganisation PLO angehörende Pastor *Elija Churi*, der schweizerisch-reformierte Zentralpfarrer von Ägypten, *Georges Pidoux*, und der amerikanische Jesuit *Walter Young* (Al-Ahram, 16. 1. 75).

Diese gemischte geistlich-politische Versammlung am Kairoer Sitz der Arabischen Liga hatte von Anfang an einen polemischen, antiisraelischen Grundton erwarten lassen. Es war deshalb fast eine Überraschung, daß die theologischen Hauptreferenten dennoch echt religiöse Aspekte ins Spiel brachten, die einen Brückenschlag vom christlich-islamischen Zusammenfinden zum gläubigen Judentum erhoffen lassen. Christlich-orientalische Kreise hatten die Rückkehr von über alle Welt verstreuten Juden nach Palästina und schließlich sogar ihren für die Araber so schmerzlichen Griff nach der Jerusalemer Altstadt seit längerer Zeit schon als Werk der Vorsehung für die Einigung von Christen und Muslimen bezeichnet. Dieser Interpretation wäre aber wohl nur zuzustimmen, wenn es sich dabei nicht nur um eine tagespolitische Allianz mit antijüdischem Vorzeichen, sondern um ein echtes Verständnis zwischen den monotheistischen Weltreligionen handelt, das dem Judentum mit Notwendigkeit offenstehen muß.

Eine solche positive Entwicklung ist nun in Kairo mit den Darlegungen des palästinensischen Imams über Jerusalem als Heilige Stadt in der jüdischen, christlichen und islamischen Theologie (Abdel Hamid as-Sajjih, „Die theologische Bedeutung Jerusalems" — arabisch, 5 S., Sonderdruck der Arabischen Liga, Kairo 1975), den profunden, aber leider nicht unter die offiziellen Konferenzdokumente aufgenommenen Ausführungen des orthodoxen Metropoliten Chodr über die Gefährlichkeit eines rein politisch interpretierten Messianismus (Staat Israel = Erfüllung der Messiasverheißung), dem Referat von Pasteur Pidoux über die enge Verwandtschaft der gläubigen Christen, Muslime und Juden (Georges Pidoux, „Priez pour la paix de Jérusalem!", 4 S., Sonderdruck der Arabischen Liga, Kairo 1975), und den Darlegungen von Walter Young SJ über jene Stellen in Thora, Neuem Testament und Koran, die ein brüderliches Verhältnis aller jener zur Pflicht machen, „die an den Einen, Allmächtigen und Allerbarmenden Gott glauben" (Walter Young SJ, „Six religious and democratic principles", 2 S., Sonderdruck der Arabischen Liga, Kairo 1975), zum erstenmal greifbar geworden. Sie hat sich auch in Resolution Nr. 3 der Konferenz niedergeschlagen, von der die Bekenner aller drei Eingottreligionen zu gemeinsamem Handeln im Dienst des Friedens für Jerusalem aufgerufen wurden, allerdings mit dem gegen die Israelis gerichteten Vermerk: Die Versammlung appelliere an alle Gläubigen — Moslems, Christen und Juden —, die Stadt Jerusalem vor der zionistischen Besetzung zu retten und alles aufzubieten, um eine „Veränderung des demographischen, ökonomischen und sozialen Status der Stadt durch die israelischen Behörden zu verhindern". Die in Resolution Nr. 9 beschlossene Vorbereitung einer „Allgemeinen Religionskonferenz für Jerusalem", die nun noch im Sommer 1975 auf jordanischem Boden stattfinden soll, scheint dennoch einen viel konstruktiveren Anstrich, als ursprünglich erwartet, zu erhalten. Israel wäre vielleicht gut beraten, diese Konferenz von sich aus direkt nach Jerusalem einzuladen und so die Heilige Stadt von einem Stein des Anstoßes zu einem Ort der Begegnung zu machen.

Einseitig christliche Bereitschaft zum Glaubensgespräch?

Ansätze zu einem echten Dialog, das heißt einem christlich-islamischen Gespräch über Glaubensfragen, wozu Kairo mit seiner *Al-Azhar-Universität* am besten prädestiniert wäre, sind bisher in Ägypten allerdings nur von seiten der katholischen und evangelischen Christen festzustellen. Die Muslime haben sich aus einer solchen vorurteilsfreien Diskussion des Gemeinsamen und Trennenden bisher geschickt und hartnäckig herauszuhalten gewußt. Selbst die schon 1972 im neuen Kulturabkommen zwischen der Arabischen Republik Ägypten und Österreich vereinbarte Entsendung von Gastprofessoren der Jesuiten-Fakultät in Innsbruck an den Al-Azhar ist bisher immer wieder vereitelt worden. Dabei hat das in der Nachbarschaft des Al-Azhar errichtete „Dominikanische Institut für orientalische Studien" unter der Leitung von P. *Georges Anawati* OP schon seit Jahren beste Vorarbeiten für den christlich-islamischen Dialog geleistet. In einem auch von der ägyptischen Presse (z. B. Journal d'Egypte, 21. 1. 75) vielbeachteten Rechenschaftsbericht hat P. Anawati

auf die Bedeutung der scholastischen Philosophie und Theologie für das Glaubensgespräch mit dem Islam hingewiesen. Wie die Scholastiker geistig an die arabischen Denker Ibn Sina (Avicenna) oder Ibn Ruschd (Averroes) anknüpften, deren Werke in lateinischer Übersetzung aus dem abendländischen Mittelalter nicht wegzudenken waren, so könne heute der christlich-islamische Dialog nur mit Hilfe arabischer Übersetzungen von Thomas, Duns Scotus, Bonaventura u. a. hoffnungsvoll eingeleitet werden. Von protestantischer Seite hat die Deutsche Evangelische Gemeinde in Ägypten zusammen mit Anglikanern und der „unierten" englischsprachigen St. Andrews-Church in Kairo von Januar bis März 1975 ein „Islamseminar" durchgeführt, bei dem christliche und islamische Dozenten über die Geschichte des Islam, den Koran, die Sufi-Mystik, moderne Strömungen im Islam und die islamische Friedenslehre referierten (Gemeindeblatt der Deutschen Evangelischen Kirche in Ägypten 1—3/75, 7—8). Das ist gewiß ein Weg, auf dem alle christlichen Diasporagemeinden im islamischen Raum mehr für die Vorbereitung eines rechten Dialogs tun könnten als bei allen groß aufgezogenen Konferenzen mit recht vordergründigen Zielsetzungen erreicht wurde.

Von diesem Vorwurf der Vordergründigkeit sind auch die verhältnismäßig zahlreichen christlich-islamischen Begegnungen des vergangenen Jahres nicht ganz freizusprechen, mögen sie nun aus Initiativen des Vatikans oder des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf hervorgegangen sein.

Vom 17. bis 21. Juli 1974 tagten in *Accra* (Ghana) Christen und Muslime aus acht afrikanischen Ländern. Das Thema der Konferenz lautete: „Die Einheit Gottes und die Gemeinschaft der Menschheit. Gemeinsame Arbeit und gemeinsames Zeugnis afrikanischer Muslime und Christen." Wie dabei deutlich wurde, ist es zwischen Muslimen und Christen in den nördlichen Gebieten Schwarzafrikas („islamischer Gürtel") zu Konflikten gekommen. Vielerorts hat man sich aber ebenso um einen echten Dialog bemüht, um Christen und Muslimen die Möglichkeit des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit zu geben. Als gemeinsame Anliegen wurden u. a. genannt: religiöse Erziehung, Gottesdienst, Familienleben und Aufbau der Nation. Die Teilnehmer stimmten darin überein, daß der Islam und das Christentum den Glauben an einen Gott und viele theologische und geistliche Erfahrungen gemeinsam haben. Diese Tatsache bilde eine Grundlage, von der aus man sich gemeinsam für die Anliegen und Interessen einer Gesellschaft einsetzen könne, die nicht zwischen säkulär und sakral unterscheidet. Mit der Feststellung, daß afrikanische Christen und Muslime in der gleichen Gemeinschaft leben, da viele die gleiche Heimat haben, aus dem gleichen Volk kommen, zusammen arbeiten, die gleiche Schule besuchen und zusammenleben, unterstrichen die Tagungsteilnehmer, daß sie auf nationaler Ebene gemeinsame Aufgaben haben und mit den gleichen Problemen und Ereignissen konfrontiert werden. (Vollständiges „Memorandum" von Accra in italienischer Übersetzung in „il regno" vom 1. Januar 1975, Dokumentation 17—19.)

Scheinen die theologisch und irenisch beachtlichen Positionen des Treffens von Accra vor allem dadurch erleichtert worden zu sein, daß sich hier schwarze Christen und Muslime ohne den Ballast abendländischer bzw. orientalischer Denk- und Verhaltensnormen begegnen durften, so ist es im September 1974 fast gleichzeitig zwei hochoffiziellen Konferenzen zwischen Vertretern der europäischen Katholiken und der arabischen Muslime viel schwerer gefallen, die Grenzen bloßer Höflichkeit und Konvention zu sprengen:

Vom 10. bis 14. September 1974 waren in der alten Moschee und heutigen Kathedrale von *Córdoba* unter dem Vorsitz von Bischof *José Maria Cirarda* und in Anwesenheit eines persönlichen Delegierten des ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat Vertreter der Universitäten Löwen, Kairo und Madrid zu einem Verbrüderungstreffen versammelt, das seinen äußeren Höhepunkt in einem islamischen Freitagsgottesdienst in der vor siebenhundert Jahren in eine Kirche verwandelten Moschee fand. Die Ergebnisse der Konferenz, bei der sich Katholiken und Muslime gegenseitig auch eine Reihe Orden und Ehrenzeichen verliehen haben, lagen fast ausschließlich auf politischem Gebiet in Form von Resolutionen zur Palästina- und Jerusalemfrage, einer Botschaft an den PLO-Führer *Jasser Arafat*, wozu eine Grundsatzerklärung über das gemeinsame monotheistische Bekenntnis und die Notwendigkeit von Bibel- und Koranstudien auf beiden Seiten die eher magere geistliche Ausbeute bot (The Egyptian Gazette, 16. 9. 74).

Parallel dazu hatte sich schon am 9. September 1974 eine Delegation des Päpstlichen Sekretariats für die Nichtchristen unter Leitung von Kardinal *Sergio Pignedoli* beim „Obersten Islamischen Rat" in Kairo eingefunden. Diese in den frühen sechziger Jahren gegründete Institution konzentriert sich auf die kulturell-religiöse Betreuung der islamischen Diaspora außerhalb der Muslim-Kernländer und ist keine missionarische Einrichtung. Ihr Generalsekretär *Muhammad Taufig Oweida* hatte dem Vatikan schon im Dezember 1970 einen Besuch abgestattet und dabei die Einladung für eine offizielle Delegation des Sekretariates für die Nichtchristen nach Kairo ausgesprochen. Von seiten des Al-Azhar wurde dieses Vorhaben jedoch lange hintertrieben, und selbst nach dem Zustandekommen der Reise von Kardinal Pignedoli erklärte sich der Azhar-Imam *Abdel Halim Mahmud* allen Vorstellungen politischer Kreise zum Trotz nicht bereit, den päpstlichen Würdenträger zu empfangen. Lediglich der im Staatsdienst stehende Rektor der islamischen Universität, *Muhammad Hassan Fajjed*, konnte zu einer Begegnung mit der Delegation veranlaßt werden (Al-Gumhuria, 12. 9. 74). In dem zum Abschluß von deren Gesprächen mit dem Obersten Islamischen Rat veröffentlichten Kommuniqué wurde die Bereitschaft zu christlich-islamischer Toleranz und Zusammenarbeit ausgesprochen.

Der Notwendigkeit einer gezielteren Vorbereitung des Dialogs mit dem Islam ist in Rom am 22. Oktober 1974 durch die Einsetzung einer *Kommission für Gespräche mit dem Islam* im Rahmen des Sekretariats für Nichtchristen Rechnung getragen worden. Die Schaffung dieses Gremiums war u. a. im Juni 1974 von dem auf Initiative des Sekretariats in Bamako (Mali) abgehaltenen Treffen von Christen und Muslimen angeregt worden. — Erste konkrete Früchte haben die interkirchlichen Bemühungen um ein besseres Verhältnis zum Islam bei Gelegenheit der Zypernkrise getragen, wo im Dezember 1974 eine Delegation des ÖRK zwischen orthodoxen Griechen und islamischen Türken die gegenseitige Respektierung der religiösen Heiligtümer vermitteln konnte.

Hoffnungsgebiet Magreb

Ist der christlich-islamische Dialog bisher fast überall eine Sache der Theologen und Kirchenpolitiker mit geringem Widerhall auf beiden Seiten geblieben, so versprechen die arabischen Magreb-Länder, und hier wieder besonders *Algerien,* eine erfreuliche Ausnahme von dieser Regel zu werden. Kardinal *Léo-Etienne Duval* von Algier war unter den Leitartiklern, die am 1. November 1974 in der führenden Tageszeitung „Al-Schaab" (Das Volk) den 20. Jahrestag des Auftaktes zum algerischen Freiheitskampf zu würdigen hatten, und auch sonst hat sich die Kirche in Algerien zu einer echten Partnerin der Muslime entwikkelt. Seit der Unabhängigkeit des Landes von Frankreich 1962 und der Massenabwanderung von fast einer Million französischer Katholiken ist die Zahl der Kirchen zwar von 600 auf 100 und der Priester von 750 auf 330 zurückgegangen. Dabei ist aber diese „Schrumpfkirche" unter 15 Millionen Muslimen von einer Mitherrscherin der Kolonialherren zu einer Dienerin an der islamischen Umgebung geworden. Nur ein Drittel der Priester arbeitet in der Seelsorge, die anderen sind im Lehrfach, als Krankenpfleger, Ingenieure, Tierärzte und selbst Buchhalter tätig. Alle halten ständigen Kontakt zur Bevölkerung. Dasselbe gilt für die etwa 1000 Ordensschwestern Algeriens, die als Lehrerinnen oder in Sozial- und Handwerksberufen eingesetzt werden. Sie haben bei der muslimischen Bevölkerung durchwegs hohes Ansehen. — Auch die islamisch-christliche Begegnung von *Tunis* (11. bis 17. November 1974) hat gezeigt, daß die Ansätze für einen Dialog vor allem dann fruchtbar werden, wenn sie auf dem soliden Fundament von dieser Aufgabe erfüllter christlicher Diasporagemeinden durchgeführt werden können. Die Zukunft der christlich-islamischen Annäherung dürfte daher mehr den bescheidenen Initiativen nach dem Beispiel der Deutschen Evangelischen Gemeinde in Ägypten oder der magrebinischen Katholiken als den hochoffiziellen, politisch überschatteten und entsprechend leicht mißbrauchbaren Kontakten gehören. *H. G.*

Gesellschaftliche Entwicklungen

Die Verpflichtung des Staates zum Schutz der Ungeborenen

Zum „Abtreibungsurteil" des Bundesverfassungsgerichts

Zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts über die Reform des § 218 StGB haben wir den Freiburger Strafrechtler Prof. Rudolf Schmitt um einen Kommentar gebeten. Auf weitere Aspekte des Themas und auf die Möglichkeiten künftiger Gesetzgebung werden wir bei Gelegenheit noch zurückkommen.

Am 25. Februar dieses Jahres ist das Urteil des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts verkündet worden, durch das der die „Fristenregelung" enthaltende § 218 a StGB (in der Fassung des 5. Strafrechtsreformgesetzes) für verfassungswidrig erklärt wurde[1]. Beschlossen worden war dies schon lange vor Weihnachten.

Das Urteil und seine Begleitumstände

1. Hieran ist eine erste kritische Anmerkung zu knüpfen, die freilich nicht nur für die Verfahren des Bundesverfassungsgerichts und erst recht nicht nur für das vorliegende

Verfahren gilt: Bei einer gerichtlichen Entscheidung sollte der zeitliche Abstand zwischen dem Beschluß und der Verkündung und Begründung möglichst kurz sein[2]. Dies nicht nur deshalb, weil die Zwischenzeit unweigerlich zu allerlei Spekulationen verleitet, die dem Ansehen des Gerichts und der Rechtspflege überhaupt nicht förderlich sind, sondern vor allem auch deshalb, weil es in diesem Zeitraum nicht an mehr oder minder deutlichen Versuchen fehlt, Einfluß auf den Inhalt der Entscheidung zu nehmen, die bis zur Verkündung noch abänderbar ist[3].

2. Das Urteil ist mit der knappsten Mehrheit von fünf zu drei Stimmen beschlossen worden. Bei einem Patt (vier zu vier) wäre das 5. Strafrechtsreformgesetz uneingeschränkt, d. h. unter Einschluß der Fristenregelung, in Kraft getreten. — Von den drei überstimmten Richtern haben nur zwei ein Minderheitsvotum abgegeben, das dem von der Mehrheit beschlossenen Urteil angefügt wurde[4].

3. Das Urteil umfaßt 91 Seiten, wovon auf die Begründung jedoch nur 45 Seiten entfallen, auf die eigentlich tragenden Gründe sogar nur 40.

4. Trotz dieses beachtlichen Umfangs ist eine sehr wesentliche Frage nur relativ knapp und auch nicht an erster Stelle behandelt worden. Bekanntlich war der österreichische Verfassungsgerichtshof in seiner Entscheidung vom 11. Oktober 1974 bezüglich der Fristenregelung zum umgekehrten Ergebnis gelangt[5], und zwar sinngemäß mit folgender Begründung: Die Grundrechte schützen den einzelnen nur vor Eingriffen seitens des Staates. Daher gibt es für den (einfachen) Gesetzgeber keine Verpflichtung, grundrechtlich geschützte Rechtsgüter — hier das Leben — durch Straftatbestände zu schützen[6]. Es bräuchte also von Verfassungs wegen überhaupt keine Strafbestimmungen gegen Abtreibung zu geben, womit sich die Frage der Fristenlösung von selbst erledigt. — Die hiermit angesprochene Problematik ist auch dem deutschen Verfassungsrecht nicht fremd. Als der Gesetzgeber der Bundesrepublik daranging, die Strafbestimmung gegen Ehebruch zu beseitigen, wurde vielfach eingewandt, die Streichung dieses § 172 StGB sei verfassungswidrig; denn Art. 6 Abs. 1 des Grundgesetzes stelle Ehe und Familie unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung, weshalb eine Strafvorschrift gegen Ehebruch aufrechterhalten werden müsse. Der Bundesgesetzgeber hat seinerzeit § 172 StGB gleichwohl gestrichen; zu einer Anrufung des Bundesverfassungsgerichts kam es damals nicht.

In dem hier besprochenen Urteil hat das Bundesverfassungsgericht nun zwar knapp, aber ganz eindeutig Stellung genommen und ist dabei zu dem dem österreichischen Verfassungsgerichtshof entgegengesetzten Ergebnis gelangt: „Die Schutzpflicht des Staates ist umfassend. Sie verbietet nicht nur — selbstverständlich — unmittelbare staatliche Eingriffe in das sich entwickelnde Leben, sondern gebietet dem Staat auch, sich schützend und fördernd vor dieses Leben zu stellen, das heißt vor allem, es auch vor rechtswidrigen Eingriffen von seiten anderer zu bewahren."[7] — Wesentlich ausführlicher wird die Frage erörtert, ob dieser Schutz gerade durch Straftatbestände erfolgen muß. Dies wird letztlich bejaht, weil es keinen anderen wirksamen Schutz für den Embryo gibt.

Art. 1 Abs. 1 und Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG

5. Systematisch kommt erst jetzt die Frage, die das Bundesverfassungsgericht an die Spitze seiner Begründung gestellt hat, nämlich ob Art. 2 Abs. 2 Satz 1 des Grundgesetzes auch für den Embryo gilt. Die genannte Verfassungsbestimmung lautet: „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit", und es war die Frage aufgetaucht, ob das Wort „jeder" nur den bereits geborenen Menschen meint oder auch schon den Embryo. Freilich war diese Frage schon während des Verfahrens weitgehend entschärft worden, weil sowohl die Bundesregierung wie auch der Bundestag sich für die weitere Auslegung ausgesprochen hatten[8]. In diesem Sinne sagt nun auch das besprochene Urteil am Beginn seiner tragenden Gründe klar und eindeutig: „Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG schützt auch das sich im Mutterleib entwickelnde Leben als selbständiges Rechtsgut."[9]

6. Das Urteil stützt sich freilich nicht nur auf die bereits erwähnte Verfassungsbestimmung, sondern auch auf Art. 1 Abs. 1 GG: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt." Doch wird diese Bestimmung nur ergänzend herangezogen; ihre Heranziehung hätte wohl auch ganz unterbleiben können.

7. Auf Seite 69 des Urteils beginnen die besonders wichtigen Ausführungen, die die Bedenken des Bundesverfassungsgerichts gegen das 5. Strafrechtsreformgesetz und speziell gegen die in ihm vorgesehene Fristenlösung enthalten.

Am Anfang dieses Teils hätte man wohl eine nochmalige klare Ablehnung der Drei-Monats-Frist erwarten dürfen, die sich aus der Entwicklung des Embryos schlechterdings nicht begründen läßt. Bekanntlich hat es an Begründungsversuchen nicht gefehlt, die teilweise geradezu abenteuerlich sind. Im Ergebnis muß man aber feststellen, daß sich die Drei-Monats-Frist vom Embryo her nicht begründen läßt[10], sondern nur aus der Person der Schwangeren, weil für diese der Eingriff nach Ablauf von drei Monaten wesentlich gefährlicher wird. § 218 dient nun aber nicht dem Schutz der Schwangeren, sondern dem Schutz des Embryos, was auch der einhellige Standpunkt aller Entwürfe ist[11].

„Beratungslösung" verworfen

In sehr eingehenden Ausführungen wendet sich das Gericht gegen die These, das 5. Strafrechtsreformgesetz habe die „Bestrafungslösung" für die ersten drei Monate durch eine „Beratungslösung" ersetzen wollen. — Ich selbst hatte mich seinerzeit in der Frage der Abtreibungsreform von den Vorschlägen der Kollegen im Kreise der Alternativ-Professoren distanzieren müssen[12]. Es fällt nun auf, wie klar das Bundesverfassungsgericht die Verfälschung der Vorschläge meiner Kollegen im 5. Strafrechtsreformgesetz durchschaut hat. Die Grundkonzeption des Mehrheitsvorschlags der Alternativ-Professoren war folgende: Die (nicht unter einer Strafdrohung stehende) abtreibungswillige Schwangere muß vor der Abtreibung eine Beratungsstelle aufsuchen. Dort werden ihr alle die Hilfen geleistet, die geeignet sind, ihren Entschluß zum Schwangerschaftsabbruch zu beseitigen. Bleibt sie allerdings gleichwohl bei diesem Entschluß, so kann sie wegen seiner Verwirklichung in den ersten drei Monaten nicht bestraft werden[13]. — § 218 c in der Fassung des 5. Strafrechtsreformgesetzes verlangt jedoch nicht unbedingt das Aufsuchen einer Beratungsstelle; vielmehr soll eine Beratung durch einen Arzt genügen. Nun ist von vornherein klar, daß ein Arzt nur medizinische Beratung gewähren kann, aber keine soziale etc.; mehr kann man auch billigerweise von ihm nicht erwarten. Vor allem aber ist bedenklich, daß der „beratende" Arzt identisch sein kann mit dem Arzt, der den Schwangerschaftabbruch vornehmen soll. Praktisch sieht es doch so aus, daß sich die abtreibungswillige Schwangere von vornherein an einen Arzt wendet, von dem ihr gesagt wurde, daß er abtreibungsfreundlich eingestellt ist. Was unter diesen Umständen an „Beratung" mit dem Ziel, die Abtreibung zu vermeiden, erwartet werden kann, mag sich jeder selbst ausmalen. In der Tat hat das 5. Strafrechtsreformgesetz durch die Einfügung der Worte „an einen Arzt oder" die Grundkonzeption des Mehrheitsvorschlages des Alternativentwurfs über den Haufen geworfen.

Mit Recht beanstandet das Bundesverfassungsgericht übrigens auch, daß nach dem 5. Strafrechtsreformgesetz der Schwangerschaftsabbruch der Beratung unmittelbar folgen darf. Der Gedanke einer „Karenzfrist" zwischen den beiden Ereignissen ist, wie die Materialien ergeben, ausdrücklich verworfen worden[14].
Insgesamt konnte man sich schon nach der ersten Lektüre des 5. Strafrechtsreformgesetzes nicht des Eindrucks erwehren, daß diese „Beratungslösung" nur noch eine Alibifunktion hat und denen den Wind aus den Segeln nehmen soll, die die Fristenregelung als eine verhüllte Abschaffung des § 218 StGB betrachten.
Der Senat ist auch auf das von den Befürwortern der Fristenregelung immer wieder gebrachte Argument eingegangen, diese werde im Ergebnis nicht zu einer Vermehrung, sondern zu einer Verminderung der Schwangerschaftsabbrüche führen. Daß dies nicht zutrifft, ist schon früher dargetan worden[15]; der Senat legt zudem anhand der Materialien dar, daß man in den Beratungen, die zum 5. Strafrechtsreformgesetz geführt haben, die Erwartung, daß die Schwangerschaftsabbrüche jedenfalls zunächst erheblich ansteigen werden, zumindest in Kauf genommen hat[16].

Die jetzt geltende Rechtslage

8. Aus den genannten Gründen sieht das Bundesverfassungsgericht in der Fristenregelung einen Verstoß gegen Art. 2 und 1 des Grundgesetzes und gelangt zu dem Ergebnis, daß nur eine „Indikationenlösung" verfassungskonform ist. An dieser Stelle wird das Urteil auch für den Gegner der Fristenlösung problematisch:

9. In seinem vorläufigen Urteil vom 21. Juni 1974[17] hatte das Bundesverfassungsgericht lediglich den § 218 a suspendiert, den übrigen Inhalt des 5. Strafrechtsreformgesetzes jedoch in Kraft treten lassen. Da dies zu Zweifeln über den nunmehr geltenden Rechtszustand führen konnte, war es sicher zweckmäßig, daß das Gericht in seinem Urteil die für die Dauer des Verfahrens geltende Rechtslage im einzelnen festgelegt hat[18]. Es war aber wohl auch verfassungsrechtlich unbedenklich, weil eben die vom Gericht getroffene Regelung nur für die Dauer des Verfahrens gelten sollte.
In dem hier besprochenen Urteil hat das Bundesverfassungsgericht § 218 a StGB für verfassungswidrig und daher nichtig erklärt, die Nichtigkeitserklärung weiterer Vorschriften des 5. Strafrechtsreformgesetzes jedoch ausdrücklich abgelehnt[19]. Auch nunmehr war eine Klarstellung der vorerst geltenden Rechtslage zweckmäßig; aber die Anordnung, die das Gericht auf Seite 7 seines Urteils getroffen hat, kann nicht mehr als verfassungsrechtlich unbedenklich bezeichnet werden. Denn die hier getroffene Regelung soll einerseits „bis zum Inkrafttreten einer gesetzlichen Neuregelung" gelten; andererseits ist aber, wie die Urteilsgründe ergeben, der Gesetzgeber auch bei dieser Neuregelung sehr weitgehend (nicht vollständig) an die erwähnte Anordnung gebunden. Das ist mit dem wichtigen verfassungsrechtlichen Prinzip der Gewaltenteilung wohl nicht mehr vereinbar; das Bundesverfassungsgericht hat sich hier an die Stelle des Gesetzgebers gesetzt. — Dieses verfassungsrechtliche Bedenken befreit uns freilich nicht von der Pflicht, die nunmehr geltende Rechtslage unter Berücksichtigung des 5. Strafrechtsreformgesetzes und der gerichtlichen Anordnung sorgfältig zu analysieren:

a) Die *Strafbarkeit eines Schwangerschaftsabbruchs beginnt frühestens am 14. Tage nach der Empfängnis,* also erst mit dem (gesetzlich unwiderleglich vermuteten) Zeitpunkt der Implantation. Das ist der Zeitpunkt, in dem

die Einnistung des befruchteten Eies in die Gebärmutterschleimhaut beendet ist. Diese Rechtslage folgt aus dem aufrechterhaltenen § 218 Abs.1 und ist lange nicht so bedeutsam, wie die Öffentlichkeit zu glauben pflegt, weil in der ersten Zeit nach der Empfängnis weder das Vorliegen noch gar der Abbruch der Schwangerschaft mit einer forensischen Anforderungen genügenden Sicherheit nachgewiesen werden können.

b) Eine weitere Frist der Straffreiheit kann vom Gesetzgeber nicht angeordnet werden. Dies folgt aus der Streichung des § 218 a und den oben mitgeteilten Urteilsgründen.

c) Stets straflos bleibt der Schwangerschaftsabbruch aus *medizinischer Indikation*. Dieser Fall, der nach herrschender, aber zweifelhafter Meinung einen Rechtfertigungsgrund bildet, liegt vor, wenn „der Schwangerschaftsabbruch angezeigt ist, um von der Schwangeren eine Gefahr für ihr Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung ihres Gesundheitszustandes abzuwenden, sofern die Gefahr nicht auf eine andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann". — Diese Fälle blieben bereits nach dem früheren Recht straflos, wenngleich die entsprechenden Regelungen sich nicht im Strafgesetzbuch fanden und zum Teil sogar auf Gewohnheitsrecht zurückgegriffen werden mußte[20]. Außerdem ist die medizinische Indikation in dem vom Bundesverfassungsgericht nicht beanstandeten § 218 b für die Zeit nach der 12. Schwangerschaftswoche ausdrücklich anerkannt. Auch ohne die ausdrückliche Anordnung des Gerichts hätte ein einfaches argumentum e maiore ad minus zu dem Ergebnis geführt, daß beim Vorliegen der genannten Voraussetzungen ein in den ersten zwölf Wochen vorgenommener Eingriff *erst recht straflos* bleiben muß.

d) Dasselbe Argument hätte auch ohne die Anordnung des Gerichts zur Anerkennung der *eugenischen Indikation* geführt, wobei man sich freilich darüber im klaren sein muß, daß diese Bezeichnung nunmehr zu eng geworden ist. Der schon erwähnte § 218 b gestattet den Schwangerschaftsabbruch nämlich auch dann, wenn „dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß das Kind infolge einer Erbanlage oder schädlicher Einflüsse vor der Geburt an einer nicht behebbaren Schädigung seines Gesundheitszustandes leiden würde, die so schwer wiegt, daß von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann, und seit der Empfängnis nicht mehr als 22 Wochen verstrichen sind"[21]. Erfaßt sind also nicht nur Erbkrankheiten, sondern auch Schädigungen des Embryos im Mutterleib, sei es durch Medikamenteneinnahme (z. B. Contergan), sei es durch bestimmte Infektionskrankheiten (z. B. Röteln). — Leider haben sich weder das 5. Strafrechtsreformgesetz noch das hier besprochene Urteil Gedanken über den eigentlich kritischen Punkt dieser Indikation gemacht, nämlich wie man die „dringenden Gründe für die Annahme" der Geburt eines nicht gesunden Kindes feststellen soll[22].

e) Mit der Zulassung der wenig glücklich als *„ethisch" bezeichneten Indikation* in Nr. 2 des Urteils vom 21. Juni 1974 und jetzt wieder in Nr. 2 der gerichtlichen Anordnung des hier besprochenen Urteils hat das Bundesverfassungsgericht sich bereits auf schwankenden Boden begeben. Diese Indikation ist nämlich im 5. Strafrechtsreformgesetz gar nicht erwähnt. Der Gesetzgeber war durchaus zutreffend der Meinung, daß er sie nicht zu erwähnen brauche, wenn er den Schwangeschaftsabbruch innerhalb der ersten drei Monate ohnehin freigebe. Aber eben das gilt ja nun nicht mehr, und es ist keineswegs unbedenklich, wenn das Bundesverfassungsgericht diese Indikation sozusagen aus den Motiven des Gesetzgebers hervorzaubert. Das gilt insbesondere deshalb, weil man auch diese Indikation verschieden weit begrenzen kann. In der Öffentlichkeit spricht man vielfach von „Vergewaltigungsindikation", und in der Tat ist die auf einer Vergewaltigung (§ 177 StGB) beruhende Schwangerschaft der einzige unstreitige Fall.

Das Bundesverfassungsgericht ist jedoch mit Recht weiter gegangen. Die Einbeziehung der §§ 178 (Sexuelle Nötigung) und 179 (Sexueller Mißbrauch Widerstandsunfähiger) ist nur folgerichtig, weil es sich dabei um vergewaltigungsähnliche Tatbestände handelt. Von größter Tragweite und keineswegs selbstverständlich ist jedoch die Einbeziehung des § 176 über den sexuellen Mißbrauch von Kindern. Praktisch bedeutet dies, daß die Schwangerschaft eines noch nicht vierzehn Jahre alten Mädchens immer straflos abgebrochen werden darf, da sie notwendig auf einer Handlung im Sinne von § 176 StGB beruhen muß. Freilich hat das Bundesverfassungsgericht diese Indikation auf die ersten zwölf Schwangerschaftswochen begrenzt und auch hier die Vornahme durch einen Arzt vorgeschrieben. — Über die systematische Einordnung hat sich das Gericht mit Fug und Recht nicht ausgelassen. Es handelt sich um einen Fall der Unzumutbarkeit, also um einen Schuldausschließungsgrund.

Die kritischste Stelle

f) Die nunmehr zu besprechende Nr. 3 der gerichtlichen Anordnung ist nicht nur eine Neuerung gegenüber dem vorläufigen Urteil vom vergangenen Jahr, sondern wahrscheinlich die kritischste Stelle des hier besprochenen Urteils überhaupt.
Es erscheint daher angebracht, diese Stelle zunächst wörtlich wiederzugeben:
„3. Ist der Abbruch der Schwangerschaft in den ersten zwölf Wochen seit der Empfängnis von einem Arzt mit Einwilligung der Schwangeren vorgenommen worden, um von der Schwangeren die auf andere ihr zumutbare Weise nicht abzuwendende Gefahr einer schwerwiegenden Not-

lage abzuwenden, so kann das Gericht von einer Bestrafung nach § 218 des Strafgesetzbuches absehen."
Vorweg muß betont werden, daß diese Worte *nicht* die Zulassung der sozialen Indikation bedeuten. Wenn gleichwohl im Blätterwald so häufig das Gegenteil zu lesen ist, so hängt das damit zusammen, daß an dieser einzigen Stelle eine Diskrepanz besteht zwischen der Anordnung, die „bis zum Inkrafttreten einer gesetzlichen Neuregelung" gilt, und dem Inhalt der Urteilsgründe, die die künftige Regelungsmöglichkeit des Gesetzgebers begrenzen.

Dem Gesetzgeber wird die Einführung einer weiten Indikationenlösung unter Einschluß der sozialen Indikation konzediert. Man mag das bedauern, aber es steht expressis verbis auf S. 67 und 68 des Urteils. — Die oben wiedergegebene Regelung in Nr. 3 der gerichtlichen Anordnung besagt jedoch etwas anderes. Das gilt zunächst schon rein konstruktiv. Während die Indikationen bei Vorliegen ihrer Voraussetzungen einen straffreien Raum schaffen, besagt Nr. 3 der gerichtlichen Anordnung, daß das Gericht bei einer an sich strafbaren, also in keinen Indikationsbereich fallenden Abtreibung im Einzelfall von Bestrafung absehen kann (nicht muß). Juristisch gesprochen gehören die Indikationen zur *Schuldfrage*, Nr. 3 der Anordnung jedoch zur *Straffrage*. Auch historisch geht Nr. 3 der Anordnung auf eine andere Wurzel zurück als die soziale Indikation. In der jahrelangen Diskussion über die Abtreibungsreform war mehrfach vorgeschlagen worden, diese Reform auf die Einführung von einer Art „Härteklausel" zu beschränken. Der Gedanke stieß jedoch auf fast geschlossenen Widerstand, nicht nur bei den Juristen, sondern auch bei den Medizinern, die von den Juristen eine eindeutige Grenzziehung verlangen und auch erwarten dürfen. Die nunmehr erfolgte Anhängung einer (begrenzten) Härteklausel an einen Katalog von Indikationen ist sicher weniger bedenklich. Es läßt sich nämlich nicht bestreiten, daß es auch außerhalb der erwähnten Indikationen Fälle gibt, in denen eine Bestrafung ungerecht erscheint, weil die Schwangere unter einer sehr starken Belastung gestanden hat. Diesen Fällen kann man nun mit Hilfe von Nr. 3 der Anordnung Rechnung tragen. Gleichwohl bestehen gegen diese Bestimmung erhebliche Bedenken:

Jede derartige Klausel ist notwendig so unbestimmt gehalten, daß sich aus ihr keine Richtlinien für den Gesetzgeber und den Richter und schon gar nicht für die Schwangere ableiten lassen. Deshalb liegt bei jeder Verweisung auf die „Notlage" der Einwand der Verfassungswidrigkeit wegen mangelnder Bestimmheit nahe[23]. Vor allem aber folgt aus der Dehnbarkeit dieser Generalklausel, daß je nach ihrer Auslegung das Urteil des Bundesverfassungsgerichts ein ganz verschiedenes Gesicht bekommt. Betrachtet man Nr. 3 der Anordnung, wie es oben geschehen ist, als „Gerechtigkeitsventil" für solche schweren Belastungen der Schwangeren, die durch die drei erwähnten Indikationen nicht abgedeckt sind, so bleibt man auf der Generallinie des Urteils, wonach Schwangerschaftsabbrüche nur bei Vorliegen besonderer Konfliktslagen straflos bleiben sollen[24]. Legt man jedoch Nr. 3 der Anordnung weit aus, was keineswegs unmöglich erscheint, so ergibt sich — trotz des unterschiedlichen Ausgangspunktes — eine Gesamtlösung, die im praktischen Ergebnis von der Fristenregelung nicht so sehr weit entfernt ist und lediglich weniger aufrichtig, dafür aber bürokratischer erscheint. Jedenfalls liegt hier, um das zu wiederholen, der kritischste Punkt des Urteils, und es besteht wenig Hoffnung, daß der Gesetzgeber wesentlich zur Klarstellung beitragen wird.

Regelung ohne Gutachterstellen kaum praktikabel

g) Während in dem letztgenannten Falle natürlich das zuständige Gericht über das Absehen von Strafe entscheiden muß, bedarf es im Falle der drei erwähnten Indikationen einer Kontrollinstanz, die ihr Vorliegen untersucht und gegebenenfalls feststellt. Hierüber spricht sich die gerichtliche Anordnung nicht aus, und auch die Urteilsgründe sind unergiebig. Das muß um so mehr bedauert werden, als insoweit auch die Regelung des 5. Strafrechtsreformgesetzes unzureichend ist. Der (nicht aufgehobene) § 219 Abs. 1 spricht nur von einer „zuständigen Stelle" ohne nähere Konkretisierung. Wie die Materialien ergeben[25], beruht das nicht auf einem Versehen, sondern ist gewollt. Offenbar wurden die Indikationen samt den Gutachterstellen neben der Fristenregelung für relativ unwichtig gehalten. Dieser Standpunkt läßt sich jedoch bei der Indikationenlösung des Bundesverfassungsgerichts sicher nicht aufrechterhalten; sie ist ohne nähere Regelung über die Gutachterstellen gar nicht praktikabel.

h) Nicht berührt von dem Urteil wurde auch Art. 2 des 5. Strafrechtsreformgesetzes, demzufolge niemand, praktisch also kein Arzt und keine Schwester, verpflichtet ist, an einem Schwangerschaftsabbruch mitzuwirken, abgesehen von den Fällen der medizinischen Indikation. Die Bedeutung dieser Vorschrift darf nicht unterschätzt werden. In Österreich hat offenbar eine entsprechende Regelung dazu geführt, daß die an sich seit 1. Januar dieses Jahres geltende Fristenregelung bisher kaum praktiziert werden konnte[26].

10. Bei der heftigen Diskussion über das Karlsruher Urteil sollte man nicht übersehen, daß das Problem der ungewollten Schwangerschaft, das ja hinter alldem steht, kaum als strafrechtlich bezeichnet werden kann[27]. Vom Strafgesetzgeber kann daher nicht allzu viel erwartet werden. Er genügt seiner Pflicht, wenn er im gegenwärtigen Zeitpunkt, in dem die Entscheidung zwischen der Empfängnisverhütung und dem Schwangerschaftsabbruch als Mitteln der Geburtenregelung fällt, Neuregelungen ver-

meidet, die geeignet sind, die Entscheidung zugunsten des Schwangerschaftsabbruchs zu beeinflussen. Insoweit wird man dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts seine Zustimmung nicht versagen können. *Rudolf Schmitt*

[1] Aktenzeichen 1 BvF 1/74 bis 6/74. [2] Vgl. (für das Strafverfahren) §§ 268 II, 275 I StPO. [3] Vgl. (für das Strafverfahren) BGHSt 25,335/36, aber auch § 275 I S. 3 StPO. [4] Das Minderheitsvotum umfaßt 27 Seiten. [5] Das Urteil umfaßt 113 Seiten; doch beginnen die Entscheidungsgründe erst auf Seite 85, die eigentlich tragenden Gründe sogar erst auf Seite 90. [6] Vgl. Seite 90/91, 104 des Urteils. [7] Urteil Seite 57. [8] Vgl. das Urteil auf S. 34/35 (Bundesregierung) und auf S. 42 (Prof. Ehmke für den Bundestag). [9] Urteil Seite 50. [10] Vgl. schon Rudolf Schmitt, Reform des § 218 StGB ?, in: Hepp-Schmitt, Zur Reform des § 218 StGB, Paderborn 1974, Seite 15. [11] Vgl. z. B. Hanack ZRP 1970, 134. [12] Vgl. Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches, Besonderer Teil, Straftaten gegen die Person, Erster Halbband, Tübingen 1970, Seite 8 und 30 (jeweils Fußnote). [13] Vgl. Alternativ-Entwurf a. a. O. S. 30/31. [14] Vgl. Urteil S. 86. [15] Vgl. schon Rudolf Schmitt a. a. O. S. 16. [16] Vgl. das Urteil auf S. 80. [17] BVerfGE 37, 324. [18] A. a. O. S. 325. [19] Urteil S. 91. [20] Vgl. Schönke-Schröder, Strafgesetzbuch-Kommentar, 17. Auflage 1974, § 218 Rdnr. 9. [21] Der Wortlaut des Gesetzes spricht hier für einen Schuldausschließungsgrund. [22] Vgl. dazu schon Rudolf Schmitt a. a. O. S. 14. [23] Vgl. bereits Schroeder ZRP 1972, 105. [24] Vgl. Urteil S. 66. [25] Vgl. Bundestags-Drucksache 7/1981 (neu) S. 17 (zu § 219). [26] Vgl. Der Spiegel, Nr. 9/1975, S. 127 (Ein Mißverständnis). [27] Vgl. schon Rudolf Schmitt a. a. O. S. 17/18.

Interview

Staat und Kirche als Partner in der Entwicklungshilfe

Ein Interview mit Bundesminister Egon Bahr

Über das Verhältnis von kirchlicher und staatlicher Entwicklungshilfe sowie über die gegenwärtige Ausrichtung der deutschen Entwicklungspolitik führten wir das folgende Gespräch mit dem Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Egon Bahr.

HK: Herr Minister Bahr, ebenso wie Ihr Vorgänger Erhard Eppler haben Sie von Anfang an lobende Worte für die kirchliche Entwicklungshilfe gefunden und erst kürzlich Erhöhungen der staatlichen Zuwendungen für die kirchlichen Hilfswerke „Misereor" und „Brot für die Welt" zugesagt. Wo liegen die Motive für diese erkennbar positive Einschätzung kirchlicher Entwicklungshilfe?

Bahr: Sie beruhen darauf, daß die Kirchen die Hauptträger von Aktivitäten sind, die dazu beitragen, die Bürger zu einer aktiven Spendenhilfe zugunsten der Dritten Welt zu mobilisieren. Niemand sonst schafft dies in vergleichbarem Ausmaß. Und ich begründe das nicht nur wegen des „Mammons" — obwohl man den auch nicht verachten soll: mehr als 1 Milliarde Mark, seit Misereor 1959 ins Leben gerufen worden ist, sind schon ein Wort —, aber ich begrüße dies vor allen Dingen, weil durch diese Beschäftigung den Menschen in diesem Lande ein Bewußtsein davon vermittelt wird, wie ungleich besser es uns geht, und daß alle Schwierigkeiten, die wir zugegebenermaßen haben, unvergleichbar sind mit der Not, in der sich die Masse der Menschheit befindet. Wenn wir es mit unseren Idealen ernst nehmen, dann kan man nicht an dieser Not vorbeigehen: die Kirchen sind insoweit Organisationen, die den Menschen in unserem Lande das Bewußtsein dieser Realitäten durch ihre Aktionen nahebringen.

„Wir machen die Prüfung in vollem Respekt vor der Entscheidung der Kirche"

HK: Sie betonen immer wieder, Entwicklungshilfe solle nicht in erster Linie karitative Tätigkeit sein. Ist Ihre Einschätzung kirchlicher Entwicklungshilfe so zu verstehen, daß Sie den Kirchen möglichst die trotzdem nicht eliminierbare karitative Seite überlassen möchten?

Bahr: Nein, das wäre eine Mißinterpretation. Ich wünsche, wir kämen alle zu einem Punkt, an dem wir die karitativen Aktionen einstellen könnten. Denn Entwicklungspolitik beginnt eigentlich erst hinter dem Punkt, an dem unsere Tätigkeit gefordert ist, um einen Beitrag dazu zu leisten, daß weniger Menschen an Hunger sterben. Aber nachdem die Welt so ist, wie sie ist, werden wir für eine noch nicht überschaubare Zeit diese einfache karitative Hilfe leisten müssen. Was ich sagen wollte ist nur: Die Hilfe zur Selbsthilfe — die Entwicklungspolitik —

beginnt eigentlich erst für Staat und Kirchen hinter dieser Schwelle, wie dies auch praktiziert wird.

HK: „Misereor" brachte im Jahre 1974 aus Spenden, Sonderkollekten und Zuwendungen aus kirchlichen Haushaltmitteln 88,2 Millionen DM auf. Von staatlicher Seite wurde über die „Zentralstelle für Entwicklungshilfe" noch einmal fast genau die Hälfte dieser Summe, nämlich 44,0 Millionen DM, für den „Misereor"-Fonds 1974 beigesteuert. So beachtenswert solche kirchlich-staatliche Zusammenarbeit in Sachen Entwicklungshilfe ist, besteht nicht die Gefahr, daß die kirchlichen Hilfswerke in große Abhängigkeit von der Entwicklungspolitik der jeweiligen Regierung geraten, da schließlich jedes mit Mitteln Ihres Ministeriums geförderte Projekt nicht nur unter entwicklungs-, sondern auch unter außenpolitischen Gesichtspunkten geprüft wird?

Bahr: Wir machen die Prüfung in vollem Respekt vor den Entscheidungen der Kirche selbst. Und die Tatsache, daß sich die staatlichen Mittel ein bißchen erhöht haben, führt uns nicht dazu, die Anforderungen an die Kirchen zu erhöhen, d. h., wir bleiben auf den bisherigen Regeln stehen.

HK: Die Grundsätze Ihres Ministeriums sehen u. a. vor, daß alle mit staatlichen Mitteln geförderten Projekte der Kirchen einer genauen Prüfung unterzogen werden. Entfällt dadurch nicht für die Kirchen die bisher immer als Vorzug angesehene Möglichkeit, ihre Hilfe auch dort einzusetzen, wo die Regierung aus Rücksichtnahme auf politische Verpflichtungen nicht eingreifen kann? Kredite für Chile zum Beispiel wurden von Ihrem Ministerium unter Hinweis auf die Politik der Militärjunta abgelehnt. Sie selbst wiesen aber darauf hin, daß karitative Organisationen und die Kirchen der Bevölkerung direkt helfen könnten. Wenn dabei von den kirchlichen Hilfswerken auch die staatlichen Zuwendungen verwandt werden, betreibt die Regierung dann nicht eine Politik der Augenwischerei und Doppelzüngigkeit? Werden die Kirchen dabei nicht als Lückenbüßer vorgeschoben?

Bahr: Nein. Ich muß genau wissen, nach welchen Kriterien ich vorgehe. Wenn ich sage, daß ich die Eigenverantwortung der Kirche respektiere, dort zu helfen, wo sie es aus ihren humanitären oder karitativen Überlegungen für notwendig hält, dann darf ich ihr dabei nicht in den Arm fallen, wenn es mir politisch nicht paßt. Das heißt: Ich bin bereit, der Kirche Mittel auch für Projekte in einem Land zur Verfügung zu stellen, bei dem die Hilfe von Regierung zu Regierung eingestellt worden ist. Und wenn sie sagt, es gibt in Chile heute im Gegensatz zur Situation vor zwei Jahren primitiven Hunger, wir sind dort gefordert, den Menschen zu helfen, dann werde ich ihr dabei nicht in den Arm fallen. Ich halte dies für eine humanitäre Selbstverständlichkeit.

„Immer schwieriger, den Gesichtspunkten des Rechnungshofes Rechnung zu tragen . . ."

HK: Die Partner in den Entwicklungsländern empfinden die Kontrolle durch die Vergabestellen immer häufiger als Diskriminierung. Es wird auch für die kirchlichen Hilfswerke zunehmend schwieriger werden, die Durchführung der Projekte in ihrem Sinne zu beeinflussen. Hätte die Ablehnung der deutschen Hilfswerke als mitkontrollierende Partner zur Folge, daß Ihre Bereitschaft abnimmt, den kirchlichen Werken Haushaltsmittel für die Entwicklungshilfe zur Verfügung zu stellen?

Bahr: Nein. Sie würde nicht abnehmen, weil ich die von Ihnen angedeutete Entwicklung für eine natürliche halte. Ich bin der Überzeugung, daß es immer schwerer sein wird, den Gesichtspunkten des Rechnungshofes für die Investition oder Ausgabe von Mitteln der Bundesrepublik Deutschland in fremden Ländern mit ihrer Eigensouveränität Rechnung zu tragen. Dies wird ein schwieriger Prozeß, den wir vor uns haben, auf den wir uns einstellen müssen und — ich glaube im Zusammenwirken mit den betreffenden Ländern — auch werden einstellen können.

HK: Ihre Grundsätze für die Vergabe von Mitteln an die kirchlichen Hilfswerke sehen vor, daß keine Projekte mit pastoralem oder missionarischem Charakter gefördert werden. In kirchlichen Denkschriften wird immer stärker betont, daß sich Entwicklungshilfe und Mission nicht trennen lassen, sondern Entwicklungsdienst integraler Bestandteil der kirchlichen und missionarischen Arbeit in der Dritten Welt ist. Hat diese Sicht Konsequenzen für die Kooperation zwischen Staat und Kirche in der Entwicklungshilfe?

Bahr: Das ist ein weites Feld, um mit Theodor Fontane zu reden, und ich weiß nicht, ob wir dieses Feld jetzt betreten sollten. Ich bin persönlich anderer Auffassung, als es in diesen Denkschriften zum Ausdruck kommt. Aber vielleicht ist das auch eine Frage der Interpretation. Ich bin der festen Überzeugung, daß die Stärke der Tätigkeit der Kirchen in den Entwicklungsländern gerade darauf beruhte, daß sie nicht damit missionieren wollten, sondern daß sie ihren Überzeugungen entsprechend in der Verpflichtung zum Dienst am Menschen gehandelt haben. Wenn die Kirchen das anders sähen oder ihre Schwergewichte anders legen würden, dann würde ich das bedauern. Aber dies ist bisher nicht der Fall. Ich sehe keinen Grund, deshalb unser praktisches Verhalten, d. h. die Zuwendungen der Mittel, zu verändern.

HK: Als ein besonderer Vorzug der kirchlichen Entwicklungshilfe gilt gemeinhin, daß ihre Träger in der Regel weniger Rücksicht auf die unterschiedlichen politischen Verhältnisse in den jeweiligen Empfängerländern zu neh-

men brauchen und daß sie unmittelbar mit Partnern an der „Basis" zusammenarbeiten können. Doch gibt es Anzeichen dafür, daß diese Unabhängigkeit durch Versuche der Regierungen verschiedener Länder der Dritten Welt, die Kirchen unterzuordnen, zu reglementieren und in ihrer Handlungsfreiheit zu beschränken, allmählich schwindet. Würde eine engere Bindung der Kirchen an die jeweiligen Regierungen in der Dritten Welt in Zukunft bedeuten, daß ein wichtiger Grund für die Vergabe der Mittel an die Kirchen durch Ihr Ministerium wegfiele?

„Gehet hin und tuet desgleichen – trotz geringerer Kirchensteuereinnahmen"

Bahr: Hier müssen wir eine Reihe von sehr unterschiedlichen Gesichtspunkten unterscheiden. Zunächst knüpfe ich an das an, was ich eben gesagt habe. Ich bin nicht nur davon überzeugt, daß es richtig war, karitative und entwicklungspolitische Tätigkeit einerseits und Missionierung andererseits zu trennen, sondern ich bin auch der Überzeugung, daß diese Trennung in vielen Ländern die einzige Basis für die Tätigkeit der Kirchen dort ist. In dem Augenblick, in dem die Kirchen dieses Prinzip durchbrechen und die Missionierung als einen integrierten Teil oder als eine Vorbedingung ihrer Hilfe auffassen würden, würden sie sich selbst Tätigkeiten in einer Reihe von Ländern abschneiden.
Sodann meine ich respektieren zu müssen, daß die Kirchen aus ihrer Verantwortung tätig werden, auch wenn dies zuweilen an Regierungen vorbeigeschieht. Sie haben dafür nicht nach der Genehmigung der Bundesregierung zu fragen, und die Bundesregierung hat dafür auch keine Genehmigungen zu geben. Das wird wohl auch so weitergehen, wobei ich glaube, daß die Kirche selbst — sagen wir einmal — das Gefühl der Gerechtigkeit wird walten lassen, d. h. daß sie sowohl in Ländern mit Rechtsregimen als auch in Ländern mit Linksregimen Hilfe gewährt, wenn Hilfe für den Menschen gefragt ist.
Schließlich bin ich der Ansicht, daß die Kirchen genug Tätigkeitsmöglichkeiten in anderen Ländern haben, wenn es ihnen aus Gründen, die außerhalb ihrer Verantwortung liegen, versagt ist, in dem einen oder anderen Lande tätig zu werden. Das heißt: Die Tatsache, daß das eine oder andere Land den Kirchen verschlossen werden mag, bietet keinen Grund zu einer Kürzung der Mittel, denn sie werden froh sein, diese Mittel dann woanders einsetzen zu können.

HK: In der letzten Zeit, da sich der Bundeshaushalt infolge verschiedener Ursachen in zunehmender Bedrängnis befindet, hat es den Anschein, als würden die Kirchen mit ihrem ständig steigenden Spendenaufkommen für die Entwicklungshilfe als Alibi bzw. als dankbar begrüßter „Ersatzspieler" von Regierung und Parteien angesehen. Trifft das Ihrer Ansicht nach zu?

Bahr: Überhaupt nicht. Denn hier handelt es sich um sehr unterschiedliche und deshalb eigentlich fast in der Qualität unvergleichbare Größenordnungen. Wenn man über Kürzungen für Entwicklungshilfe auf dem staatlichen Sektor diskutiert, dann ist das im Grunde eine Irreführung der öffentlichen Meinung. Denn in Wirklichkeit handelt es sich nicht um Kürzungen, sondern um Kürzungen der vorgesehenen Erhöhungen. In Wirklichkeit wird erhöht, aber nicht so viel, wie es wünschbar wäre. Die staatliche Enwicklungshilfe wird überproportional erhöht, gemessen an der generellen Haushaltserhöhung. Und da kann ich nur den Kirchen sagen: Gehet hin und tuet desgleichen — trotz geringerer Steuereinnahmen sowohl bei den Kirchen wie beim Staat.

HK: Welche Rolle messen Sie der Öffentlichkeitsarbeit der Kirchen in entwicklungspolitischen Fragen bei? Sehen Sie diese als Ergänzung der Öffentlichkeitsarbeit von staatlicher Seite oder teilweise als Herausforderung, wenn es z. B. um Fragen wie garantierte Rohstoffpreise und Zollabbau geht?

Bahr: Nein. Ich sehe es als eine Ergänzung an, und selbst wenn die Kirchen eine andere Nuancierung haben, empfinde ich es nicht als Herausforderung, sondern als einen dringend erwünschten Beitrag zu einer öffentlichen Diskussion, die in diesem Lande lebhafter werden sollte, damit das Bewußtsein von den Notwendigkeiten vertieft wird, denen wir uns gegenübersehen. Die Welt verändert sich, und eine Reihe von Leuten sieht dies früher. Wir alle müssen, jeder an seinem Ort, dazu beitragen, daß mehr Menschen es rechtzeitig genug sehen und sich auf die neuen Realitäten einstellen.

„Eine verantwortliche Antwort . . ., die die Kirche bisher nicht gegeben hat"

HK: In den Fragen des Bevölkerungswachstums und der Geburtenregelung, die ja sehr eng mit der gesamten Thematik der Entwicklungshilfe verbunden sind, bestehen ganz offensichtlich Differenzen in der Anschauung zwischen Kirche und Regierung. Beeinträchtigt diese Diskrepanz in irgendeiner Weise die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe?

Bahr: Ich betone, daß es sich hier in der Tat um einen wirklich grundsätzlichen Meinungsunterschied handelt. Ich bin der Überzeugung, daß die zunehmende Explosivität der Spannungen zwischen den Entwicklungsländern mit einer großen Bevölkerungszahl und den Industrieländern eine verantwortliche Antwort braucht, die bisher von der Kirche nicht gegeben wird. Dies kann mich nicht daran hindern, auf allen anderen Gebieten mit der Kirche zusammenzuarbeiten, wo wir in die gleiche Richtung marschieren. Nach meiner Auffassung ist die Kirche aus ihrer

Situation heraus noch nicht in der Lage, die notwendige Konsequenz zu ziehen. Ich gebe zu, daß es für sie schwerer ist als für alle anderen Organisationen des Staates und der Welt. Aber hier muß man der Kirche Zeit und Luft lassen, sich auf die neuen Realitäten einzustellen.

HK: Ihr Vorgänger hat kurz nach seinem Rücktritt die Bundesrepublik als ein unterentwickeltes Land in bezug auf die entwicklungspolitische Diskussion bezeichnet. Ist das auch Ihre Ansicht, und wo und wie müßte das geändert werden?

Bahr: Ich würde dieses Wort meines Vorgängers nicht nur unterstreichen wollen, ich würde es ausweiten. Ich bin der Überzeugung, daß das für Frankreich, für England, für Italien, für Amerika, für die meisten Industrieländer genauso gilt. Ich könnte Länder wie die Niederlande und Schweden vielleicht als einzige ausnehmen. Dies liegt an der — fast würde ich sagen — schrecklichen Ich-Bezogenheit und an dem phantastischen Egoismus der Menschen in den Industrieländern, die gar nichts anderes gewohnt sind, als sich als den Mittelpunkt der Welt zu betrachten. Niemand darf ihnen daraus einen Vorwurf machen. Wenn man das abbauen will, muß man die Menschen hier bei uns — wie es die Kirchen auf ihre Weise tun — auch vom Staat her mehr als bisher mit den neuen Realitäten bekannt machen. Die Welt sieht anders aus, als die meisten von uns gewohnt sind, sie sich vorzustellen.

HK: Unter Hinweis auf Fehlentwicklungen in der Dritten Welt, z. B. Begünstigung einer kleinen Führungsschicht in Bangladesh, Verhinderung der Landreform in Indien, „unglaublicher" Reichtum des gestürzten Kaisers von Äthiopien — all dies bei größter Not der jeweiligen Bevölkerung —, wurde kürzlich sehr massiv der Vorwurf erhoben, „aus Angst vor Rückschlägen in der Öffentlichkeitsarbeit werde der Mantel des Schweigens zum wichtigsten Kleidungsstück der Entwicklungsexperten" (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 22. 12. 74). Ist dieser Vorwurf nicht berechtigt?

Bahr: Leider Gottes ist das Bild von Entwicklungsländern, wie wir wissen, von solchen teils richtigen, teils falschen Vorstellungen noch weitgehend geprägt. Ich halte den genannten Vorwurf aber für unberechtigt, denn gerade die Vorurteile, die Sie eben genannt haben, sind doch etwa nicht mit dem Mantel des Verschweigens zugedeckt worden, sondern sie sind in allen Boulevardzeitungen zu lesen. Schlagzeilen mit gleichen Vorurteilen hätte man im Jahre 1900 in der Presse der Entwicklungsländer oder der damaligen Kolonien machen können, wenn die Leute dort schon hätten lesen können. Daß sie nicht lesen konnten, war ja nicht ihre Schuld. Aber man hätte damals in den Kolonien doch auch schreiben können: Sagenhafter Reichtum von Krupp, und trotzdem verhungern soundsoviele Leute in Oberschlesien oder ich weiß nicht wo. Das hat es doch alles auch gegeben. Wir sollten doch nicht so tun, als lebten wir schon seit mehr als hundert Jahren in einem Paradies. Wir sollten nicht über Leute zu Gericht sitzen, die vor 10 oder 15 Jahren aus dem Kolonialismus entlassen worden sind und in den 15 Jahren noch nicht gelernt haben, die Probleme zu lösen, die wir auch noch nicht gelöst haben.

„Ein Kurswechsel findet nicht statt"

HK: Es war in den letzten Wochen viel von einem Kurswechsel in der deutschen Entwicklungspolitik die Rede. Lassen wir einmal mögliche Fehlinterpretationen beiseite, worin könnte ein solcher Kurswechsel bestehen?

Bahr: Ein Kurswechsel findet nicht statt. Wir haben ein Konzept in der Bundesrepublik Deutschland erarbeitet, die Bundesregierung hat es beschlossen, es ist nachzulesen 1971, es hat eine Fortschreibung gegeben 1973, und es hat sich großer internationaler Anerkennung erfreut bis zum heutigen Tage. Wir haben also nicht nötig, ein neues zu bauen, wir werden das bestehende durchführen. Seit dem Jahre 1973 hat sich ein Punkt in der Tat völlig neu ergeben, nämlich die Ölpreisexplosion und die Preiserhöhung auf einer Reihe von Rohstoffsektoren. Dies hat niemand gewußt — die Vereinten Nationen nicht, die Amerikaner nicht, die Entwicklungsländer nicht, andere Industrieländer nicht, niemand. Dies bringt für die Weltwirtschaft Probleme; sie sind auch noch ungelöst. Niemand hat bisher ein funktionierendes Rezept dafür. Infolgedessen gibt es auch noch kein Konzept zur Lösung.
Die Frage, ob das für die Entwicklungspolitik Folgen hat, muß man bejahen. Es wäre ein Wunder, wenn es keine Folgen hätte. Das Wunder ist nicht eingetreten, und wir sind dabei, mit anderen Ländern das entwicklungspolitische Konzept auf diese neue Situation zuzuschneiden, besser gesagt, es um diesen neuen Sektor zu ergänzen. Dies werden wir im Laufe des nächsten halben Jahres machen. Wir haben festzustellen, daß noch niemand in der Welt ein gültiges Konzept dafür hat, außer, daß man allgemein die Richtung akzeptiert hat, daß man zusätzliches Ölgeld mit dem technologischen Wissen der Industrieländer zugunsten der am meisten zurückgebliebenen Länder kombinieren muß. Das ist sozusagen die allgemeine Marschrichtung. Auch da gibt es noch keine festen Rezepte, aber es ist die Marschrichtung. Inzwischen gehen viele in diese Richtung.

HK: Gibt es bereits handfeste Hinweise oder Reaktionen, etwa seitens der Ölländer?

Bahr: Es gibt Reaktionen auf allen Seiten — bei Industrieländern, bei Entwicklungsländern, bei Ölländern. Alle sagen — mit einer gewissen Reserve der Ölländer, was verständlich ist —, im Prinzip ja, aber gebt uns ein bißchen Zeit.

HK: Zwingt die Verknappung der Mittel und die weltweite Veränderung des Kapitalmarktes im Gefolge der Ölpreisentwicklung zur Festlegung auf neue Schwerpunkte in Empfängerländern und bei geförderten Projekten?

Bahr: Aus dieser Situation ergibt sich die Notwendigkeit, daß wir — abgesehen von der Erfüllung unserer eingegangenen Verpflichtungen — versuchen, die Mittel zugunsten der am meisten zurückgebliebenen Länder umzulenken, und das bedeutet außerdem, daß wir versuchen, stärker zu konzentrieren auf die Entwicklung der Landwirtschaft, d. h. einen Beitrag dazu zu leisten, daß viele Länder zunächst einmal in der Lage sind, sich selbst zu ernähren. Auch dies geschieht in Übereinstimmung mit den Prioritäten, die die Vereinten Nationen gesetzt haben.

HK: Ist der Erfolg eines solchen Programms verstärkter Hinwendung zur Landwirtschaft nicht weitgehend davon abhängig, ob in den Entwicklungsländern auch wirkungsvolle Landreformen durchgeführt werden? Haben deutsche Stellen in dieser Hinsicht überhaupt eine Einflußmöglichkeit?

Bahr: Nein, die haben wir nicht. Aber wir können natürlich sagen, daß wir an einer Verstärkung der Nahrungsmittelerzeugung interessiert sind — unabhängig davon, in welcher gesellschaftlichen Form das geschieht. Wir sind frei, den Ländern zu sagen, die eine oder andere Form kann nicht funktionieren, und wenn sie nicht funktionieren kann, dann werden wir dort eben nicht helfen. Es gibt genug Länder, die bereit sind, mit uns zusammenzuarbeiten und landwirtschaftliche Großformen auch zu erproben.

„Entwicklungshilfe ist langfristige Friedenssicherung"

HK: Ihnen wurde in der letzten Zeit u. a. vorgeworfen, Sie betrachten Entwicklungshilfe vorrangig unter dem Gesichtspunkt politischer und wirtschaftlicher Eigeninteressen der Bundesrepublik, besonders hinsichtlich der Rohstoffsicherung. Wie stehen Sie zu diesem Vorwurf, und was ist in in Ihrem Verständnis Entwicklungshilfe eigentlich?

Bahr: Zum Punkt Rohstoffsicherung kann ich nur folgendes sagen: Wir werden im Jahr 1975 das Doppelte einsetzen auf dem Gebiete der Rohstoffe wie im vergangenen Jahr, d. h. von 2 Prozent auf 4 Prozent gehen, und damit haben Sie das ganze Windei. Wir haben nicht zu leugnen, denn das wäre im Grunde nicht korrekt, daß wir auch Rohstoffinteressen haben. Das Thema Rohstoffe und Kolonien hängt miteinander zusammen, solange es Kolonien gibt, und es ist nicht verschwunden als Thema, seit die Kolonien unabhängige Länder geworden sind. Es wäre nicht aufrichtig, das leugnen zu wollen. Wo also das Interesse unseres Landes mit dem Interesse des Entwicklungslandes übereinstimmt, wirtschaftlich unabhängiger zu werden durch die Ausbeutung seiner Rohstoffe, treffen zwei Interessen zusammen; wir können uns gegenseitig helfen, und niemand muß dem anderen Dankeschön sagen. Dies sind Projekte unter dem Gesichtspunkte des Nutzens für beide Beteiligten. Das sind die besten Projekte überhaupt. — Im übrigen kann ich nur sagen: Entwicklungshilfe soll einen Beitrag dazu leisten, daß die Spannungen zwischen Nord und Süd, zwischen Industriewelt und sich entwikkelnden Ländern, nicht zu einer Explosion führen, sondern durch eine Evolution ausgetragen werden. Das heißt: Entwicklungshilfe ist für mich langfristige Friedenssicherung bis zu einem Punkte hin im Endziel, wo sie überflüssig wird, wo nämlich diese Länder imstande sind, allein zu laufen, und wo aus Entwicklungshilfe normale Handels- und Wirtschaftspolitik wird.

HK: Beruht die neuerliche Betonung der bilateralen Hilfe nicht im wesentlichen auf einem Gefühl der Kränkung der Industrieländer durch den Block der Entwicklungsländer, speziell in der UNO? Hat zum Beispiel die Nairobi-Konferenz der deutschen Afrikabotschafter nicht deutlich gemacht, daß wieder stärker auch die Durchsetzung politischer Interessen der Bundesrepublik bei der Mittelvergabe im Vordergrund stehen soll?

Bahr: Nein, das würde ich so nicht sehen. Zunächst einmal, wir wollen unsere multilaterale Hilfe auf dem hohen Stand belassen, d. h. zwischen 26 und 28 Prozent. Bei einem Wunsche der Vereinten Nationen, daß man 20 Prozent geben sollte, ist das nicht schlecht. Das heißt auch, daß die multilaterale Hilfe in absoluten Ziffern steigen wird, weil unsere Entwicklungshilfe insgesamt steigt. Wenn ich sage, daß die multilaterale Hilfe nicht weiter überproportional gesteigert werden soll, dann ist das keine Regel für immer, sondern es berücksichtigt die Tatsache, daß eigentlich die Weltbank und das System der Vereinten Nationen insoweit wirksamer sind in der Vergabe, schneller, effizienter in den Projekten, als andere multilaterale Organisationen es sind. Und wir haben in der heutigen Situation auch darauf zu achten, daß die Hilfe möglichst schnell und möglichst direkt an den Empfänger kommt und man das erreicht, was damit erreicht werden soll.

Die Zeiten Hallsteins sind vorbei. Wir sind nicht mehr gebunden durch unseren Konflikt mit der DDR, sondern hier marschiert jeder Staat nach seinen eigenen Überzeugungen. Wir setzen unsere Hilfe ein, und die Entscheidung, wo wir sie einsetzen, ergibt sich, indem wir zwei Kriterien einander gegenüberstellen. Das eine Kriterium ist der Wunsch des betreffenden Staates, seine Entscheidung über seinen Weg, seine Möglichkeiten, seinen Willen, das zweite Kriterium ist unsere souveräne Entscheidung über unseren Willen und unsere Vorstellungen. Zwischen diesen beiden Kriterien wird eine Entscheidung gefällt. Beide Seiten sind frei, ihre Interessen auf die Waagschale zu werfen.

HK: Sie haben kürzlich vor dem Glauben an Modelle gewarnt und haben dabei ausdrücklich China miteinbezogen bzw. diejenigen, die glauben, das chinesische Modell zu kennen. Spüren Sie in der Dritten Welt Sympathie für dieses Modell, und bedeutet dies vielleicht sogar ein Hindernis für Ihre Arbeit? Daß es ein chinesisches Modell gibt, das ist wohl klar . . .

Bahr: Ich möchte zunächst einmal folgendes sagen: Das, was die Chinesen in einer großen Zahl von Entwicklungsländern machen, verdient alle Hochachtung. Es verdient Hochachtung nicht zuletzt, weil sie mit einfachen technischen Mitteln in der Lage sind, der — sagen wir mal — primitiven Technologie der betreffenden Länder angepaßt, unter einem hohen Einsatz von Menschenkraft und unter großer Genügsamkeit, beachtliche Leistungen hinzustellen. Dies entspricht chinesischem Wesen. Europäische Experten sind nicht in der Lage, so zu arbeiten wie die Chinesen. Dies ist auf der einen Seite unser Nachteil. Auf der anderen Seite muß man sehen, daß sich die Chinesen natürlich in dem gleichen potentiellen Fehler befinden wie die Europäer: Keiner kann aus seiner Haut. Die Chinesen verhalten sich nach ihren Vorstellungen, die Europäer verhalten sich nach unseren Vorstellungen. Übertragbar ist weder das eine noch das andere. Beides hat Vorteile, beides hat Nachteile. Dies wollte ich nur sagen, weil nämlich die Afrikaner oder die Südamerikaner oder andere Asiaten aus ihren Traditionen, nach ihren Möglichkeiten, jeweils nach ihrem Standpunkt verschieden, sich das Richtige aussuchen und es umformen müssen zu ihrem eigenen Modell. Wir können alle nur Modelle anbieten. Wir können nicht unser System, unser Modell oder unsere Modelle oder Systeme automatisch, schematisch auf Drittländer übertragen wollen.

HK: Gerade christliche Gruppen beschäftigen sich neuerdings verstärkt mit dem Modell der Volksrepublik China. Das ist eine interessante und überraschende Entwicklung. Diese Gruppen suchen Anknüpfungspunkte u. a. in gemeinsamen Entwicklungsprojekten in und außerhalb Chinas. Sehen Sie für diese Ideen irgendwelche Verwirklichungschancen?

Bahr: Überhaupt keine. Bisher haben die Chinesen immer abgelehnt, mit anderen zusammenzuarbeiten. Sie wollen ihren Stiefel allein machen.

HK: Zum Schluß noch die Frage, was ist aus dem Plan geworden, bis 1978 0,42 Prozent des deutschen Bruttosozialproduktes für die Entwicklungshilfe zur Verfügung zu stellen? Wie sieht zum Beispiel das Budget für 1975 aus, falls Sie es schon sagen können, im Vergleich zu 1974?

Bahr: Der Ansatz für 1975 sieht eine Erhöhung um rund 9 Prozent auf 3,2 Milliarden vor, und wir werden damit die 0,32 Prozent etwas erhöhen. Wenn Sie nach der Ziffer bis 1978 fragen, so hängt diese natürlich auch davon ab, wie sich die deutsche Volkswirtschaft insgesamt entwickeln wird. Bislang geht die Bundesregierung mit ihrer mittelfristigen Finanzplanung, wie es sowohl der Bundeskanzler eben noch einmal gegenüber dem Generalsekretär der Vereinten Nationen als auch der Finanzminister im Parlament unterstrichen haben, davon aus, daß wir zwischen 1973 und 1978 unsere Mittel verdoppeln. Ob wir damit 0,42 oder 0,43 oder 0,41 erreichen, hängt von der Entwicklung unseres Bruttosozialproduktes ab, d. h. von unserem Beschäftigungsgrad, von sonstigen Zuwachsraten etc. Aber die Verdoppelung von 1973 bis 1978 ist nach wie vor Bestandteil der mittelfristigen Finanzplanung.

Dokumentation

Der Abschluß des Lehrverfahrens gegen Hans Küng

Die römische Glaubenskongregation hat durch eine Erklärung vom 15. Februar 1975 das Lehrverfahren gegen den Tübinger Theologen Hans Küng wegen seiner Bücher „Die Kirche" und „Unfehlbar?" zum Abschluß gebracht. Wir haben darüber und über die begleitende Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz vom 17. Februar im letzten Heft (S. 152) berichtet. Aus Termingründen konnten wir die beiden Texte nicht im Wortlaut dokumentieren. Die Tatsache, daß die Glaubenskongregation nach anhaltender Kritik an ihrer Verfahrensordnung den Fall durch eine Mahnung ohne Disziplinarmaßnahmen und ohne am Verfahren selbst festzuhalten, zum Abschluß

brachte, ist zweifellos ein Vorgang von kirchengeschichtlicher Bedeutung. Deswegen holen wir die Dokumentation hier nach. Der Vollständigkeit halber veröffentlichen wir auch neben den beiden kirchenamtlichen Erklärungen die aus verschiedenen Presseberichten bekannte schriftliche Reaktion von Prof. Küng vom 20. Februar.

Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre

Die Kongregation für die Glaubenslehre hat in Erfüllung ihrer Aufgabe, die Glaubens- und Sittenlehre in der Gesamtkirche zu fördern und zu schützen, die beiden Werke von Professor Hans Küng „Die Kirche" und „Unfehlbar? Eine Anfrage", die in mehreren Sprachen veröffentlicht wurden, der Prüfung unterzogen. In zwei verschiedenen Schreiben vom 6. Mai 1971 und 12. Juli 1971 hat die Kongregation die Schwierigkeiten mitgeteilt, die sie in seinen Auffassungen gefunden hat, und ihn gebeten, schriftlich darzulegen, wie diese Auffassungen mit der katholischen Lehre zu vereinbaren seien. In einem Schreiben vom 4. Juli 1973 bot die Kongregation Professor Küng als weitere Möglichkeit an, in einem Gespräch seine Meinung zu erklären. In seinem Brief vom 4. September 1974 hat Professor Küng diese Möglichkeit ungenützt gelassen. In seinen Antworten hat er nicht nachgewiesen, daß einige seiner Auffassungen über die Kirche nicht im Widerspruch zur katholischen Lehre stehen, vielmehr hielt er auch noch nach Erscheinen der Erklärung „Mysterium Ecclesiae" an ihnen fest.

Damit nun kein Zweifel über die Lehre bleibt, welche die katholische Kirche aufrechterhält, und damit in keiner Weise der Glaube der Christgläubigen verdunkelt wird, ruft die Kongregation die kirchenamtliche Lehre, wie sie in der Erklärung „Mysterium Ecclesiae" dargelegt wurde, in Erinnerung und erklärt:

In den oben genannten beiden Werken von Professor Küng finden sich einige Auffassungen, die in verschiedenem Grad der von allen Gläubigen festzuhaltenden Lehre der katholischen Kirche widersprechen. Wir nennen nur die folgenden, weil bedeutsameren Punkte, wobei wir von einem Urteil über einige andere von Professor Küng vertretene Auffassungen absehen.

Die Auffassung, die das Glaubensdogma von der Unfehlbarkeit in der Kirche zum mindesten in Zweifel zieht oder auf eine grundsätzliche Indefektibilität der Kirche in der Wahrheit reduziert, mit der Möglichkeit des Irrtums in Sätzen, die das Lehramt der Kirche definitiv als festzuhalten lehrt, widerspricht der vom Ersten Vatikanischen Konzil definierten und vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigten Lehre.

Ein anderer, die Lehre von Professor Küng schwer belastender Irrtum bezieht sich auf seine Auffassung vom Lehramt der Kirche. Er verwendet nämlich nicht den genuinen Begriff des authentischen Lehramtes, dem gemäß die Bischöfe in der Kirche „authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgestattete Lehrer sind, die dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben verkündigen" (2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche, Art. 25); denn „die Aufgabe, das geschriebene und überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut" (2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum" über die göttliche Offenbarung, Art. 10).

Ferner ist die Auffassung, die Professor Küng schon in seinem Buch „Die Kirche" nahelegt, daß nämlich die Eucharistie wenigstens im Notfall von Getauften ohne Priesterweihe gültig vollzogen werden könne, mit der Lehre des Vierten Laterankonzils und des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht vereinbar.

Weil nun Professor Küng in seinem Brief vom 4. September 1974 keineswegs ausschließt, daß er in einer angemessenen Zeit vertieften Studiums seine eigenen Auffassungen in Übereinstimmung mit der authentischen kirchenamtlichen Lehre bringen könne, erteilt diese Kongregation trotz der Gewichtigkeit dieser Lehrmeinungen auf Weisung von Papst Paul VI. für jetzt die Mahnung, solche Lehrmeinungen nicht weiter zu vertreten, und ruft in Erinnerung, daß die kirchliche Autorität ihm die Befugnis gegeben hat, Theologie im Geist der kirchlichen Lehre zu dozieren, nicht aber Auffassungen zu vertreten, die diese Lehre verkehren oder in Zweifel ziehen.

Die Bischöfe in Deutschland und andernorts, wo die besondere Lage es erfordert, vor allem dort, wo die obengenannten Lehrmeinungen in theologischen Fakultäten, Seminarien und anderen Einrichtungen für katholische oder priesterliche Bildung vertreten werden, sind gebeten, dafür zu sorgen, daß die Gläubigen über die Lehre der Kirche, die Erklärung „Mysterium ecclesiae" sowie die vorliegende Erklärung in geeigneter Weise unterrichtet werden.

Die Priester, die Verkündiger des Evangeliums, die Lehrer des katholischen Glaubens und die Katecheten sind auf Grund ihres Amtes gehalten, die Lehre der Kirche über die anstehenden Fragen in Treue zu bekennen und anderen darzulegen.

Schließlich werden die Theologen erneut gebeten, das Geheimnis der Kirche und die übrigen Glaubensgeheimnisse im Gehorsam des Glaubens zur wahren Erbauung der Kirche zu erforschen und zu erklären.

Diese Erklärung, mit der das Verfahren der Kongregation für die Glaubenslehre in dieser Sache für jetzt beendet wird, hat Papst Paul VI. in der dem Präfekten dieser Kongregation gewährten Audienz am 14. 2. 1975 approbiert und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz

Aus Anlaß des Abschlusses des Lehrverfahrens zu den Büchern „Die Kirche" und „Unfehlbar? Eine Anfrage" von Professor Dr. Hans Küng dankt die Deutsche Bischofskonferenz der Glaubenskongregation in Rom für die getroffene Entscheidung. Der Verzicht auf die Anwendung schwerwiegender disziplinärer Maßnahmen soll die unzweideutige Klarstellung in der Wahrheitsfrage nicht verschleiern. Die „Erklärung" der Kongregation vom 15. Februar 1975 stellt dies mit aller Deutlichkeit und im einzelnen fest. Zum Buch von Prof. Küng „Unfehlbar?" braucht sich die Deutsche Bischofskonferenz nach der Erklärung „Mysterium ecclesiae" (5. Juli 1973) und der jetzt vorliegenden Entscheidung nicht mehr zu äußern. Im übrigen hält sie unverändert an

ihren diesbezüglichen Stellungnahmen vom 4. Februar 1971 und 4. März 1971 fest und bekräftigt diese erneut.
Die soeben von der Kongregation für die Glaubenslehre getroffene und von Papst Paul VI. gebilligte Entscheidung verzichtet auf andere Maßnahmen und rechnet dabei auf die Solidarität von Professor Küng. Die Deutsche Bischofskonferenz schließt sich darum der Mahnung der Kongregation für die Glaubenslehre an und erwartet von Professor Küng, daß er die vom kirchlichen Lehramt mehrfach abgewiesenen Positionen nicht weiter vertritt. Dies gilt zugleich für alle, die im Auftrag der Kirche verkünden und lehren, sofern sie sich möglicherweise diese Thesen zu eigen gemacht und sie als mit dem Selbstverständnis der katholischen Kirche vereinbar erklärt haben.
In diesem Zusammenhang erinnert die Deutsche Bischofskonferenz an einige Prinzipien, die zum Grundverständnis katholischer Theologie gehören und die in einzelnen theologischen Werken von Professor Küng (besonders „Die Kirche", „Unfehlbar?", „Fehlbar", „Wozu Priester?", „Christ sein") nicht ausreichend gewahrt sind. Alle beziehen sich auf die grundsätzliche Einstellung des Theologen und jedes Christen zur Glaubenstradition und damit letztlich auf das Verständnis der Kirche selbst.

1. Normative Bedeutung der kirchlichen Glaubensüberlieferung

Mit Recht wird heute die Notwendigkeit einer stetigen Ausrichtung des kirchlichen Lebens und der theologischen Arbeit am Zeugnis der Schrift gefordert. Dazu gehört auch, daß sich Glaubensverkündigung und Theologie immer wieder fragen lassen, ob sie nach Geist und Gehalt der Schrift entsprechen und unablässig von ihr zu lernen bereit sind. Die historisch-kritische Exegese ist dabei eine wertvolle und heute unentbehrliche Hilfe, jedoch erschöpft sich in ihr keineswegs der legitime Umgang mit der Schrift im Raum der Kirche. Der katholische Glaube lebt vom Ganzen der Schrift und läßt bei ihrer Auslegung und in ihrem theologischen Gebrauch keine einseitige oder gar exklusive Bevorzugung einiger, meist „früherer" Schichten mit gleichzeitiger Abwertung der späteren Entfaltungsstufen zu. Der sachliche Zusammenhang der verschiedenen Aussagen und die Entfaltung der Lehre innerhalb des Neuen Testaments ist durch die Aufnahme der Schriften in den Kanon anerkannt.
Die nachbiblische Interpretation der Offenbarung durch die Kirche bedenkt in ihrer Weise und mit den jeweiligen geschichtlichen Mitteln die in der Schrift bezeugte Offenbarungswahrheit. Diese Entfaltung des apostolischen Evangeliums ist nicht nur ein Stück Theologiegeschichte, sondern bildet, vor allem in ihren maßgeblichen Entscheidungen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes eine wahre und unverlierbare Geschichte des Glaubens der Kirche. Darum hat diese verbindliche Glaubenstradition in ihrer den Ursprung interpretierenden Funktion auch heute noch eine normative Bedeutung.
Diese normative Bedeutung der kirchlichen Glaubensentfaltung spielt in den von der Kongregation für die Glaubenslehre untersuchten, aber auch in den zuletzt erwähnten Schriften Professor Küngs eine zu geringe Rolle. Statt dessen vollzieht Professor Küng in seinem theologischen Denken oft einen Sprung vom Neuen Testament in unsere Gegenwart, ohne die reiche Glaubensgeschichte der Kirche mit ihren vielfältigen Erfahrungen und Einsichten einzubringen oder hinreichend zu würdigen. Diese ungeschichtliche Konfrontation von Schrift und Gegenwart ist in ihrer Durchführung nicht selten darum problematisch, weil die veränderte geistige und besonders theologische Situation nicht beachtet wird und darum fragwürdige Parallelisierungen das Ergebnis sind. Nur mit Hilfe der ganzen Schrift und der ganzen Glaubenstradition und damit in Anerkennung geschichtlicher Lehrentfaltung ist es möglich, das Evangelium Gottes sachgerecht und situationsgemäß so zu verkünden, daß keine Anpassung an momentane und kurzlebige Tendenzen erfolgt, denen auch die Fachtheologie ausgesetzt bleibt.

2. Zum Verhältnis von Lehramt und Theologie

Jeder Anspruch des Glaubens bedarf — gerade im Licht der katholischen Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft — der Rechenschaft und heute besonders der wissenschaftlichen Analyse und Reflexion. Die Theologie ist jedoch von Anfang an und unaufhebbar auf das Zeugnis der Schrift und die verbindliche Auslegung des Gotteswortes durch die Lehre der Kirche verwiesen; sie zeigt, ob und wie eine Glaubenswahrheit oder eine theologische Aussage in der Schrift und in der Tradition der Kirche begründet ist. Dabei hat die Theologie durchaus auch kritische Funktionen: sie überprüft die Übereinstimmung mit dem Erstzeugnis der Bibel und mit der normativen kirchlichen Tradition; sie vertieft das Verständnis; sie deckt verborgene Voraussetzungen oder bisher nicht entdeckte Zusammenhänge auf, diskutiert und klärt sie. Es gibt jedoch — auch bei Anwendung aller wissenschaftlichen Methoden — keinen Ort außerhalb der Schrift und der lebendigen Glaubensüberlieferung der Kirche, von wo aus eine prinzipiell distanziert-neutrale Schiedsrichterrolle über die gesamte Tradition eingenommen *und* zugleich eine für den Raum der Kirche gültige Theologie angeboten werden könnte. Ähnlich wie die Schrift nicht außerhalb der Urkirche entstand, so existiert auch keine katholische Theologie außerhalb ihrer konkreten Glaubensgemeinschaft. Der katholische Theologe stellt sich also in aller wissenschaftlichen Erhellung des Glaubens grundsätzlich auf den Boden der kirchlichen Glaubensüberzeugung und sucht mit seinen Mitteln ihre Begründung und Deutung. Dabei kann z. B. das Aufkommen neuer Fragestellungen zunächst zu Spannungen führen. Aber im Prinzip vertraut der katholische Theologe aufgrund der Verheißungen Jesu Christi der kirchlichen Glaubenstradition und versucht, ihre geistige Kraft auch für die Gegenwart überzeugend darzustellen.
Professor Küng hat diese Struktur katholischer Theologie mehrfach, besonders aber in seinem Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage", vernachlässigt und scheint von einem Standort außerhalb der Glaubensgemeinschaft her zu argumentieren, wenn er die „Beweislast" für dogmatische Entscheidungen allein dem kirchlichen Lehramt aufbürdet und bis zur Einlösung dieser Nachweise einer verbindlichen Wahrheit des Glaubens die klare Zustimmung verweigert. Professor Küng verlangt vom kirchlichen Lehramt „Beweise", welche gerade der *Theologe* — und zwar nicht nur auf dem Weg historisch-kritischer Erforschung der Schrift — erbringen soll. Hier droht eine prinzipielle Umkehrung im Verhältnis eines katholischen Theologen zur Glaubensüberlieferung seiner Kirche.
Diese Glaubenstradition muß in ihrem Anspruch zwar theologisch begründet werden; noch mehr begründungsbedürftig ist

aber der Widerspruch zum Glauben der Kirche. Denn keine wissenschaftliche Methode vermag über die Heilige Schrift und ihre Auslegung, über die Glaubenswirklichkeit überhaupt, eine solche Gewißheit zu geben, daß wir unser Leben und Sterben in der christlichen Hoffnung darauf gründen könnten, wenn nicht die Kirche in der Kraft des gesendeten Geistes uns sagte, was Heilige Schrift, was legitime Schriftauslegung und was legitime Lehrentfaltung ist.
Überdies kann der Theologe allein nie endgültig über die kirchliche Tradition befinden, wenn die Einheit des Glaubens nicht zugunsten subjektiver Ermessensentscheidungen verlorengehen soll. Dies gilt zumal, wenn man bedenkt, daß die theologische Forschung mit einer gewissen Notwendigkeit einem beständigen Wandel unterliegt und heute zusätzlich und nicht selten unter einem widersprüchlichen Pluralismus leidet.
Darum gehört der Rückhalt im Lehramt der Kirchen unaufgebbar zur Methode der Theologie. Gewiß kann der Theologe auf neue Fragen nicht gleich die fertige Antwort vorlegen. Es muß darum in der Kirche Raum zu Klärungsversuchen geben; nur dürfen diese nicht als gesicherte Wahrheit oder gar als kirchliche Lehre ausgegeben werden. Daß dies möglich ist, zeigt die Geschichte der kirchlichen Glaubensentwicklung, die den Glauben entfaltet, ohne ihm seine Identität zu nehmen.

3. Konkrete Verbindlichkeit im Glauben

Wer sich und sein ganzes Leben im Glauben auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus gründet, muß die Gewißheit haben, daß er auf die Wahrheit baut. Im Dienste dieser Gewißheit hat die katholische Kirche stets auf zuverlässigen und verständlichen Aussagen des christlichen Glaubensinhaltes und seiner Entfaltung bestanden. Auch der christliche Glaube selbst verlangt seinerseits diese Gewißheit, weil vom eschatologischen Ereignis Jesu Christi her die christliche Botschaft entschieden und unwiderruflichen Charakter besitzt: Indem Gott wirklich beim Menschen der konkreten Geschichte ankommt, nimmt er uns auch seinerseits entschieden in Anspruch. Dies geschieht durch die Kirche, die dazu im Heiligen Geist gesendet und befähigt ist. Das vollmächtige Sprechen und das sakramentale Handeln der Kirche gehört zur konkreten Gestalt des Entschiedenseins Gottes für den Menschen in seiner Geschichte. So lebt bei aller Geschichtlichkeit der sprachlichen Formulierung und zeitbedingter Problemstellungen im Dogma der Kirche eine endgültige und unüberholbare Wahrheit, welche gerade darum mit allem Ernst und konkret bindet und über die aktuelle Situation der Entstehung und Erstformulierung hinaus in Pflicht nimmt. Der Kirche, näherhin dem Papst und den Bischöfen als den Nachfolgern Petri und der übrigen Apostel, ist vom Herrn der Kirche der Auftrag erteilt und die Gnade verheißen, bei sorgfältigem Hören auf die Offenbarung in Vollmacht und darum verbindlich das Wort Gottes auszulegen. Die „Unfehlbarkeit" der Gesamtkirche, des Kollegiums der Bischöfe und des Papstes dient keinem anderen Ziel. Sie ist nicht anders begründet als in der Verheißung Jesu Christi und im Wirken seines Geistes.
Professor Küng leugnet nicht die Möglichkeit verbindlicher Sätze. Er scheint jedoch ihre Notwendigkeit und die geschichtliche Reichweite ihrer Geltung auf Notsituationen zu beschränken, ohne dafür selbst inhaltliche Kriterien zu liefern. Die bestimmte und bleibende Verbindlichkeit kirchlicher Lehrentscheidungen ist in seiner Theologie nicht gewährleistet.

Die Deutsche Bischofskonferenz ist sich der Tatsache bewußt, daß es heute unbeschadet aller Einheit im Glauben verschiedenartige Entwürfe und Gestalten in der methodischen Durchführung der Theologie gibt (z. B. mehr biblische, mehr spekulative Orientierung usw.). Die oben aufgestellten Grundsätze, die keinesfalls erschöpfend sind, bleiben jedoch für jede katholische Theologie allgemein verbindlich und unverzichtbar.
Wenn Professor Küng die in diesen Prinzipien ausgesprochenen Normen des kirchlichen Glaubens nicht als Grundlage seiner theologischen Arbeit beachtet, können Konflikte mit dem kirchlichen Lehramt nicht ausbleiben. Darum sind auch „Erklärungen" zu einzelnen Positionen von Professor Küng, so notwendig diese sein mögen, unzureichend. So finden sich auch im neuen Buch von Professor Küng „Christ sein" (München 1974), dessen theologische Bemühung und pastorale Zielsetzung anerkannt werden, eine Reihe von Aussagen, die nicht erkennen lassen, wie sie mit den eben erwähnten Grundsätzen in Einklang zu bringen sind (vgl. besonders die Christologie, die Trinitätslehre, die Theologie der Kirche und der Sakramente, die heilsgeschichtliche Stellung Marias).
Mit dieser Grundhaltung hängt auch die erneut vorgetragene Aufforderung eng zusammen, die Ordnung der Kirche im Widerspruch zu verantwortlichen Erklärungen der zuständigen Organe des kirchlichen Amtes durch sogenannte „Reformforderungen" eigenmächtig zu verändern (vgl. z. B. jetzt wiederum „Christ sein", S. 481 ff., 515—517: Ämteranerkennung, Interkommunion usw.).
Die Deutsche Bischofskonferenz richtet daher an Professor Küng den dringlichen Appell, das methodische Vorgehen und die beanstandeten inhaltlichen Aussagen seines theologischen Denkens im Lichte der dargelegten Grundsätze zu überprüfen.

Die Reaktion von Küng

Es geht mir nicht darum, in den weithin umstrittenen Fragen von Unfehlbarkeit und Kirchenordnung gegen Rom und die Bischöfe recht zu behalten. Nicht wer recht hat, sondern was Recht ist, das ist die Frage. Die Wahrheit, bei wem immer sie liegt, wird sich durchsetzen. Mir geht es als Theologe und Seelsorger nur darum, auf drängende Fragen der Menschen von heute überzeugende christliche Antwort zu geben, und zahllose Reaktionen bestätigen mich darin.
Nun haben Rom und die Bischöfe ihrerseits geantwortet. Auch diese „Erklärungen" haben nichts von dem widerlegt, was ich theologisch begründet zu sagen hatte. Die Erklärung der römischen Glaubensbehörde ist vielmehr das öffentliche Eingeständnis, daß sich die Geheimverfahren gegen mich als undurchführbar erwiesen haben und nun eingestellt wurden. Solche Inquisitionsverfahren widersprechen ja auch dem Evangelium, den Menschenrechten und dem Geist des „Heiligen Jahres der Versöhnung".
Seit 1968 bat ich immer wieder um Akteneinsicht, immer wieder um Zulassung eines Rechtsbeistandes — vergebens. Dies freilich verschweigt die neueste Erklärung der Glaubensbehörde, die, wie auch in anderen Fällen, dem Angeklagten die Beweislast für seine Unschuld zuschieben möchte. Ein Kolloquium in Rom habe ich nie abgelehnt. Doch bestand ich auf gerechten und menschlichen Bedingungen. Einem Inquisitionsverfahren konnte ich mich nicht unterziehen. Auf meinen wiederholten

Stillhaltevorschlag ist die Glaubensbehörde leider nicht eingegangen. Zwar hat das römische Ex-Sankt-Offizium auf Drängen der deutschen Bischöfe hin dankenswerter Weise von disziplinarischen Maßnahmen gegen mich abgesehen. Doch durch den erneuten Angriff auf meine katholische Rechtgläubigkeit, der über die Erklärung „Mysterium Ecclesiae" (1973) hinaus sachlich nichts Neues bringt, sehe ich mich genötigt, auch öffentlich zu antworten.

Unter den obwaltenden Umständen begrüße ich es, daß die deutsche Verlautbarung nun differenzierter als bisher die strittigen Punkte anspricht und grundsätzlich „in der Kirche einen Raum zu Klärungsversuchen" anerkennt. Man kann jetzt die Positionen vergleichen und sich selbst ein Urteil bilden. Ich habe nie, wie durch die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz nahegelegt wird, Theologie „von einem Standort außerhalb der Glaubensgemeinschaft" getrieben. Darum werde ich mich auch nicht davon abhalten lassen, meinen theologischen Dienst an den Menschen in ökumenischem Geist weiterhin zu erfüllen und weiterhin das zu lehren, was sich vom Neuen Testament und der großen christlichen Tradition her als katholische Lehre vertreten läßt. Dabei werde ich gewiß Methode und Inhalt meiner Theologie immer wieder neu in theologischer Verantwortung umdenken, wie hoffentlich auch die römische Kurie die theologischen Grundsätze der Deutschen Bischofskonferenz sich zu eigen machen wird, auch wenn das für Methode und Inhalt der römischen Theologie nicht geringe Konsequenzen haben würde.

Theologisch-philosophische Zeitfragen

Rationales Denken und Transzendenz

Zu einem philosophischen Seminar der Katholischen Akademie in Bayern

Rationales Denken und religiöser Glaube an eine Transzendenz werden oft — und zwar von beiden Seiten — als Gegensätze verstanden. Manche, die sich dem Ideal der Rationalität verpflichtet fühlen, erklären den Glauben an Gott als einer vernünftigen Begründung unfähig und denunzieren ihn als Hindernis für den Fortschritt einer aufgeklärten Gesellschaft. Auf der anderen Seite sprechen Theologen der Vernunft jede Möglichkeit ab, einen Zugang zu Gott zu weisen. Ihnen genügt nicht eine kritische *Unterscheidung* zwischen Glaube und Vernunft, sie meinen vielmehr eine prinzipielle *Trennung* konstatieren zu können, in der der menschliche Intellekt dann nicht offen ist für Transzendenz und der Glaube notwendigerweise ein „sacrificium intellectus" impliziert. Es stellt sich aber die Frage, ob eine dem Anspruch der Vernunft sich verschließende Religion nicht aufgehört hat, diesen Namen zu verdienen, weil sie zum „Götzendienst" geworden ist, ohne es zu wissen, und ob ein kritisches Bewußtsein, das seine Beziehung zur Transzendenz in Abrede stellt, nicht seinen letzten Maßstab preisgegeben hat.

Dieser Fragestellung, die sich durch die ganze abendländische Geistes- und Kulturgeschichte zieht und die zum gegenwärtigen Zeitpunkt wissenschaftstheoretischen Engagements der Theologie einerseits und dezidiert irrationaler religiöser Strömungen innerhalb und außerhalb der Kirchen andererseits erneut aktuell ist, stellte sich das diesjährige philosophische Seminar der Katholischen Akademie in Bayern (München, 26. 2. bis 5. 3. 1975). Die Akademie führt diese Veranstaltung für Studenten und Assistenten aller Fakultäten in Zusammenarbeit mit der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München seit mehr als zehn Jahren durch. Die Arbeit gliedert sich in Vorlesungen (je zwei pro Vormittag), die Thematik des Vormittags weiterführende Arbeitsgemeinschaften (je eine pro Nachmittag bei drei Auswahlmöglichkeiten) sowie zwei öffentliche Abendvorträge. Gerade in den Arbeitsgemeinschaften kam es dabei zu interdisziplinären Verständigungen, wie sie in der heutigen wissenschaftlichen Situation eine Seltenheit geworden sind. Anzumerken wäre, daß die Lage im Zentrum Schwabings, die gastfreundliche Atmosphäre der Akademie und ihre gastronomischen Qualitäten einen ungemein günstigen Rahmen für eine derartige Arbeit bieten.

Grunddifferenz zwischen verstehender und entlarvender Interpretation

Schon die Behauptung, eine Diskussion über die *mögliche* Transzendenzbezogenheit kritisch-rationalen Denkens sei überhaupt eine sinnvolle Beschäftigung, ist alles andere als selbstverständlich und bedarf der argumentativen Rechtfertigung. Insofern kam den methodischen Erwägungen, mit denen Prof. *Jörg Splett* (St. Georgen, Frankfurt) seine Vorlesung eröffnete, besondere Bedeutung zu. Er bestimmte Philosophie als *umfassende und prinzipielle*

Daseinsinterpretation, umfassend, weil sie sich auf die condition humaine im Ganzen bezieht, auf Existenz, Welt und Geschichte, prinzipiell, weil sie dieses Ganze auf die Prinzipien, die letzten Gründe, die Bedingungen der Möglichkeit befragt. Gleichzeitig reflektiert die Philosophie die Regeln, nach denen sich diese Interpretation vollzieht, und ist so *prinzipielle Hermeneutik*. Dabei liegt Interpretation immer schon den Regeln ihrer Auslegung voraus und ist selber schon bestimmt durch eine vorgängige Perspektive auf das zu Interpretierende. Daraus folgt, daß sich im Prozeß des Denkens (und Handelns) ein „Konflikt der Interpretationen" (Paul Ricœur) abspielt, der nur um den Preis des Verzichts auf kritisches Denken so gelöst werden kann, daß sich eine Interpretation für absolut überlegen erklärt. Die Wahrheit — so Splett — beginnt in diesem Sinne da, wo zwei in bezug auf das (vermeintlich) Selbe verschiedener Auffassung sind.

Nicht nur in bezug auf das religiöse Bewußtsein, sondern auf Wirklichkeit überhaupt konstatierte Splett eine *Grunddifferenz* zwischen „einverstehender", „erfüllender" und „entlarvender", „diagnostizierender" Interpretation. Die erste versteht Phänomene als „Symbole", als Zeichen für Bedeutung und Sinn, die zweite als „Symptome", als Funktionen, als Wirkungen von Ursachen. Sowenig bestritten werden kann, daß beide Interpretationen ihr Recht haben, so sehr muß gegen das Postulat eines Weltverständnisses auf der nur symptomatisch-desillusionierenden Basis „exakten" Erklärens gesagt werden, daß es spätestens im Gespräch mit anderen an eine Grenze kommt. Denn wenn die Äußerungen des Gesprächspartners *nur* noch als Symptom seiner geistig-biologisch-gesellschaftlichen Bedingtheit gesehen werden, nicht mehr als „symbolischer" Ausdruck seiner in Freiheit ergriffenen Erfahrung von Sinn und Bedeutung, dann muß das Argumentieren durch das Konditionieren des anderen auf die eigene (selbstverständlich richtige) Meinung hin ersetzt werden, und das Gespräch ist zu Ende. Jedes wirkliche Gespräch setzt also den „Konflikt der Interpretation" und die Strittigkeit der eigenen voraus, im Bewußtsein, daß Verstehen von Wirklichkeit nicht allein eine Frage „zwingender" Gründe ist, sondern auch eine Frage der Freiheit der Wahl der Perspektive. „Argumentation . . . hat ihren Ort in der Dimension sich entscheidender bzw. entschiedener Freiheit." Diese Freiheit darf aber nicht im Sinn eines irrationalen Dezisionismus verstanden werden, auch dieser könnte ja am Gesprächsbeitrag des anderen nicht wirklich interessiert sein. Vielmehr ist die Freiheit der Entscheidung nicht sie selbst ohne die Gründe für ihre Entscheidung. Die sachliche Begründung einer freien Wahl ist ein integrierendes Moment ihrer selbst, ist aber nicht mit ihr identisch; es muß unterschieden werden zwischen dem Vollzug der Freiheit und seiner Begründung, wobei das zweite das erste nie voll „einholen", d. h. zwingend notwendig machen, kann. Der Versuch, zu überzeugen, rational zu diskutieren, „wird gleichermaßen sinnlos, wo keine Wahl bleibt und wo Gründe keine Rolle spielen" (vgl. J. Splett, Die Rede vom Heiligen, Herder, Freiburg 1971).

Von einer ganz anderen Seite her brachte Prof. *Albert Keller SJ* (Philosophische Hochschule, München) in seinen Ausführungen zum Thema *„Säkularisierung"* Gründe bei, die für die Zulassung des religiösen Bewußtseins zum Streit um die Wirklichkeit sprechen. Wenn nämlich Säkularisierung auf Emanzipation von jedem innerweltlichen Absolutheitsanspruch ausgerichtet ist, kann sie auch die theoretische Vernunft nicht in der Weise inthronisieren, daß nicht mehr danach gefragt werden darf, was sie ist und worauf sie ihren Anspruch begründet. Es würde dem Selbstverständnis säkularisierten Bewußtseins widersprechen, wenn es eine Position verbieten würde, solange diese Gründe vorweisen kann und nicht selbst Tabu-Bereiche einführt, die der kritischen Vernunft absolut und uneingeschränkt unzugänglich sein sollen. Ein dogmatisch-ideologischer Atheismus wäre nach Keller paradoxerweise genauso „sakralistisch" (weil er die eigene Position tabuisiert) wie ein religiöses Denken, das sich gegen alle Fragen immunisiert und seine Legitimation nur auf die eigene Entscheidung gründet.

Religion und kritisches Bewußtsein als Partner?

Ging es in diesen Argumentationen darum, für das Thema Transzendenz gewissermaßen eine Eintrittskarte ins geistige Welttheater zu besorgen, so versuchte darüber hinaus Prof. *Richard Schaeffler* (Bochum) in seinen Vorlesungen, dem auf Transzendenz bezogenen religiösen Bewußtsein in diesem Theater eine wichtige „Rolle" zu verschaffen. Er ging dabei von der in seinen Büchern „Religion und kritisches Bewußtsein" (Alber, Freiburg 1973) und „Die Religionskritik sucht ihren Partner" (Herder, Freiburg 1974) entfalteten These aus, daß *kritisches Bewußtsein* weder eine schlechthin bekannte noch eine von Religion unabhängige Größe ist, die als Maßstab für die Legitimität der Religion gelten könnte, sondern eine immer je neu zu suchende Gestalt des Bewußtseins, die im Wechselspiel von innerreligiöser Religionskritik, philosophischer Religionskritik und religiöser Philosophiekritik zu gewinnen ist. Das Ergebnis dieser Wechselwirkung besteht nicht in der Aufhebung der Religion, sondern darin, Religion und Philosophie gemeinsam vor der Anmaßung absoluten Wissens zu bewahren. Wenn Rationalität das Interesse der Vernunft an uneingeschränkter Weltgeltung ihrer Gesetze besagt, impliziert das Reden von Transzendenz das Interesse der Religion an ihrer Weltüberlegenheit, an der Nichtwelthaftigkeit religiöser Gegenstände.

Die Wahrnehmung dieses Interesses geschieht jeweils in der Gestalt der Kritik. Das heißt aber nicht, daß Kritik

erst in dieser Konfrontation von philosophischem und religiösem Bewußtsein als gegenseitige Selbstrechtfertigung entstanden ist. Historisch sind religiöse Selbstkritik und philosophische Erkenntniskritik *gleich* ursprünglich. Die strenge Parallelität von religiösen und philosophischen Fragestellungen, die zur Kritik im je eigenen Bereich stimulieren (wobei es wegen der Parallelität eben vom je anderen Bereich sehr viel zu lernen gibt), zeigte Schaeffler an den Doppelgefahren von Ikonoklasmus (Bilderstürmerei) und Idolatrie (Bilderanbetung) sowie Skeptizismus und Dogmatismus auf. Jede Religion befindet sich in der Gefahr, den Bildcharakter ihrer Sprache und ihrer Handlungen zu überspringen. Sie verwechselt idolatrisch das Bild vom Göttlichen mit dem Göttlichen selbst, oder sie nimmt ikonoklastisch eine „Gottunmittelbarkeit" für sich in Anspruch, die auf Vermittlungsgestalten verzichten zu können glaubt. Zu bewältigen ist diese doppelte Versuchung nur durch eine kritische Hermeneutik, die es versteht, das Bild eben als Bild auszulegen, und die sich darin gleichzeitig zur *Unentbehrlichkeit* und zur *Unzulänglichkeit* religiöser Gestaltungen bekennt. Philosophisch findet sich schon bei Platon die Warnung, der Vernunft zuviel (Dogmatismus) oder zu wenig (Skeptizismus) zuzutrauen. Beides mache den Denkenden letztlich zum Vernunftverächter (Misologen), wie auch derjenige notwendig zum Menschenverächter (Misanthropen) wird, der den Menschen zuviel oder zu wenig zutraut. Auch aus diesem Dilemma führt nur das Geschäft der Kritik.

Dieses Geschäft hat mit *Kant* einen Stand erreicht, hinter den das Denken nicht zurückfallen kann. Aber gerade Kants Argumentationen „zur Legitimation des ‚rationalen Denkens' sind identisch mit den Gründen, die den Erkenntnisanspruch dieses Denkens beschränken und den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit legitimieren". Daraus folgt, daß man seine Argumente nicht für das eine Beweisziel verwenden, für das andere aber bestreiten kann. Der an rationalem Denken Interessierte darf — will er Kant nicht mißverstehen — nicht einfach die Legitimität des Transzendenzglaubens ausblenden; der an der Transzendenz Interessierte kann sich ebensowenig nur bestätigt fühlen, sondern muß sich durch die Legitimität kritischen Denkens herausfordern lassen (daß die Auseinandersetzung mit Kants „rundherum" kritischem Denken auch heute noch spannend sein kann, zeigte die überdurchschnittliche Resonanz, die Hans Michael Baumgartners Kant-Arbeitsgemeinschaft fand). Von Kant her ergeben sich freilich die Schwierigkeiten, die Schaeffler „Agnostizismus", „Subjektivismus" und „Autonomiefiktion" nannte. Die „agnostische" Tendenz provoziert eine weitere Reflexion der Frage, wie eine zu schnelle Resignation in bezug auf die Erkennbarkeit des „Dings an sich", der bewußtseinsexternen Realität, zu umgehen ist, angesichts der Tatsache, daß jede Behauptung Wahrheit als Gegenstandsbezogenheit intendiert; der *Subjektivismusverdacht* befördert eine weitere Behandlung des Problems, ob die die Erkenntnis leitenden regulativen Ideen nicht bloß subjektive Entwürfe sind; der Vorwurf der Autonomiefiktion schließlich problematisiert die Behauptung, daß Autonomie ein Bedürfnis der reinen Vernunft ist, und fragt, weshalb und auf Grund welcher realer Bedingungen das so ist. Anders gesagt: die Erkenntnis der Transzendentalphilosophie, daß die Gestalt des Bewußtseins seine Inhalte bestimmt, muß zusammengedacht werden mit der in aller Erkenntnis angezielten bewußtseinsunabhängigen Realität und der historischen Bedingtheit der Form des Bewußtseins.

Ohne den Anspruch zu erheben, diese Denkaufgabe damit schon gelöst zu haben, zeigte Schaeffler an einer Auslegung von Röm 12, 2, wie religiöses Bewußtsein diese Problematik kennt und aufhebt. Wenn religiös davon die Rede ist, man solle sich nicht „diesem Äon" gleichförmig machen lassen, sondern sich wandeln lassen durch die „Erneuerung des Sinnes" (von Gott her), damit man „prüfen" kann, dann ist damit sowohl die Präformierung der Gegenstände durch die Gestalt des Bewußtseins wie die geschichtliche Bedingtheit dieses Bewußtseins ausgesagt, wie auch ferner behauptet, daß durch Offenheit für das Bewußtseinsunabhängige, für „Transzendenz" sich die Struktur des Bewußtseins als veränderbar erweist. Philosophisch gewendet hieß das für Schaeffler: es gilt, einen *Kritizismus als „Theorie der Erfahrung"* zu entwickeln, der transzendentale und historische Reflexion verbindet, der weiß, daß man denken muß, um aus den Fixierungen des Denkens herauszukommen (insofern ist das Bewußtsein historisch variabel und offen für alles Wirkliche).

Es kann hier nur angedeutet werden, daß auch ein Denken wie die im angelsächsischen Raum weithin das Feld beherrschende sprachanalytische Philosophie, die von ganz anderen Ausgangspunkten ausgeht, zuletzt bei Fragestellungen der „Transzendentalphilosophie" landet, wie nämlich Bewußtsein und Realität sich zueinander verhalten, was es mit Freiheit auf sich hat, was Transzendenz bedeutet. Im Rahmen des Seminars führte *Friedo Rikken SJ* (Philosophische Hochschule, München) in diese Richtung und ihre über sie hinausführenden Probleme in einer gerade auf diesem Sektor ausgesprochen selten anzutreffenden Durchsichtigkeit ein.

Das Geheimnis als religiöse Kategorie im Skeptizismus?

Wenn man geneigt wäre, den bisher vorgestellten Ansätzen zu unterstellen, sie würden versuchen, von einem religiösen Interesse her die Legitimität religiösen Bewußtseins durch Anstrengung des kritischen Denkens apologetisch zu rechtfertigen, muß es überraschen, daß gerade Prof. *Wilhelm Weischedel* (Berlin), der von einem erklärtermaßen skeptischen Ansatz ausging, schließlich am massivsten die religiöse Frage zur Sprache brachte (vgl. W. Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer

philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 2 Bde., Darmstadt 1971/72).

Weischedel bestimmte den *Skeptizismus* als Fazit der Geschichte des abendländischen Denkens. Die skeptische Tradition setzt bereits in der Antike mit einer Denkhaltung ein, die sich zur Enthaltung von jeglichem Urteil entschließt und deren Ziel das Herausarbeiten der ausweglosen Aporien ist, in die alle Erkenntnis gerät. Mit Beginn der Neuzeit wird die Skepsis zu einer weithin selbstverständlichen Lebenshaltung (Montaigne), die auch dort noch den Ausgangspunkt bildet, wo sie im „Wagnis des Glaubens" aufgehoben wird (Pascal). Freilich traute sich die Philosophie bis ins 19. Jahrhundert hinein immer wieder die theoretische Überwindung des vorgegebenen skeptischen Bewußtseins, dem alles zweifelhaft wird, zu. *Descartes* ging zwar vom universalen methodischen Zweifel aus, überschritt ihn aber durch die Seinsgewißheit des „cogito" (ich denke, also bin ich) und durch einen neuen Versuch der Begründung des Daseins Gottes. *Kant* arbeitete erkenntniskritisch die Antinomien der reinen Vernunft heraus, die das Wissen von Gott, Seele und Unsterblichkeit fragwürdig machen, hielt aber diese Themen der klassischen Metaphysik als Postulate der praktischen Vernunft fest. Bei *Hegel* ist ein Skeptizismus, durch den „das Endliche ins Wanken kommt", nur die erste Stufe einer vom Absoluten her denkenden Philosophie, die das Endliche mit dem Unendlichen versöhnt. Erst *Nietzsche* radikalisiert die Skepsis zum Nihilismus, der die Möglichkeit der Wahrheit nicht nur bezweifelt, sondern strikt verneint und den Tod Gottes als den „Tod unserer längsten Lüge" konstatiert. Für *Camus* ist diese Ausweglosigkeit des Denkens in der Irrationalität der Welt selbst begründet, in der „Absurdität", die den Menschen überall „anspringt", wo er sehnsüchtig nach Sinn sucht. Diese Grunderfahrung der Orientierungslosigkeit, der radikalen Fraglichkeit von allem, was ist, darf sich nun aber — so Weischedel — nicht selbst zur positiven Weltanschauung machen, sondern muß sich in der offenen Schwebe zwischen bejahender und verneinender Antwort halten.

Skeptischer Zweifel beginnt damit, daß fraglich wird, ob das, was erscheint, wirklich so ist, wie es erscheint; er verschärft sich dahin, daß auch das Selbstbewußtsein des Skeptikers sich fraglich wird, weil er nicht mehr sicher ist, ob seine Identität real oder fiktiv ist, ob er aus den Gründen denkt und handelt, aus denen er es zu tun meint, oder aus ganz anderen; schließlich wird fraglich, ob überhaupt etwas wirklich ist. Die „tragische" Situation der gegenwärtigen Philosophie besteht nach Weischedel darin, daß das einzige, was für sie noch gewiß sein kann, der Prozeß des Fragens ist, in dem sie steht. Aus der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit als einer wirklich gegebenen kann das Denken nicht heraus. Es kann zwar den Prozeß wiederum reflektieren, aber nicht grundsätzlich in Frage stellen. Insofern ist das Tun des Skeptizismus (nicht des einzelnen Skeptikers!) eine „beharrende Wirklichkeit". An dieser Stelle geht nun Weischedel einen Schritt weiter und formuliert als „letzte Einsicht", „daß die fragliche Wirklichkeit sich als Geheimnis darbietet".

In der Diskussion wurde wohl mit Recht gefragt, ob dieser Schritt von einem skeptischen Ansatz her noch zu legitimieren ist, und ob, falls das nicht der Fall sein sollte, der „Überschritt" sich aber als notwendig erweist, der skeptische Ansatz nicht modifiziert werden müßte. Im Zerbrechen aller Wirklichkeit zeigt sich nach Weischedel dem skeptischen Denken das *Geheimnis*. Dieses „Zerbrechen" beginnt mit der Frage, mit der seit Aristoteles philosophisches Denken beginnt: warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Der Mensch selbst erfährt sich in der Unausweichlichkeit des Todes als „unentzifferbares Geheimnis", in der Erfahrung der Vergänglichkeit realisiert sich dieses Wissen um den Tod durch das ganze menschliche Leben hindurch. „Geheimnisvoll" erscheint die Welt als Ganzes: was ist das Ganze? was ist außerhalb der Welt? ist die Welt endlich? ist sie ein strukturierter Prozeß oder ein willkürliches Bündel von Zufällen? Von dem Schwindel, in den das Denken bei diesen Fragen gerät, befreit auch nicht seine Beschränkung auf den Menschen. Auch in der Selbsterfahrung der Fremdheit des Menschen in seiner Welt und der letzten Undurchdringlichkeit des anderen Menschen steht der Reflektierende vor dem Geheimnis. Hat nun dieses dem skeptischen Denken sich aufdrängende Geheimnis etwas mit *Gott* zu tun? Insofern das Geheimnis als der Anstoß aller Fraglichkeit, als das, was nicht erst durch das Fragen ermöglicht wird, sondern seinerseits erst das Fragen ermöglicht, allem Denken als das „Unvordenkliche", als ursprünglichere Wirklichkeit zugrunde liegt, bejaht Weischedel diese Frage. Im Gedanken der „Mächtigkeit des unvordenklichen Geheimnisses als vonwoher der radikalen Fraglichkeit" ist tatsächlich so etwas wie eine Vorstellung von Gott entwickelt, wobei aber für den Skeptiker das Geheimnis zugleich „Gott" und „Nicht-Gott" ist.

Ein philosophischer Zugang zum christlichen Reden von Gott als Person, als Schöpfendem und sich Offenbarendem ist deshalb für Weischedel nicht möglich. Daß sich aber für die Skepsis überhaupt die Option ergibt, „die Frage nach Gott nicht für erledigt zu halten", dürfte ein für die christliche Theologie höchst bemerkenswertes Ergebnis sein. Zu fragen wäre allerdings noch einmal, ob innerhalb des skeptischen Ansatzes selbst die Rede vom Geheimnis schlüssig genug begründet ist, und ferner, ob nicht das Geheimnis aller Wirklichkeit auch für den Skeptiker dadurch offengehalten wird, daß es von der religösen Überlieferung ausdrücklich thematisiert wird. Von dieser zweiten Frage her gewinnen einmal mehr die anderen im Lauf des Seminars vorgetragenen Ansätze an Bedeutung, die die Verwiesenheit des rationalen Denkens auf die historisch vermittelte religiöse Transzendenzerfahrung, aber auch umgekehrt die Unverzichtbarkeit kritischen Denkens für das religiöse Bewußtsein aufzeigen wollten.

Hans Georg Koch

Lebenswille trotz Verfolgung und Schikane

Zur gegenwärtigen Lage der christlichen Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion

Die Lage der christlichen Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion war auch 1974/75 wie in den vorangegangenen Jahren (vgl. u. a HK, August 1971, 374 ff.) durch verwirrende und widersprüchliche Nachrichten gekennzeichnet. Einerseits blieben die registrierten und damit *von den sowjetischen Behörden geduldeten Bischöfe und Kirchenleitungen* in ihrer Tätigkeit relativ unbehelligt, wenn auch in allen Schritten kontrolliert. Es konnten nach wie vor drei kirchliche Zeitschriften erscheinen (je eine herausgegeben von der Russisch-Orthodoxen Kirche, den Evangeliumschristen-Baptisten und der Armenisch-Gregorianischen Kirche); die einzige wissenschaftliche theologische Publikationsreihe (Bogoslovskie trudy, herausgegeben vom Moskauer Patriarchat) brachte 1974 ihren XI. Band heraus. Die Evangeliumschristen-Baptisten hielten im Dezember 1974 ihren IV. Allunionskongreß in Moskau ab. Außerdem unterhalten besonders die Russisch-Orthodoxe Kirche und der Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten eine Fülle von *Auslandskontakten*. Die Besuche und Gegenbesuche kirchlicher Delegationen aus Osteuropa und aus westlichen Ländern reißen das ganze Jahr über nicht ab. Daneben bilden die Prager Christliche Friedenskonferenz und andere der sowjetischen Außenpolitik verpflichtete Organisationen im „Kampf für den Frieden" sowie die internationalen kirchlichen Gremien (Ökumenischer Rat der Kirchen, Konferenz Europäischer Kirchen) ein ständiges Forum internationaler kirchlicher Beziehungen.

Widerstand im Namen der Bürgerrechte

Auf der anderen Seite haben 1974 etwa *ein Dutzend Prozesse gegen Baptisten* stattgefunden, die sich nicht der ständigen Überwachung und repressiven Begrenzung kirchlicher Tätigkeit durch die sowjetischen Gesetze und Behörden fügen. Die Angeklagten erhielten bis zu fünf Jahren Lagerhaft, weil sie gepredigt hatten, gemeinsam geistliche Lieder sangen und in kleinen Kreisen ihre eigenen Kinder religiös unterwiesen. Im Oktober 1974 wurde im Rayon Cezis in Lettland eine seit 1971 im geheimen arbeitende Druckerei der freien Baptisten von der Polizei aufgedeckt; der KGB verhaftete sieben Personen. Der Verlag „Der Christ", der offenbar noch weitere geheime Druckereien unterhält, hat in den vergangenen Jahren Zehntausende von Evangelien, Liederbüchern, Traktaten und Exemplaren der Samisdat-Zeitschrift „Bruderblatt" (Bratskij listok) verbreitet.

Auch in Litauen hat sich die Polizei in den Jahren 1973/74 intensiv — und bisher offenbar vergeblich — bemüht, die unzensierte Zeitschrift *„Chronik der katholischen Kirche Litauens"* zu unterdrücken. Die seit 1972 erscheinende Zeitschrift, die über Repressalien gegen die katholische Kirche berichtet und zugleich dem litauischen nationalen Bewußtsein verpflichtet ist, brachte im August 1974 ihre elfte Nummer heraus. Dutzende von Haussuchungen, Verhören und Verhaftungen haben bis jetzt die Herstellung dieses von Hand zu Hand weitergegebenen Informationsblattes nicht verhindern können, dessen letzte Nummern sogar in einer litauischen und einer russischen Ausgabe erschienen. Wegen der Verbreitung der Zeitschrift und der nicht staatlich genehmigten Herstellung von Gebetbüchern erhielten im Dezember 1974 vier Litauer in einem Prozeß Freiheitsstrafen zwischen ein und acht Jahren. Im gleichen Monat wurde der Biologe *S. A. Kowaljew*, Mitglied der sowjetischen Gruppe von Amnesty International, in Moskau mit der Begründung verhaftet, er habe dissidente Gruppen innerhalb der katholischen Kirche Litauens unterstützt.

Dieses verwirrende Bild von nach außen intakten Amtskirchen einerseits und schweren Verfolgungen religiöser Gruppen andererseits, die sich zum Teil als Glieder dieser institutionalisierten Kirchen verstehen, hat im wesentlichen zwei Ursachen.

1. Die *Rechtslage der Religionsgemeinschaften* innerhalb der sowjetischen Staats- und Gesellschaftsordnung ist außerordentlich prekär. Das wird schlaglichtartig aus der Tatsache deutlich, daß die grundlegenden Bestimmungen über das Verhältnis von Kirchen und Staat in einer niemals veröffentlichten und auch den kirchlichen Gemeinden nicht zugänglichen „Instruktion über die Anwendung der Kultgesetzgebung" vom 16. März 1961 niedergelegt sind. Der wesentliche Inhalt dieser Instruktion, die in einer Reihe von Punkten eine Revision und Verschärfung der Religionsgesetze früherer Jahrzehnte darstellt, ist erst durch eine Samisdat-Schrift des Mathematikers und Sacharow-Mitarbeiters (im „Komitee zur Verteidigung der Menschenrechte") *I. R. Schafarewitsch* im Jahre 1973 bekanntgeworden (Zakonodatel'stvo o religii v SSSR).

Die Rechtsunsicherheit der kirchlichen Gemeinschaften wird dadurch verstärkt, daß wesentliche Prinzipien der

sowjetischen Religionspolitik nicht in Gesetzestexten fixiert worden sind. Das gilt u. a. für das Ziel, religiöses Bewußtsein und natürlich auch jede religiöse Organisation im Zuge des Aufbaus einer kommunistischen Gesellschaft allmählich zum Verschwinden zu bringen. Um diesem Ziel näherzukommen, gehört es gegenwärtig zu den Grundsätzen der Religionspolitik, die Bischöfe und Kirchenleitungen relativ unangetastet zu lassen. Der tägliche Kleinkrieg, durch den jede kirchliche Aktivität so weit wie irgend möglich eingeschränkt werden soll, wird an der Basis geführt, gegen die Gemeinden und die einzelnen Gläubigen an den Arbeitsstätten und in den Wohnungen. Außerdem hat seit etwa 1972 im Zuge der allgemeinen Verschärfung des innenpolitischen Klimas und eines intensivierten Kampfes an der „ideologischen Front" die atheistische Propaganda spürbar zugenommen. In ihren primitiven publizistischen Formen überschreitet sie immer wieder die Grenze zur Bedrohung und Terrorisierung einzelner Gläubigen und Gemeinden.

2. Kirchliche Gruppen und Gemeinden reagieren auf den begrenzten Spielraum, der ihnen in der sowjetischen Gesellschaft gewährt ist, sehr unterschiedlich. Die einen nutzen die Möglichkeit, gottesdienstliche Feiern durch einen bei den sowjetischen Behörden angemeldeten und kontrollierten „Kultdiener" abzuhalten; jede weitergehende theologische, soziale oder pädagogische Arbeit ist den Gemeinden untersagt. Andere dagegen sprengen diesen Rahmen, weil sie ihn mit den Bürgerrechten, der sowjetischen Verfassung und ihrem Glauben für unvereinbar halten. Seit mehr als zehn Jahren hat sich ein wesentlich größerer Teil des kirchlichen Lebens als zuvor dem ständigen Zugriff der Verwaltungsorgane entzogen. In diesem Sinne haben die Religionsgemeinschaften einen erheblichen Anteil an der Entstehung eines neuen Selbstbewußtseins und der zunehmenden Differenzierung der heutigen Sowjetgesellschaft.

Zwischen sowjetischer Legalität und Untergrund

Die größte Gruppe, die gegen ihren Willen von der sowjetischen Religionspolitik seit Beginn der sechziger Jahre in den Untergrund abgedrängt wurde, ist der *„Rat der Kirchen der Evangeliumschristen-Baptisten"*, zu dem viele hundert Gemeinden, vielleicht weit mehr als tausend gehören. Diese Gemeinden haben sich vom registrierten und offiziell tolerierten „Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten losgesagt, dem sie Kollaboration mit der atheistischen Staatsmacht vorwerfen (vgl. HK, August 1970, 370 ff.). Sie treiben unter Freunden und Verwandten Mission, gründen neue Gemeinden, auch wenn die Verwaltungsbehörden sich weigern, sie zu registrieren, stellen in bescheidenem Ausmaß religiöse Literatur her und verbreiten sie.

Alle diese Handlungen gelten vor dem Gesetz als antisowjetisch und werden schwer bestraft. 1974 saßen mehr als 200 Baptisten in Lagern; die meisten waren zu drei bis fünf Jahren Freiheitsentzug verurteilt. Seit 1965 sind etwa 1000 Baptisten von Gerichten in die Lager geschickt worden. Nach jahrelanger unionsweiter Fahndung wurde im März 1974 der Generalsekretär des Rates der Kirchen *G. P. Wins* erneut verhaftet. Ein Gericht in Kiew verurteilte den schwerkranken Mann im Januar 1975 zu fünf Jahren Lagerhaft und anschließend zu fünf Jahren Verbannung.

Zu den besonders abstoßenden und seit 1973/74 verstärkt angewandten Verfolgungsmethoden gehören die *Maßnahmen gegen die Kinder gläubiger Eltern*, die auch von den Katholiken in Litauen in ihrer „Chronik" vielfach belegt werden. In groß angelegten Fragebogenaktionen werden die Kinder in den Schulen nach ihrer eigenen und der Eltern Einstellung gegenüber der Religion befragt, die Befragungsergebnisse werden zu gezielter Agitation benutzt. Die Lehrer stellen Kinder wegen ihres Glaubens bloß; in der Publizistik wird den Eltern offen das Recht zur religiösen Erziehung der eigenen Kinder bestritten, obgleich andererseits die sowjetische Spitzenbehörde, der „Rat für die Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR", versichert, dieses Recht gelte auch in der Sowjetunion. In den Jahren seit 1973 sind mehreren baptistischen Eltern die Elternrechte entzogen und ihre Kinder zwangsweise in Heime eingewiesen worden. Weitere derartige Prozesse laufen oder wurden — auch katholischen Eltern in Litauen — angedroht.

Neben den dissidenten Baptisten gibt es eine Reihe anderer Religionsgemeinschaften, die verboten sind, oder — wie die Pfingstler seit 1963 — in einer Semilegalität leben. Über diese Gruppen wurden 1974 hauptsächlich durch den aus der Sowjetunion emigrierten Schriftsteller *A. E. Lewitin-Krasnow* neue Einzelheiten bekannt. Nach den freien Baptisten ist wahrscheinlich die mit Rom unierte *griechisch-katholische Kirche in der Westukraine und in West-Weißrußland* die größte Untergrundkirche. Die Unierten waren 1946 bekanntlich gegen ihren Willen mit dem Moskauer Patriarchat vereinigt worden. Der sowjetische Staat stützt diese kirchliche Annexion bis heute durch das Verbot der unierten Kirche. — Dagegen ist die Zahl der Gläubigen in der „Wahrhaft-Orthodoxen Kirche", die die uneingeschränkte Loyalität des Moskauer Patriarchates gegenüber der Sowjetmacht seit 1927 ablehnt, nach Auskunft von Lewitin auf einige Tausend geschrumpft. Zu dieser Gemeinschaft, die nur unter streng konspirativen Lebensbedingungen existieren kann, gehören etwa 8 bis 10 Bischöfe und 200 Geistliche. — Verbotene kirchliche Gruppen sind auch die Adventisten des Siebten Tages, weil sie den Kriegsdienst ablehnen, und die Zeugen Jehovas, die jede staatliche Autorität verwerfen. — Von den in der Halblegalität lebenden Pfingstlern sind 1974 mehrere Petitio-

nen (insbesondere aus Nachodka, Primorski Gau, und Tschernogorsk, Gau Krasnojarsk) in den Westen gelangt, in denen im Namen von mehr als hundert Gläubigen Ausreiseerlaubnisse aus der UdSSR gefordert werden.

Eine ähnliche Eingabe an UN-Generalsekretär *Kurt Waldheim* und die sowjetische Führung unterzeichneten im Januar 1974 mehr als 20 Baptisten deutscher Abstammung aus Barnaul, die schon 1971 den Behörden ihre Pässe zurückgegeben hatten und Ausreisegenehmigungen in die Bundesrepublik verlangen.

Jugendliche und Intellektuelle zunehmend interessiert

Einige der gezwungenermaßen im Untergrund lebenden Gruppen üben eine besondere *Anziehungskraft auf Jugendliche* aus; das gilt besonders für die freien Baptisten. Dennoch ist Kirche in der sowjetischen Gesellschaft zweifelsohne in viel stärkerem Maße durch die behördlich registrierten und tolerierten Gemeinden präsent. Zur *Russisch-Orthodoxen Kirche* gehören immer noch mehr als 70 Bischöfe und schätzungsweise 7500 Gemeinden, die schwerpunktmäßig im westlichen Teil des europäischen Rußland verteilt sind. Die Basis der orthodoxen Kirche in der Bevölkerung ist erstaunlich breit. Ein 1974 im Westen bekanntgewordener Bericht des Rates für die Angelegenheiten der Religionen aus der Zeit 1971/72 spricht von mehr als 40 Millionen (= 17 % der Bevölkerung) Anhängern der orthodoxen Kirche (Russkaja mysl', 5. 12. 74, 5). Nach diesem Bericht wird in Moskau jedes dritte Kind getauft und jeder zweite Tote kirchlich beerdigt.

Die Kirchen sind in ihrem sozialen Bestand weitgehend proletarische Gemeinschaften, insofern *das aktive kirchliche Leben fast ausschließlich von den unteren sozialen Schichten* getragen wird und hier wiederum zum überwiegenden Teil von älteren Frauen; denn irgendein sozialer Aufstieg oder eine Karriere ist mit der offenen Teilnahme am kirchlichen Leben unvereinbar. Seit einigen Jahren gibt es jedoch bei einem Teil der großstädtischen Intelligenz und innerhalb der studentischen Jugend ein auffallend zunehmendes Interesse an religiösen Fragen. Dies ist in vielen Fällen nicht kirchlich oder konfessionell orientiert. Tatsache ist jedoch, daß seit etwa fünf Jahren ein *zunehmender Strom junger Intellektueller zur orthodoxen Kirche* eingesetzt hat; das hat u. a. dazu geführt, daß sich um die ungefähr 120 Studienplätze für Erstsemester an den drei geistlichen Lehranstalten in Sagorsk, Leningrad und Odessa vier- bis sechsmal soviel Kandidaten bewerben.

Der Geist eines militanten Atheismus kann nur durch eine riesige Propagandamaschinerie vorgespiegelt werden. *Solshenizyn* hat das geistige Klima in seinem Brief an das Konzil der Auslandskirche im August 1974 umrissen: „Heute ... verhält sich die Intelligenz und die Jugend in der Sowjetunion, sogar wenn sie nicht den Glauben teilt, ihm gegenüber mit würdiger Achtung und überträgt allen Spott auf die herrschende kommunistische Ideologie, der sie verächtlich auszuweichen sucht" (Religija i ateizm v SSSR, Sonderheft Oktober 1974, S. 2).
Auch in den *registrierten Gemeinden* bewegt sich die kirchliche Arbeit oft am Rande der Legalität. Das zeigte der Fall des Moskauer Priesters *Dimitri Dudko*, der im Mai 1974 aus seiner Gemeinde St. Nikolaus entfernt wurde, weil er regelmäßig nach den Gottesdiensten Fragen der Besucher beantwortet und dabei auch die Diskriminierung der Kirchen nicht beschönigt hatte. Den nachdrücklichen in- und ausländischen Protesten ist es wahrscheinlich mitzuverdanken, daß Dimitri Dudko seit dem Herbst 1974 wieder in einer Landgemeinde außerhalb Moskaus amtieren darf. Die seit etwa 1972 erneut verschärfte Kirchenpolitik hat ihren Ausdruck auch in mehreren Kirchenschließungen gefunden (Shitomir, Novosibirsk); die Eröffnung neuer Kirchen ist trotz zahlreicher Petitionen der Gläubigen und der dafür vorhandenen gesetzlichen Bestimmungen nach wie vor unmöglich.

Die größte Kirche nach der russischen Orthodoxie wird von den Gemeinden gebildet, die vom *„Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten"* geleitet werden. Dieser Kirchenleitung haben sich auch ein Teil der Pfingstler und der Mennoniten angeschlossen. 1974 gab der Rat wie schon in früheren Jahren die Zahl der Gemeinden mit 5000 an, zu denen $^1/_2$ Million gläubig Getaufte gehören. Das Gemeindeleben insgesamt wird von schätzungsweise drei Millionen Menschen getragen, da viele erst nach längerer Zeit oder gar nicht die Erwachsenentaufe empfangen. Was die Kommunikation untereinander und bestimmte Formen des Gemeindelebens angeht, so führen die Evangeliumschristen-Baptisten ein intensiveres kirchliches Leben als die Orthodoxen, das ihnen zur Zeit auch gestattet wird, um ein weiteres Abwandern in den Untergrund zu verhindern. Der Allunionsrat konnte 1974 zum drittenmal seit 1967 einen zweijährigen Bibelfernkurs für 100 Studenten eröffnen — die einzige theologische Ausbildung, die den Baptisten in der Sowjetunion erlaubt ist. Eine Neuauflage der Bibel oder eines Liederbuches scheint trotz des anhaltend großen Bedarfes derzeit nicht möglich.

Anhaltender Widerstand in Litauen

Das Zentrum der *katholischen Kirche* ist Litauen mit mehr als zwei Millionen Gläubigen und etwa 800 Priestern. Darüber hinaus gibt es eine beträchtliche katholische Minderheit in Lettland mit etwa 150 Gemeinden und verstreute katholische Gemeinden (meist polnischer Abstammung) in Weißrußland und der Ukraine, die schwerstem Druck ausgesetzt sind. In der katholischen Kirche Litauens

vollzieht sich seit Ende der sechziger Jahre eine erstaunliche Entwicklung, die diese Republik in das Zentrum der kirchen- und nationalitätenpolitischen Spannungen gerückt hat. Die Kirche hatte hier weniger unter der chruschtschewschen Kirchenverfolgung gelitten, und ihr Selbstbewußtsein ist nicht so gebrochen wie das der orthodoxen Kirche. Auf den zunehmenden Druck seit Ende der sechziger Jahre, der offenbar u. a. das Ziel verfolgte, die Kirche in Litauen in allen Punkten den gleichen Beschränkungen zu unterwerfen wie in Rußland, hat ein beträchtlicher Teil der Priesterschaft und der Laien ... mit offenem Widerstand reagiert. Ihren ersten Höhepunkt erreichte die Welle der Solidarisierung nach mehreren Priesterprozessen in den Jahren 1970 und 1971 (vgl. HK, Juli 1972, 339 ff.). Eine Reihe von Gemeindepfarrern wurde in diesen Jahren zu Freiheitsstrafen von in der Regel einem Jahr verurteilt, weil sie in einer rudimentären Form von Religionsunterricht Kinder in kleinen Gruppen auf die Erstkommunion vorbereitet hatten. Jede organisierte religiöse Unterweisung von Jugendlichen unter 18 Jahren ist in der Sowjetunion verboten; bisher war es allerdings nicht gelungen, dieses Verbot in Litauen konsequent durchzusetzen.

Die *Prozesse* hatten jedoch nicht die von den sowjetischen Behörden erwartete einschüchternde und abschreckende Wirkung, sondern ein Großteil der Priester und Zehntausende von Litauern stellten sich hinter die Verfolgten, forderten ihre Freilassung und protestierten gegen die Repressalien, denen die katholische Kirche im Lande ausgesetzt ist. Dutzende von Petitionen und Beschwerden wurden an die Organe von Partei und Staat in Litauen und die zentralen Instanzen in Moskau gerichtet. Einige dieser Eingaben tragen die Unterschriften von mehreren hundert Menschen. Drei Petitionen in den Jahren 1972 und 1973 wurden von jeweils 14 000 bis 17 000 Bewohnern Litauens unterzeichnet. Natürlich erfordert die Sammlung so vieler Unterschriften eine gewisse Organisiertheit. Die Polizei hat diese Aktionen denn auch entdeckt und teilweise unterbunden.
Im Mittelpunkt standen und stehen bei allen Eingaben und offenen Briefen immer wieder die gleichen Forderungen: Erhöhung der Zahl der Priester durch Aufhebung des staatlichen numerus clausus am einzigen Priesterseminar in Kaunas, an dem nur 30 Kandidaten studieren dürfen; Wiederzulassung der amtsbehinderten Priester und Bischöfe (Bischof *Sulijonas Steponavičius*, Apostolischer Administrator von Wilna; Erlaubnis zum Druck der elementarsten religiösen Literatur, die für ein normales Gemeindemitglied auch heute noch praktisch unerreichbar ist; religiöse Unterweisung vor der Erstkommunion und Abbau der zwangsweisen atheistischen Indoktrination in den Schulen.

Der *Samisdat der katholischen Kirche Litauens* hat neben den vielen Eingaben und Protesten in den vergangenen Jahren auch Gebetbücher hergestellt und verbreitet. Die seit 1972 erscheinende „Chronik der katholischen Kirche Litauens" war bis 1974 das am regelmäßigsten erscheinende und umfangreichste periodische Samisdat-Organ in der Sowjetunion. Die gegenwärtige Situation in Litauen ist durch verschärfte polizeiliche Maßnahmen gekennzeichnet: Es ist nicht sicher, ob die „Chronik" 1975 wird erscheinen können. Eine Reihe von aktiven Teilnehmern der katholischen und nationalen Bewegung in Litauen wurde verhaftet und z. T. verurteilt. Viele andere werden überwacht, regelmäßig verhört, Hausdurchsuchungen unterworfen und verlieren ihren Arbeitsplatz. Dennoch ist der Widerstand nicht gebrochen, denn die Bedrängten pochen auf die Menschenrechte und die sowjetische Verfassung. Das verleiht dieser Massenbewegung eine erhebliche zusätzliche Standfestigkeit.

Der *Osteuropapolitik des Vatikans* stehen die unabhängigen Gruppen in Litauen mit erheblicher Skepsis, wenn auch nicht völlig ablehnend gegenüber. Sie müssen aus bitterer Erfahrung davon ausgehen, daß vatikanische Politik es nicht vermocht hat, die Lebensbedingungen der Katholiken in der Sowjetunion zu verbessern. Diplomatische Missionen und die Konsekrierung neuer Bischöfe bergen die Gefahr in sich, über die wesentlichen Fragen kirchlichen Lebens hinwegzutäuschen. Sie entsprechen im übrigen einem Grundsatz nachstalinscher Religionspolitik, nämlich die Fassade zu erhalten und den Kampf gegen das Fundament, d. h. die Gemeinden, zu führen.

Schwache georgische Kirche

Zum Abschluß wenigstens noch ein kurzer Hinweis auf die *Georgische Orthodoxe Kirche*. Sie ist eine der „ältesten und unglücklichsten" (Kolarz) Kirchen auf dem Territorium der UdSSR und verdiente eine eigene Darstellung. Der Reisende in der Sowjetunion registriert mit Erstaunen, daß die georgischen Kirchen in Tiflis leer sind; dies steht im krassen Gegensatz zu allen Erfahrungen in russischen Großstädten. Im Jahre 1974 gelangten zum erstenmal umfangreiche Samisdat-Materialien aus Kreisen der Georgischen Orthodoxen Kirche aus Tiflis in den Westen. Sie berichten einerseits über polizeiliche Aktionen gegen Jugendliche, die an den Ostergottesdiensten teilnahmen und deren Namen darauf in der Lokalpresse veröffentlicht wurden. Andererseits werden schwere Zerwürfnisse innerhalb der Priesterschaft und der Patriarchatsleitung offengelegt. Die z. T. anonymen Verfasser ziehen die persönliche Integrität mehrerer Geistlicher und Bischöfe in Zweifel und erklären, daß die georgische Kirche in hohem Maße unterwandert und von innen heraus zerstört worden sei. In der Tat muß man wohl davon ausgehen, daß die Basis der georgischen Kirche schmaler ist als die der oben behandelten großen Religionsgemeinschaften.

Intensive Arbeit der Synoden in der Schweiz

Am 1./2. März 1975 fand im Zentrum Alfa in Bern die fünfte gesamtschweizerische Plenarversammlung der Synode 72 statt. Die behandelten Traktanden setzten einerseits die Arbeit der Diözesansynoden fort. Diese hielten ihre vierte Session vom 23. bis 26. Mai und die fünfte Session vom 14. bis 17. November 1974 ab. Andererseits nahm sie Fragen gesamtschweizerischer Plenarversammlungen erneut auf. Die dritte gesamtschweizerische Plenarversammlung fand am 16./17. Februar und die vierte am 7./8. September 1974 statt. Die Vielfalt der Thematik zeigte sich im vergangenen Jahr noch deutlicher als im Jahr zuvor (vgl. HK, Februar 1974, 104—107).

Die Frage nach Eucharistiegemeinschaft mit den Reformierten

Die Teilvorlage *„Gemeinsames Zeugnis und Zusammenarbeit der Kirchen und der Christen"* wurde in einigen Diözesansynoden bereits im November 1973 in erster Lesung behandelt, in den übrigen im Mai 1974 (HK, Februar 1974, 105). Sie enthielt ursprünglich einen kurzen Abschnitt mit dem Titel „Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft". Da es nicht verantwortbar schien, in dieser wichtigen Frage des Verhältnisses unter den Kirchen verschiedene Akzentsetzungen vorzunehmen, wurde von Anfang an eine gesamtschweizerische Verabschiedung ins Auge gefaßt. Weil die Synode Freiburg-Lausanne-Genf-Neuenburg einem solchen Antrag nicht zustimmte, konnte die Angelegenheit an der vierten gesamtschweizerischen Plenarversammlung nur als Ausgleichstraktandum behandelt werden. Man suchte vorerst auf diesem Weg zu einer einheitlichen Lösung zu gelangen. Ein Teil der Synodalen setzte sich damals für einen Text ein, welcher eine *gegenseitige* eucharistische Gastfreundschaft gestattet. Nach Ansicht anderer war aber dieser Zeitpunkt noch nicht gekommen. Auch die Bischöfe teilten mit, daß sie einer derartigen Aussage nicht zustimmen können. Trotz der Stellungnahme der Bischöfe zog damals die Mehrheit der Synodalen einen Text vor, welcher die gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft für einige Fälle vorsieht.

In der November-Session der Diözesansynoden wurde der Antrag für eine gesamtschweizerische Verabschiedung nochmals vorgelegt. Eine Zustimmung aller Diözesansynoden konnte erreicht werden. Die schweizerische Kommission versuchte erneut zugleich das Anliegen vieler Synodalen und die Stellungnahme der Bischofskonferenz zu berücksichtigen und legte einen neuen Text vor. Die vorerst mehrheitlich von Deutschschweizern vorgeschlagene kurze Formel wurde, beeinflußt von westschweizerischen Mitgliedern, zu einer „Handreichung" ausgebaut. Schließlich konnte ein Text mit Zustimmung der Bischöfe verabschiedet werden.

Der verabschiedete Text enthält grundsätzliche Erwägungen und praktische Folgerungen. Im Sinne des Dekretes über den Ökumenismus zählt er die Voraussetzungen auf, welche erfüllt sein müssen, damit ein *Nichtkatholik* in der *katholischen Eucharistiefeier* die Kommunion empfangen darf. Bezüglich der *Teilnahme eines Katholiken am reformierten Abendmahl* enthält der Text folgende Aussagen: „Im Hinblick auf die noch fehlende volle Einheit der Kirchen und auf das unterschiedliche Amtsverständnis hat das ökumenische Direktorium als allgemeine Regel aufgestellt: ‚Ein Katholik darf die Sakramente des Altars, der Buße und der Krankensalbung nur von einem Amtsträger, der die Priesterweihe gültig empfangen hat, verlangen' (55). Falls ein Katholik in einer Ausnahmesituation und nach Abwägung aller Gründe zur Überzeugung kommt, daß er nach seinem Gewissen zum Empfang des Abendmahls berechtigt sei, kann ihm das nicht notwendigerweise als Bruch mit der eigenen Kirchengemeinschaft ausgelegt werden, wenn auch eine gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie problematisch bleibt, solange die Kirchentrennung andauert. Auf keinen Fall darf man sich zufrieden geben mit der Trennung, sondern jeder ist verantwortlich für eine größere Einheit der Kirchen."

Aufgaben in Wirtschaft und Gesellschaft

„Die Verantwortung des Christen in Arbeit und Wirtschaft" war eine Vorlage überschrieben, welche den einzelnen Diözesansynoden zur Beratung zugewiesen wurde. Schon die vorbereitende schweizerische Kommission konnte sich jedoch nicht auf einen Text einigen, so daß die Diözesansynoden einen Mehrheits- und einen Minderheitstext erhielten. Der Mehrheitstext stammte vorwiegend von den deutschsprachigen, der Minderheitstext vorwiegend von den französischsprachigen Kommissionsmitgliedern.

Die umfangreichere Mehrheitsvorlage befaßte sich mit folgenden Einzelproblemen: Kapital — Arbeit — unternehmerische Tätigkeit; Gewinn — Lohn; Eigentumsbildung in Arbeiterhand; kirchliches Vermögen; Finanzausgleich; Konkurrenz; Betriebsklima; Mitbestimmung und Mitverantwortung; neue Formen der Arbeiterorganisa-

tion; Arbeit und Menschlichkeit; Berufswahl; berufstätige Frau; Wohnungsproblem; Kirche — Industrie — Wirtschaft; Erwachsenenbildung; Konsumverhalten. In der November-Session befaßten sich die Diözesansynoden mit diesem Thema. Die mehrheitlich französischsprachigen Synoden folgten dem Minderheitstext, welcher mehr die großen Grundlinien hervorzuheben sucht, die mehrheitlich deutschsprachigen der Mehrheitsvorlage, welche mehr auf die konkreten Einzelprobleme eingeht. — Zwei Problemkreise, welche gegenwärtig auch in der schweizerischen Bundespolitik eine nicht unbedeutende Rolle spielen, wurden an die gesamtschweizerische Plenarversammlung zur Verabschiedung überwiesen: Mitbestimmung und Mitverantwortung sowie Wohnungsprobleme.

Am 1./2. März konnten diese Teile gesamtschweizerisch verabschiedet werden. Im Hinblick auf die *betriebliche Mitbestimmung* wurde vor allem auf die Notwendigkeit der Information und auf die Pflicht von Mitverantwortung durch den Arbeitnehmer hingewiesen. Eine zentrale Bedeutung kommt dem folgenden Grundsatz zu: „Von der Sozialethik her muß grundsätzlich eine umfassende, möglichst gleichgewichtige Mitbestimmung aller Arbeitnehmer gefordert werden." Man wollte mit dieser Formulierung nicht direkt zur anhängigen Verfassungsinitiative, in welcher vor allem die Frage der Notwendigkeit einer paritätischen Mitbestimmung und der Ausübung der Mitbestimmung durch betriebsfremde Personen diskutiert werden, Stellung beziehen.

Eine Vorlage, welche teilweise im Mai, teilweise im September des vergangenen Jahres in erster Lesung in den Diözesansynoden beraten wurde, trägt den Titel *„Die soziale Aufgabe der Kirche in der Schweiz"*. Sie befaßt sich mit Grundlagen und Voraussetzungen sozialer Tätigkeit der Kirche, den verschiedenen Ebenen sozialer Tätigkeit und mit Beispielen konkreter Hilfsmöglichkeiten: Kinder und Jugendliche, Alleinstehende, Betagte, Kranke, körperlich und geistig Behinderte, Suchtgefährdete, Straffällige sowie mit den beiden Spezialfragen: Ausländische Arbeitskräfte und Flüchtlinge.
Das *Fremdarbeiterproblem* ist in der Schweiz von besonderer Bedeutung. Ende 1973 zählte man bei einer Einwohnerzahl von ca. 6 400 000 1 032 699 Ausländer. Auf politischem Gebiet wurden immer neue Initiativen zur Reduktion des Ausländerbestandes lanciert. Im Oktober 1974 mußte das Schweizervolk zum zweiten Mal über eine strenge Reduktion der ausländischen Wohnbevölkerung abstimmen. Daher lag es auf der Hand, den Abschnitt über die Fremdarbeiter an einer gesamtschweizerischen Plenarversammlung zu verabschieden. Der am 2. März verabschiedete Text befaßt sich mit der Pastoration der Ausländer, mit den Kontakten zwischen Ausländern und Schweizern, mit der Schaffung von Beratungsstellen für Ausländer. Der Text unterstützt alle politischen Bestrebungen, welche eine menschliche Lösung des Problems suchen. Es zeigte sich in der Diskussion deutlich, daß manche Wünsche der Ausländer nicht erfüllt sind und daß für ein wirkliches gegenseitiges Verständnis noch viel getan werden muß. Besondere Härten können Fremdarbeiter bei Verkleinerungen von Betrieben treffen. Die Synode wies in einer Resolution zur Frage der wirtschaftlichen Rezession auf die besonderen Schwierigkeiten der Ausländer hin, deren menschliche Situation ebenso zu berücksichtigen ist wie die menschliche Situation der schweizerischen Bevölkerung. Grundsätzlich werden in den Synoden der Schweiz die Fragen der Ausländer im jeweiligen Sachzusammenhang behandelt. So erscheinen in den verschiedensten Texten Abschnitte, welche sich mit der Situation der Ausländer befassen. Durch dieses Vorgehen wollte man vermeiden, die Fragen der fremdsprachigen Ausländer und die Probleme der Einheimischen in der Kirche gesondert zu behandeln. Es zeigte sich aber, daß auch dieses Vorgehen seine Schwierigkeit hat. Viele Ausländersynodalen sehen darin die Gefahr, daß man ihre Fragen zu wenig ausführlich behandelt.

Die Einteilung der Bistümer

Die Bistumseinteilung in der Schweiz ist zum Teil nur historisch erklärbar. Zudem sind viele nach der Abtrennung von der Diözese Konstanz geschaffene Provisorien in der deutschsprachigen Schweiz nie definitiv bereinigt worden. Im Sinne von Nr. 22 ff. des Konzilsdekretes über die Hirtenaufgabe der Bischöfe waren sich die Synodalen im klaren, daß eine *Überprüfung der Bistumsgrenzen notwendig* ist. Schwieriger ist es jedoch, festzulegen, welche Einteilung den Erfordernissen der heutigen Seelsorge und den konkreten Voraussetzungen der vielgestaltigen Schweiz am besten angepaßt ist. Die fünfte gesamtschweizerische Plenarversammlung befaßte sich mit diesem Problem. Es zeigte sich schon bei der Vorbereitung,daß es der Synode nicht möglich sein wird, zu konkreten Einteilungsvorschlägen Stellung zu beziehen. Im Einverständnis mit den Bischöfen ersucht daher die gesamtschweizerische Plenarversammlung die Bischofskonferenz, „Lösungen auf gesamtschweizerischer Ebene anzustreben und mit deren Studium ein Fachgremium aus kirchlichen, staatskirchlichen und staatlichen Vertretern zu beauftragen". Dieses zu schaffende Gremium wird keine leichte Aufgabe zu übernehmen haben.
Durch Konkordate und ähnliche Vereinbarungen verbrieft, besitzen die Domkapitel von Basel und St. Gallen das *Bischofswahlrecht*. Um diese besonderen Rechte der Mitwirkung bei der Bischofswahl nicht preiszugeben, soll dem zu ernennenden Gremium zusätzlich die folgende Aufgabe übertragen werden: „Die Bistumseinteilung ist aufgrund bestehender Vereinbarungen in einigen Diözesen mit der Frage der Bischofswahl eng verbunden. Das zum Studium der Bistumseinteilung einzusetzende Fachgremium wird sich deshalb auch mit dem Problem der Bi-

schofswahl auseinanderzusetzen haben. Die Synode fordert für alle Diözesen eine rechtliche festgelegte Mitwirkung ortskirchlicher Gremien bei der Wahl der Bischöfe. Diese Mitwirkung muß bestehenden Mitentscheidungsformen mindestens gleichwertig sein."

Die Frage der Bistumseinteilung ist aber nur ein kleiner Teil der Vorlage *„Beziehung zwischen Kirche und politischen Gemeinschaften"*, welche von den Diözesansynoden im November 1974 in erster Lesung durchberaten wurde. Die ganze Vorlage befaßt sich mit Fragen wie Verhältnis der Kirche zu Parteien, zu politisch tätigen Verbänden, der eigenen politischen Tätigkeit der Kirche auf verschiedenen Ebenen (z. B. politische Predigt) sowie mit der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat. Das Verhältnis von Kirche und Staat ist in der Schweiz kantonal gerregelt und daher überaus schwer übersehbar (vgl. ds. Heft, S. 164). In den Diskussionen der Diözesansynoden konnte man feststellen, daß in der Westschweiz und im Tessin eher eine skeptische Haltung der öffentlichrechtlichen Anerkennung und der Kirchensteuer gegenüber vorherrscht. In der deutschsprachigen Schweiz sieht man darin weniger Probleme.

Glaubensverkündigung — Sakramente — Medien

Im Laufe des Jahres 1974 haben verschiedene Diözesansynoden die Vorlage *„Kirche im Verständnis des Menschen von heute"* in zweiter Lesung verabschiedet und den Text publiziert. Die Empfehlung an den Papst über die *Verfahren der Glaubenskongregation* (HK, Februar 1974, 104) konnte unter dem Titel „Die Verantwortung des Gottesvolkes, des Lehramtes und der Theologen im Hinblick auf die Bewahrung und Entfaltung des Glaubens" in der gesamtschweizerischen Plenarversammlung vom 16./17. Februar 1974 verabschiedet werden. Dieser Text richtet einen Appell an alle Gläubigen und an die Theologen und bittet die Bischofskonferenz, einen Wunsch zur Verbesserung der Verfahrensordnung der Glaubenskongregation an den Papst weiterzuleiten. Im Verfahren sollen die Bischofskonferenzen vermehrt beigezogen, genügendes rechtliches Gehör, das Recht, sich selbst einen Verteidiger zu wählen und in die Akten Einsicht zu nehmen, gewährt werden. Die Bischofskonferenz hat die Empfehlung bereits an den Papst weitergeleitet.

Die Diözesansynoden befaßten sich überdies mit der Teilvorlage *„Zeitgemäße Glaubensverkündigung"*. Nach einem Abschnitt über Glaubensverkündigung und Sprache befaßt sie sich mit Predigt, bischöflichen Verlautbarungen, Seelsorgegespräch, religiöser Erwachsenenbildung, Glaubensgespräch unter Christen und mit Nichtglaubenden, Katechese, Verkündigung an Radio und Fernsehen. Die Abschnitte über Radio und Fernsehen sollen gesamtschweizerisch oder eventuell sprachregional im September verabschiedet werden.

Besonders umfangreich ist die Vorlage *„Gebet, Gottesdienst und Sakramente im Leben der Gemeinde"*, welche von einzelnen Diözesansynoden im Jahre 1974 bereits verabschiedet wurde. Die Vorlage umfaßt die folgenden Abschnitte: Persönliches Gebet, Sakramente und christliches Leben, die sakramentale Einweisung in das Leben der Kirche, die Feier der Eucharistie, Sünde — Buße — Bußsakrament, Sakrament der Krankensalbung, traditionelle und moderne Ausdrucksformen religiöser Haltung.

An den schweizerischen Plenarversammlungen vom Februar und September 1974 wurden einige Fragenkreise gesamtschweizerisch verabschiedet: Taufaufschub und Taufgespräch sowie Fragen der sonntäglichen Eucharistiefeier. Trotz zweimaligen Versuchs konnte der Abschnitt „Einzelbeicht — Bußfeier" nicht gesamtschweizerisch verabschiedet werden. Bei der zweiten Schlußabstimmung fehlte die mehrheitliche Zustimmung in einer diözesanen „Fraktion", was gemäß dem gesamtschweizerischen Statut eine Verabschiedung trotz einer $^2/_3$-Mehrheit der Synodalen verunmöglicht. Die Anliegen sind unterdessen durch die neue päpstliche Bußordnung und die Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz teilweise erfüllt worden.

In erster Lesung befaßten sich die Diözesansynoden im Jahr 1973 mit der Vorlage *„Die Verantwortung der Kirche in der Schweiz für Mission, Entwicklung und Frieden"* (HK, Februar 1974, 106). Gesamtschweizerisch wurden im Februar 1974 einige Abschnitte verabschiedet, welche die Zusammenarbeit auf schweizerischer Ebene fordern. Als Ausgleichstraktandum wurde die Frage der *Landesverteidigung* behandelt. Ein Ausgleichstext zuhanden der Diözesansynoden konnte aus zeitlichen Gründen nicht mehr beschlossen werden. Aber die Abstimmung über zwei sich gegenüberstehende Texte als Grundlagen der Verhandlung löste, vor allem durch unsachliche Berichterstattung entzündet, eine äußerst heftige Diskussion in der Schweiz aus. Unterdessen ist die ganze Vorlage in den meisten Diözesen verabschiedet worden.

Die Diskussion um die Landesverteidigung wies deutlich auf die Notwendigkeit einer guten kirchlichen Information hin. Die Synoden befaßten sich in erster Lesung im Jahre 1973 mit der Vorlage *„Information und Meinungsbildung in Kirche und Öffentlichkeit"*. Die Vorlage legt im ersten Abschnitt die Forderungen von Communio et Progressio dar. Es folgt ein Abschnitt über Kirche und Presse, insbesondere katholische Tagespresse und Pfarrblätter. Weitere Teile befassen sich mit Film, Radio, Fernsehen, bisherigen und neuen audiovisuellen Medien. Die Verabschiedung der Abschnitte über Radio und Fernsehen erfolgt gesamtschweizerisch bzw. wahrscheinlich sprachregional.

In fast allen Synoden hat man sich mehrfach gefragt, wer sich nach Abschluß der Synoden für die Durchführung der Beschlüsse einsetzen werde. In einigen Diözesen bestehen eigene Ausschüsse, welche sich mit den personellen und

finanziellen Konsequenzen der vorgesehenen Beschlüsse dauernd zu befassen haben. Auf diözesaner Ebene wird die Aufgabe der Durchführung vor allem den *Seelsorgeräten* zufallen. In den Diözesen Basel, Chur und St. Gallen wird unmittelbar nach Ende der Synode, anfangs 1976 eine neue Amtsdauer dieser Räte beginnen. Auf schweizerischer Ebene sind bereits Vorüberlegungen über die Schaffung eines *Pastoralrates* gemacht worden. Weil aber die Schweizer stark von föderalistischem Denken geprägt sind und weil die Zusammenarbeit über die Sprachgebiete hinweg große Anforderungen stellt, haben diese Vorschläge nicht nur Zustimmung erhalten. Eine Stellungnahme der Synoden wird im Laufe des Jahres 1975 erfolgen.

Länderbericht

Befreiung auf Befehl

Peru unter der Militärregierung Velasco

Die „Revolution von oben" der peruanischen Militärregierung unter General Velasco, die, wie die bürgerkriegsähnlichen Vorgänge der jüngsten Zeit zeigen, inzwischen stark gefährdet erscheint, ist zweifellos eines der gegenwärtig noch interessantesten nationalen politischen Experimente im lateinamerikanischen Subkontinent. Über die Ziele der Regierung und die innenpolitische Entwicklung im Lande berichtet Hildegard Lüning, Redakteurin beim Süddeutschen Rundfunk (Abteilung Kirche und Gesellschaft), früher Pressereferentin von Adveniat. Frau Lüning hat das Land in den letzten Jahren mehrmals bereist, zuletzt im November 1974.

In der ersten Februarwoche dieses Jahres lieferte Peru der Weltöffentlichkeit Schlagzeilen. Drei Tage lang bewegte sich der Andenstaat am Rande eines Bürgerkrieges. Es gab schwere Unruhen in den Industriezonen Arequipa und Trujillo, vor allem aber in der Hauptstadt Lima. Im Großraum Lima, wo fast ein Viertel der 14,5 Millionen Peruaner angesiedelt sind, hatte ein geringfügiger Anlaß „Manifestationen der Volkswut" entfacht, „wie sie den seit sechs Jahren regierenden Revolutionsgenerälen noch nie begegnet waren" (NZZ, 8./9. 2. 75). Der Anlaß waren zwei meuternde Einheiten der Bereitschaftspolizei. Die „Guardia Civil" hatte 2000 Soles (etwa 120 DM) monatliche Lohnerhöhung gefordert, nur 400 Soles waren ihr zugestanden worden. Das sind etwa sechs Prozent, gewiß kein angemessener Ausgleich bei einer Inflationsrate 1974 in Peru von 17,5 Prozent (Bericht des Peruanischen Wirtschaftsministeriums nach Inter Press Service 6. 1. 75). Trotzdem überstiegen die polizeilichen Lohnforderungen die bisher gekannten Maße. Den privilegierten Bergarbeitern der verstaatlichten Kupferminen — privilegiert, weil sie in einem volkswirtschaftlich bedeutsamen Wirtschaftssektor arbeiten — waren kurz zuvor monatliche Lohnerhöhungen von 1500 Soles zugestanden worden.

Die Militärregierung weigerte sich, den Polizeiforderungen nachzukommen. Zwei Polizeieinheiten traten daraufhin in Streik und besetzten in Lima eine Polizeikaserne. Die Regierung machte überraschend kurzen Prozeß. Panzer stürmten die Bastion der Streikenden. Demonstrierende Studenten solidarisierten sich mit ihnen. Der Konflikt eskalierte. Die regierungsamtliche Bilanz lautete: Brandstiftungen und Plünderungen mit Verlusten von etwa 27 Millionen Dollar, mit 86 Toten, 161 Verletzten, 520 verhafteten Polizisten — beschuldigt der Subversion — und mehr als 1000 verhafteten Zivilisten — beschuldigt des Raubes und der Plünderung (Noticias Aliadas, 13. 2. 75). Perus Staatschef General *Juan Velasco Alvarado* erklärte in einer Rundfunk- und Fernsehansprache, „daß der rechtsgerichtete Aufstand Teil eines subversiven Planes war, der zum Ziel hatte, die Regierung der Streitkräfte zu stürzen". Verantwortlich dafür machte er „die alten privilegierten Gruppen innerhalb und außerhalb Perus, denen durch die Revolution die Kontrolle über das Land entrissen wurde" (Deutsche Welle — Monitor-Dienst, 20. 2. 75). Handfeste Beweise dafür wurden nicht vorgelegt. Sicher ist aber, daß es Drahtzieher gab, die den Polizistenstreik auszunutzen verstanden, die — meist jugendliche — Proletariertrupps aus den Elendsvierteln zu Plünderungen in die ordnungshüterfreie Innenstadt dirigierten und die Sabotageakte lenkten. Die Objekte der Anschläge am 5. Februar, also am ersten Polizistenstreik-

tag, lassen zumindest den Schluß zu, daß es heute in Peru eine organisierte, militante Opposition gegen die Militärregierung gibt. In Brand gesteckt wurden u. a. der Offiziersclub von Lima, Redaktionen und Druckereien von im Vorjahr enteigneten, regierungsfreundlichen Zeitungen und die neuerbaute Betonburg „Centro Cívico", in der die Direktion von SINAMOS residiert.

SINAMOS – ein mißlungener Versuch

SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social — Nationales System zur Unterstützung der sozialen Mobilisierung) kommt im Revolutionskonzept der peruanischen Regierung eine Schlüsselstellung zu. SINAMOS wurde im Juli 1971 geschaffen, nachdem die Regierung der „Revolution von oben" sich und dem peruanischen Volk nach zweijähriger Herrschaft eingestehen mußte: „Es war der Revolution in dieser ersten Etappe nicht möglich, eine organisierte und massive Rückendeckung von seiten der Volksmassen zu gewinnen. Es ist nun unerläßlich geworden, Organisationsformen und Einrichtungen zu schaffen, die eine ständige und konstruktive Mitarbeit aller an der Verwirklichung der Revolution ermöglichen" (General Velasco am 2. Jahrestag der Revolution, 3. 10. 1970, zitiert nach DESCO, Peru 1968—1973, Cronología política). Eine solche zentrale Einrichtung wurde SINAMOS. Gut bestückt mit gutbezahlten und qualifizierten Fachleuten, mit einem General an der Spitze (derzeit *Rudecindo Zavaleta Rivera*) im Ministerrang mit Sitz im Ministerrat, sollte SINAMOS „die Grundlagen einer echten Demokratie im Land schaffen", in der „die politische Macht wirklich vom Volk ausgeht", ohne den „Zwischenhandel der herkömmlichen korrupten Hofparteien, die vorgeben, im Namen des Volkes zu handeln, aber nur dazu dienen, die Macht der würdelosen Oligarchie zu verewigen" (General Velasco am 24. Juni 1971, nach einem Dokument der Oficina Nacional de Información). An deren Stelle trat im Regierungsplan nun SINAMOS. Diese Superbehörde, auf nationaler und regionaler Ebene organisiert, bekam den Auftrag, Interessenvertretungen und Selbstorganisationen des Volkes zu unterstützen bzw. zu schaffen: Gewerkschaften und Genossenschaften, Arbeiter- und Bauernverbände, Zusammenschlüsse von gesellschaftlichen Randgruppen im nationalen Leben, wie Obdachlose und Frauen, Mitbestimmungsorgane im Bildungsbereich und dergleichen mehr. Die Regierung schuf sich mit SINAMOS ein Instrument, mit dessen Hilfe nach ihrer Vorstellung „wirkliche Demokratie" eingeübt werden soll. In ihren überschaubaren Lebensvollzügen des Wohnens, Lernens, Arbeitens, sollte so die bislang stumme, entrechtete, mißbrauchte und unterdrückte Mehrheit des Volkes „Volksherrschaft" erlernen.

Dieser *Versuch, der „Revolution von oben" unten im Volk eine Massenbasis zu schaffen,* ist offenkundig mißlungen. SINAMOS hat sich zu einem bürokratischen Apparat entwickelt, dessen gut bezahlte Funktionäre fern der Lebenswirklichkeit der Arbeiter und Bauern leben, denken und planen. Das Volk erlebt seine bestallten Entwicklungshelfer eher als Besatzer, Kontrollorgane, die eigene Initiativen, wo immer sie wach waren oder werden, behindern, wenn nicht gar unterdrücken. Passiver Widerstand war die eine Folge. Die Mehrheit der Peruaner entzieht sich offenbar solcher staatlichen Vormundschaft durch Nichtmitmachen. Aktiven Widerstand leistet neuerdings eine organisierte Minderheit. Rund 50 politisch motivierte Terroranschläge verzeichnete die Polizeistatistik für 1974 in Lima, dazu kommen einige Anschläge auf SINAMOS-Büros der Provinzen. Über die Tätergruppen gibt es bislang nur Vermutungen. Man sucht sie in *linksextremen Splittergruppen,* die bei Studenten, Lehrern, Intellektuellen einen gewissen Anklang finden, denen man aber bisher nichts nachweisen konnte, was über verbale Kraftakte hinausgeht. Man vermutet auch eine unruhestiftende Zusammenarbeit zwischen der *zurückgedrängten Oligarchie* und dem nordamerikanischen Geheimdienst und verweist dafür auf die chilenische Erfahrung, die wie ein Alptraum auf den Führern der peruanischen Revolution lastet. Selbst in den gelichteten Reihen der Anhänger des alten Volkstribunen Haya de la Torres wird nach Widerstandsnestern gefahndet. Die von ihm 1930 gegründete und bis heute geleitete APRA (Partido Aprista Peruano), ursprünglich eine Linkspartei, die im Laufe ihres Kampfes um die Macht mehr nach rechts abrückte und zunehmend mit der alten Oberschicht paktierte, hat noch eine gewisse Basis im Mittelstand und Einfluß auf einen der großen Gewerkschaftszusammenschlüsse, die Confederación de Trabajadores del Perú (CTP). Eine ernstzunehmende politische Opposition bietet die APRA aber nicht. Sie hat inhaltlich der Militärregierung so wenig entgegenzusetzen wie die Acción Popular (AP), die populistisch-reformistische Partei des 1968 gestürzten Regierungschefs *Belaúnde Terry.* APRA und AP hatten Strukturreformen in ihrem Programm, die dann von der Revolutionsregierung tatsächlich in Gang gesetzt worden sind. Darum wohl sind die gemeinsamen Bemühungen von APRA- und AP-Führern, ohne echte Alternativprogramme eine zivile Front aufzubauen, über Ansätze nicht hinausgekommen.

Das Scheitern der traditionellen parlamentarischen Demokratie war schließlich vor sechs Jahren der Anlaß der militärischen Machtübernahme. Die Generale wollten verwirklichen, was die Massenparteien nur gepredigt hatten: eine „neue", natürlich gerechtere humanere Gesellschaft. Sie hatten dazu ein pragmatisches Konzept. Zuerst sollten die dringendsten Strukturreformen durchgesetzt werden. Danach erst konnte die notleidende Bevölkerungsmehrheit auf Verbesserung individueller Lebensbedingungen hoffen. Jetzt zeigt sich, daß eine solche Prioritätenpolitik nicht über lange Jahre durchgehalten werden kann. In der Ungeduld der Bevölkerung, die nach sechs Jahren Reformen

und Umwälzungen keine merkliche materielle Verbesserung erfahren hat, sammelt sich der gefährlichste Sprengstoff gegen die peruanische Militärregierung. Die Frage ist, ob und wie das hätte verhindert werden können, angesichts der Bedingungen, unter denen die Regierung von General Velasco damals im Oktober 1968 begann. Sie übernahm einen nahezu bankrotten Staatshaushalt mit über einer Milliarde Dollar Auslandsschulden (DW-Dokumentation 217/71). Sie fand Wirtschaftsstrukturen vor, in denen sich 85 Prozent der Peruaner mit ganzen drei Prozent Anteil am Nationaleinkommen begnügen mußten und in denen überdies die wichtigsten Einkommensquellen des Landes in den Händen ausländischer Gesellschaften waren. Allein nordamerikanische Konzerne hatten zwischen 1950 und 1965 das Vierfache ihrer Kapitalinvestitionen an Zinsen und Dividenden aus Peru wieder herausgeschafft (Carlos Mulpica, „El mito de la ayuda exterior", Lima 1967).

Der Plan Inka

Dementsprechend waren die vorrangigen Ziele der Militärregierung. Sie wurden im sogenannten *„Plan Inka"* formuliert, der aus unerfindlichen Gründen fast sechs Jahre lang Militärgeheimnis blieb. Erst am 28. Juli 1974, dem peruanischen Nationalfeiertag, wurde der volle Wortlaut veröffentlicht. Die Präambel besagt: „Die Revolution der Streitkräfte wird einen Prozeß der grundlegenden Veränderungen, der wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen, durchführen mit dem Ziel, eine neue Gesellschaft zu errichten, in der alle Peruaner in Freiheit und Gerechtigkeit leben. Die Revolution wird nationalistisch, unabhängig und humanistisch sein und sich allein an der peruanischen Realität orientieren" (El Plan Inca, Oficina Nacional de Información). Teile des daraus folgenden Aktionsprogramms sind inzwischen verwirklicht. Dafür nun einige Beispiele.

Das Stichwort *„nationalistisch":* Alle großen Auslandskonzerne wurden enteignet, so die nordamerikanischen Gesellschaften IPC (Erdöl), Southern Peru und Cerro de Pasco (Kupfer). Daraufhin versiegten zunächst wirtschaftswichtige Finanzquellen, die Weltbank hielt bereits zugesagte Kredite zurück, die Investitionsfreude ausländischer Unternehmer sank bedenklich. Nach der Entdeckung äußerst ergiebiger Erdöl- und Kupfervorkommen, für deren Erschließung Auslandskapital unerläßlich war, zeigte die Revolutionsregierung gegenüber ausländischen Anlegern mehr Entgegenkommen. Peru wurde, auch aufgrund seiner politischen Stabilität, für Auslandskapital, besonders aus den USA, Japan und der Bundesrepublik, wieder interessant. Investitionskapital kann mit normaler Verzinsung in sein Herkunftsland zurückkehren. Gewinne, die in Peru reinvestiert werden, sind je nach entwicklungsstrategischer Bedeutung des Sektors, bis zu 80 Prozent steuerfrei. Es wurden lediglich den überhöhten Profiten und der unkontrollierten Devisenausfuhr ein Riegel vorgeschoben. Damit sind die *Voraussetzungen einer eigenständigen Wirtschaftsplanung* geschaffen, in einem Land, das wirtschaftlich zuvor unter fast kolonialen Zuständen litt (Deutsche Welle-Dokumentation 47/72).

In der Hand des Staates befinden sich heute die wichtigsten Ertragsquellen Perus — Bergbau, Erdöl, Fischerei — und die grundlegenden Industrien: die Eisen- und Stahlhütten, die chemischen Fabriken, die Papier- und Düngemittelwerke.

Das Stichwort *„unabhängig"* (im politisch-ideologischen Sinne): „Die Revolution der Streitkräfte ist an keine der bestehenden politischen Ideologien, politischen Parteien oder Machtgruppen gebunden" (Plan Inca, Grundsätze). Das Bemühen um solche Unabhängigkeit ist in den sechs Jahren Revolutionsregierung unbestreitbar. Ob das letztlich gelingt, wird allerdings immer fraglicher. Perus Generäle verfolgen einen gewiß beispiellosen, eigenen Weg der „Revolution", nach einem Modell, das angesiedelt ist *zwischen Kapitalismus und Kommunismus,* doch „weder antikapitalistisch noch antikommunistisch" sein will, wie Staatschef Velasco nicht müde wird, in jeder Rede und auf jeder Pressekonferenz zu wiederholen. In einigen der eingeleiteten Strukturreformen hat das undefinierte Etwas inzwischen Profil gewonnen. So zum Beispiel in der Betriebsverfassungsreform. Industriebetriebe mit mindestens sechs Arbeitern und einer Million Soles (derzeit etwa 60 000 DM) Jahresumsatz sind in sogenannte „Comunidades Industriales umgewandelt worden (Ley General de Industrias, Decreto Ley 18384, September 1970). Stufenweise werden in diesen privatkapitalistischen Industriegemeinschaften Arbeitnehmermitbestimmung, Gewinnbeteiligung, Miteigentum am Produktionskapital und Arbeitermitwirkung in der Unternehmensleitung verwirklicht. Heute schon sind 10 Prozent des unversteuerten Reingewinns an die Arbeitnehmer auszuschütten, und 15 Prozent des versteuerten Reingewinns bekommt die Betriebsgemeinschaft der Arbeitnehmer, um dafür Aktien oder Unternehmensanteile zu erwerben, bis die 51prozentige Arbeiterbeteiligung am Produktionskapital erreicht ist.

Aber fast alle Beteiligten melden *Widerspruch* an. Der Nationale Unternehmerverband (Sociedad Nacional de Industrias) sah darin einen Angriff auf das Privateigentum an Produktionsmitteln, die unternehmerische Initiative und insgesamt das wirtschaftliche Wachstum gefährdet. Unzufrieden zeigten sich aber auch die Gewerkschaften mit der Industriereform. Sie dürfen in die leitenden Gremien der Industriegemeinschaften keine Delegierten entsenden. Damit — so fürchten sie — würden die Arbeiter nur von politisch unerfahrenen und ungeschulten Leuten vertreten, mit denen die Vertreter des Managements und des Kapitals leichtes Spiel haben. Die mit rund einer halben Million Organisierten mitgliederstärkste kommunistische Gewerkschaft CTP (Confederación de Traba-

jadores del Perú), ursprünglich eingeschworen auf ein Klassenkampfkonzept, das in dieser Industriereform des erstrebten Einvernehmens von Arbeit und Kapital keinen Platz mehr hatte, gab ihren Widerstand zugunsten ihrer offiziellen Anerkennung im Jahr 1971 auf. Trotz solchen Wohlverhaltens schuf sich die Regierung im Jahr darauf über SINAMOS eine eigene Gewerkschaft, die CTRP (Central de Trabajadores de la Revolución Peruana). Ihren Mitgliedern ist die Zugehörigkeit zu jedweder politischen Partei verboten. Ganz im Dienst der Militärregierung und entsprechend gefördert ist die CTRP inzwischen die an Mitgliedern zweitstärkste Arbeiterorganisation im Land. So wichtige Einzelgewerkschaften, wie die der Fischer — Peru ist der größte Fischproduzent der Welt, der Fischfang in den letzten beiden Jahren der Wirtschaftssektor mit der stärksten Aufwärtsentwicklung — haben sich von dem kommunistischen Gewerkschaftsverband getrennt und der regierungstreuen Gewerkschaftszentrale angeschlossen.

Presse- und Bildungsreform

Das ist aber nur ein Beispiel für die Taktik der Generale. Der Versuch, ihre Revolution von oben *„unabhängig"* zu halten, heißt immer auch: weitgehendes Ausschalten der herkömmlichen politischen Einflüsse im Volk. Schläge wurden dabei bisher ziemlich gleichmäßig verteilt. So büßte der Widerstand von rechts unter anderem mit dem Verlust seiner Massenmedien. Die auflagenstärksten Zeitungen, im Besitz der alten Führungsschichten und ihre Interessen verteidigend, wurden im Juli 1974 enteignet. Die Presse sollte nicht mehr „Sprachrohr von Minderheiten" sein, sondern „in Freiheit und Unabhängigkeit die Hoffnungen, Bedürfnisse, Meinungen und Kritiken der Mehrheit des Volkes wiedergeben" (Nuevo Estatuto de Prensa, Decreto Ley 20680, 1974). Im Besitz der auflagenstärksten Tageszeitungen sind jetzt Organisationen der „neuen Gesellschaft", Bauernverbände, Arbeitergewerkschaften, Organisationen der Kulturschaffenden, der Erzieher, der Angestellten des öffentlichen Dienstes. Seither hat sich die Berichterstattung grundlegend gewandelt. War die Presse zuvor weitgehend gefüllt mit wahrhaft volksverdummenden Gesellschaftsnachrichten — endlosen Seiten Klatsch über 21. Geburtstagsfeiern höherer Töchter, Parties, Verlobungen, Hochzeiten in der Oberschicht —, so stehen heute dort im Mittelpunkt Berichte über Leben, Arbeit und Vergnügungen der einfachen Leute. Vorwürfe, in Peru sei der Pressefreiheit der Garaus gemacht worden, finden bei unvoreingenommener Lektüre der „reformierten Zeitungen" keine Bestätigung. Selten zuvor hat Perus Presse so viele Skandale aufgedeckt, soviel Machtmißbrauch und Korruption, auch und gerade in der öffentlichen Verwaltung, dargestellt und angeprangert. Allerdings ist Kritik nur soweit erlaubt, wie sie den Generalen für ihre Revolution nützlich erscheint. Publizierte Fragezeichen hinter Regierungsvorhaben von „nationalem Interesse", wie sie zuletzt im November 1974 die Zeitschrift „Oiga" wagte mit der Veröffentlichung einer kritischen Analyse des Peru-Japan-Vertrages über den Bau einer Erdölleitung, können die Konzession kosten. Oiga wurde eingestellt, der Chefredakteur ausgewiesen.

Das Stichwort *„humanistisch":* Nach dem „Plan Inka" ist darunter zu verstehen, daß jeder Peruaner die Chance haben soll, seine Persönlichkeit innerhalb einer solidarischen Gemeinschaft Freier und Gleicher voll zu entfalten. Ein hoher Anspruch, dessen Voraussetzungen besonders die in Gang gesetzte Bildungsreform schaffen soll (Reforma de la educación peruana, Informe general, Texto completo, edición 1974).
Sie ist der Zielvorstellung nach der erste überhaupt bekannte Versuch, Ideen und Methoden des lateinamerikanischen Volkspädagogen *Paulo Freire* in ein *nationales Bildungsprogramm* zu fassen. (Deutsche Ausgabe: Paulo Freire, „Pädagogik der Unterdrückten", Kreuz-Verlag, 1971.) Dieses Reformvorhaben hat weit über Perus Grenzen hinaus Beachtung gefunden. Die FDP-Bildungspolitikerin *Hildegard Hamm-Brücher* sah zum Beispiel darin sogar „ein Traumziel der fortschrittlichen Bildungspolitiker in der Bundesrepublik ... Im Fall des peruanischen Erziehungsgesetzes müssen wir uns als Nehmende verstehen, denn wie immer auch die Realität aussehen mag, das Gesetz steht für sich, und es dürfte unter allen Erziehungsgesetzen der Gegenwart eines der interessantesten, vollständigsten und verheißungsvollsten sein" (Vorwort zur deutschen Ausgabe: Erziehung auf peruanisch, Peter-Hammer-Verlag, 1974). Bildung, Erziehen und Erzogenwerden, wird hierin als ein lebenslanger Vorgang begriffen, in dem alle Beteiligten immer zugleich Gebende und Nehmende sind. Entstehen soll eine erzieherische Volksgemeinschaft.
Auf dem Weg „von der Schulerziehung" zur „erzieherischen Gemeinschaft" wird zunächst einmal das herkömmliche Schulsystem gründlich umgestaltet. Dafür wurden neue Träger gebildet, die Verantwortung für die Schulen sogenannten Núcleos Educativos Comunales übergeben, Erziehungszentren. Sie setzen sich zusammen aus gewählten Vertretern der Lehrer, der Eltern, aller örtlichen Verbände, sozialen und kulturellen Organisationen wie auch der örtlichen Wirtschaftseinheiten. Aufgabe dieser Núcleos ist es, die für das ganze Land gültigen Erziehungsziele methodisch, didaktisch und organisatorisch den Vorgegebenheiten und Bedürfnissen der Bevölkerung der jeweiligen Zone anzupassen. Das tritt an die Stelle eines zentral gesteuerten, nach europäischen Mustern gebauten, auf einseitig intellektuelle Leistung ausgerichteten Schulsystems. Die Erziehungsziele selbst sind Ausdruck des Bedarfs an menschlichen und fachlichen Qualitäten, die nötig sind, wenn die erstrebten Revolutionsziele erreicht werden sollen: Erziehung zur Arbeit, verstanden als Selbstverwirklichung des Menschen und sozial-schöpferi-

sche Tätigkeit, unerläßlicher Entwicklungsbeitrag für den Fortschritt der Gesellschaft. Aufgehoben werden soll dabei die Trennung zwischen allgemeiner und berufsfachlicher Bildung. Beispielsweise ist künftig auch der Zugang zur Universität nur noch über ein „Berufsabitur" offen.
Erziehung zu einem kritischen Bewußtsein, dem Verständnis der eigenen und sozialen Lebenswirklichkeit und der Bereitschaft zur Mitwirkung an der strukturellen Umformung der Gesellschaft. Erziehung zur Selbstbestimmung, zur Erkenntnis und Behauptung der eigenen Werte der peruanischen Nation (unter denen die religiösen ausdrücklich hervorgehoben werden) und der lateinamerikanischen Völkergemeinschaft, „zur Verteidigung der Unabhängigkeit und Fähigkeit zur Mitarbeit an der vollen und umfassenden Befreiung". — Dem allem entspricht die Organisation der verschiedenen Bildungsebenen mit ihren schulischen und außerschulischen Komponenten, die hier nur angedeutet werden konnten.

Widerstand der Lehrer und der Kirche

In der Praxis ist die peruanische Bildungsreform über *organisatorische Ansätze* allerdings noch nicht hinausgekommen. Es gibt erhebliche Widerstände. Sie kommen vornehmlich, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Motiven, aus den beiden gesellschaftlichen Gruppen, auf die die Generale zur Durchsetzung ihres Vorhabens besonders angewiesen sind: auf die Lehrerschaft und die katholische Kirche, die über ihre Ordensgemeinschaften (als Träger vornehmlich höherer Schulen) und Pfarreien (als Träger von Grundschulen) einen ausgedehnten und noch unersetzlichen Teil des institutionellen Bildungswesens unterhält.
Perus Lehrer sind nach ihrem bisherigen Ausbildungsstand, ihrem sozialen Ansehen und ihren Gehaltsstufen in der akademischen Unterschicht angesiedelt. Dementsprechend haben sie sich gewerkschaftlich organisiert. Ihre ursprüngliche „Federación Nacional de Educadores del Perú" (FENEP) gehört zur kommunistisch gelenkten CGTP. Sie folgt dem Stillhaltekurs der dort bestimmenden Partei, die nach Moskaus Weisungen die Militärregierung unterstützt. Als die FENEP 1971 ihren Mitgliedern die Teilnahme an einem nationalen Lehrerstreik um bessere Gehälter und Sozialleistungen untersagte, kam es zur Spaltung. Anhänger der APRA und linksradikale Gruppierungen verschiedener Schattierungen verließen die Mehrheitsorganisation der Lehrer und gründeten das Sindicato Unico de Trabajadores de la Educación del Perú (SUTEP). SUTEP ist bis heute vom Erziehungsministerium nicht anerkannt. Über deren Mitgliederstärke liegen keine Zahlen vor. Die Mehrheit der gewerkschaftlich organisierten Lehrer aller Schul- und Hochschulgattungen soll aber inzwischen durch SUTEP repräsentiert sein (DESCO, a. a. O.). Auf ihrem ersten nationalen Kongreß im Oktober 1974 formulierten die rund tausend Delegierten eine grundsätzliche Kampfansage gegen die Militärregierung und deren Bildungsreform. SUTEP, die sich danach der chinesischen „Avantgarde der Weltrevolution" zugehörig weiß und in der Militärregierung eine „politische und wirtschaftliche Macht der Kapital- und Industriellen-Bourgeoisie" erblickt, weigert sich, „Schüler und Volk ideologisch zu deformieren" und für „die Politik der Ausbeuterklassen . . . gehorsame Staatsbürger heranzubilden" (SUTEP-Kongreßkommuniqué und Brief an die Basisorganisationen, Oktober 1974).
Von einem anderen Standort aus hat die *Bischöfliche Kommission für Erziehungsfragen* Kritik an der Bildungsreform geübt, vor allem an dem dazu gehörigen Lehrergesetz, das im August des Vorjahres veröffentlicht wurde. Hier wird allerdings kein grundsätzlicher Widerspruch zur Revolutionsregierung laut. Die Kirche hat bisher deren Strukturreformen bejaht und deren Grundsätze ausdrücklich verteidigt (Dokument der Peruanischen Bischofskonferenz zur römischen Bischofssynode 1971 zum Thema Gerechtigkeit in der Welt, Dokument der Bischöflichen Kommission für Sozialarbeit über das Soziale Eigentum, 1973). Sie bestreitet der Regierung auch nicht, daß eine grundlegende Bildungsreform unerläßlich ist. Sie möchte darin aber nicht nur den Platz des privaten katholischen Schulwesens gesichert sehen, sondern auch die in der Verfassung garantierte Freiheit für Eltern und Lehrer, die Grundsätze der Erziehung selbst zu bestimmen. Der Pluralismus, der in der Verfassung und im Plan Inka garantiert wird, ist nach Meinung der Bischöflichen Kommission für Erziehungsfragen verletzt, wenn vom Lehrer „Übereinstimmung mit der peruanischen Revolution gefordert wird, die er als freier Bürger ganz oder teilweise ablehnen oder bejahen kann . . . Keineswegs ist zulässig, daß man sie (die Lehrer) zwangsweise zur Übereinstimmung mit einer bestimmten Ideologie verpflichtet." Damit sei die *Gewissensfreiheit* gefährdet. Die Bischöfliche Kommission sieht im Lehrergesetz sogar Tendenzen zu einem totalitären Regime.

Trotz der grundsätzlichen Berechtigung solcher Vorbehalte ist der Militärregierung allerdings schwer nachzuweisen, daß sie eine bestimmte Ideologie verfolge. Auch die Bildungsreform und die damit zusammenhängenden Gesetze lassen keine einseitige weltanschauliche oder parteipolitische Ausrichtung erkennen, was natürlich nicht heißt, daß die Militärs gegen totalitäre Neigungen gefeit sind. Trotzdem dürfte auch die Gefährdung der eigenen Position der Kirche im Schulbereich ein starkes Motiv kirchlichen Widerstandes sein. Denn bei allen anderen Reformen der Regierung Velasco hatten bischöfliche Verlautbarungen eine mehr oder minder große Übereinstimmung mit den Grundsätzen der katholischen Soziallehre festgestellt.
Von ihnen war die Kirche aber nie unmittelbar betroffen. Sie verfügte über keinen Großgrundbesitz, der in die Agrarreform hätte einbezogen werden können; sie hatte keine Medien, die unter die Bestimmungen der Pressereform gefallen wären; sie besaß keine Fabriken, deren

Eigentümer bei der Industriereform Einbußen erlitten. So war es für die Bischofskonferenz nicht allzuschwer, sich an der Seite der derzeitigen Machthaber als Gewissen der Nation auszuweisen. Die Bildungsreform aber greift auf ein Gebiet über, in dem die Kirche selbst stark präsent ist. Bestimmend im katholischen Schulwesen sind fachlich und materiell gut ausgerüstete höhere Schulen, eingerichtet und getragen von Ordensgemeinschaften ausländischer Herkunft. Auf diesen Schulen wurde und wird noch mehrheitlich der Nachwuchs der finanzkräftigen Minderheit der peruanischen Gesellschaft erzogen. Sie ist der Revolutionsregierung natürlich nicht wohl gesonnen, und sie haben auch den Bischöfen ihre Meinungsäußerungen zugunsten der „Revolution" verübelt, ihren Widerspruch zum Teil auch mit Denunziationen in Rom und mit der Drosselung finanzieller Unterstützung für kirchliche Werke bekräftigt.

Kommt die militärische Einheitspartei?

Nun, so scheint es, sehen diese Schichten neue Chancen, die Kirchenführung wieder deutlicher auf einen „antirevolutionären" Kurs zu bringen. Nach einer relativ langen Schonfrist für die Entwicklung des peruanischen Modells mehren sich nun für die Revolution der Militärs die inneren und äußeren Bedrohungen. Je mehr sie von ihren Zielvorstellungen verwirklichen, desto ernsthafter wird auch der Widerstand gegen die letzte Regierung in Lateinamerika, für die Befreiung und Gerechtigkeit mehr als ein verbales Pflichtsoll auf internationalen Konferenzen ist. Zugute kommt solchem Widerstand, der in den Nachbarländern Bolivien und Chile heute wieder regiert, daß Perus Generäle es noch nicht verstanden, ihre „Befreiung auf Befehl" in einer starken Volksbewegung zu verankern. Die fehlende Massenbasis soll nun anstelle des erfolglosen SINAMOS eine eigene Partei der Militärregierung schaffen. Zur Vorbereitung ihrer Gründung ist nach den Februarereignissen eine Kommission gebildet worden. Als wichtigstes Merkmal der Partei nannte General Velasco die Mitbestimmungsidee, jene „participación", die bereits die neuen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Organisationsformen kennzeichnet. Bisher sind dort die Ergebnisse bescheiden. Nur wenige Peruaner verstehen es, die geschenkten neuen Rechte auch im eigenen Interesse wahrzunehmen. Nach solchen Erfahrungen sind auch die politischen Chancen einer militärischen Einheitspartei in einem noch relativ freiheitlichen Rahmen gering.

Hildegard Lüning

Kurzinformationen

Vom 7. bis 8. März tagte in Bonn-Bad Godesberg die **Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.** Sie wurde eröffnet durch einen Lagebericht ihres Präsidenten, Kultusminister Bernhard Vogel, sowie durch den Jahresbericht des Generalsekretärs, Friedrich Kronenberg. Vogel begrüßte ausdrücklich die *Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes zur Fristenregelung,* kam aber auch auf andere aktuelle Fragen, wie die ernste Lage der Kirche in den Ländern Ost- und Mitteleuropas, die sich verschärfende *Arbeitslosigkeit* und den glimpflichen Abschluß des Verfahrens gegen Prof. Küng, zu sprechen. Für Ende 1976 kündigte er einen *Kongreß zu Fragen der Entwicklungspolitik* an, der gemeinsam vom „Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden" (KAEF) und der evangelischen „Arbeitsgemeinschaft für kirchlichen Entwicklungsdienst" (AGKED) durchgeführt werden soll. — In einer *Stellungnahme zur Änderung des Ehe- und Ehescheidungsrechts* machte sich die Vollversammlung mit geringfügigen Modifikationen bei nur einer Gegenstimme und einer Enthaltung die Feststellung des geschäftsführenden Ausschusses vom 24. 1. 75 zu eigen, daß die von der sozial-liberalen Mehrheit im Rechtsausschuß des Deutschen Bundestages durchgesetzte Form des Zerrüttungsprinzips „ungerecht, unsozial und unliberal" ist. Das Zentralkomitee fordert zum wiederholten Male ein Eherecht, das von dem Grundsatz der Ehe auf Lebenszeit ausgeht, und ein Scheidungsrecht, das nicht die Behauptung des einen Ehegatten, die Ehe sei gescheitert, sondern ausschließlich die objektiv unheilbare Zerrüttung der Ehe als Scheidungsgrund anerkennt, so daß die Dauer der Trennung zwar juristisch eine Vermutung für das Scheitern der Ehe ist, die aber für den Ehegatten, der an der Ehe festhalten will, widerlegbar sein muß. Ferner wurde eine umfassende Härteklausel gefordert. — Als Gast der Vollversammlung sprach der Vorsitzende der bischöflichen Kommission für Laienfragen, Bischof Franz Hengsbach (Essen), über die „Aufgabe des Zentralkomitees der deutschen Katholiken". Er plädierte für eine *Zusammenarbeit mit der Bischofskonferenz,* für die es in Gestalt der geplanten „Gemeinsamen Konferenz" demnächst einen konkreten Rahmen geben soll. Kommunikationen und Kooperationen würden aber die jeweilige Eigenständigkeit und Eigenverantwortlichkeit der beiden Gremien nicht antasten, was dadurch zum Ausdruck gebracht würde, daß es keinen „klassischen" Vorsitzenden in der gemeinsamen Konferenz geben werde. — Nach dem neuen Statut war die *Bildung von Kommissionen* des Zentralkomitees notwendig geworden. Die Vollversammlung beschloß Aufgabenteilung und Zusammensetzung der Kommissionen (K 1: Politik, Verfassung, Recht; K 2: Wirtschaft und Gesellschaft; K 3: Bildung

und Kultur; K 4: Ehe und Familie; K 5: Publizistik; K 6: Internationale Aufgaben; K 7: Sozialer Dienst; K 8: Pastorale Grundfragen; K 9: Freizeit). Ferner beschloß die Vollversammlung die Bildung einer Arbeitsgruppe „Katholische Soziallehre". — Die Wahl eines Ortes für den *85. Katholikentag* im Jahr 1978 fiel einstimmig auf *Freiburg*.

Mitte März **veröffentlichten die fünf Bischöfe nordrhein-westfälischer Diözesen eine passagenweise sehr scharf formulierte Erklärung zu den in Nordrhein-Westfalen am 4. Mai stattfindenden Landtagswahlen** (Wortlaut in KNA-Dokumentation, 5. 3. 75). Eingangs versichern die Bischöfe, es liege ihnen fern, „zu politischen Fragen Stellung zu nehmen, in denen Katholiken — unbeschadet ihres Glaubens — verschiedener Meinung sein können". Sie müßten aber nachdrücklich auf staatliche und gesellschaftliche Bereiche hinweisen, „in denen sittliche Grundentscheidungen getroffen werden, die für den Christen von erheblicher Bedeutung sind". In 4 Punkten üben die Bischöfe Kritik an bestimmten Gesetzes- und Reformvorhaben, die sich mehrheitlich auf den Bundesgesetzgeber beziehen. 1. Zu dem dem Bundestag vorgelegten Gesetzesentwurf zur *Änderung des Ehe- und Familienrechts* heißt es, durch diesen „sollen die Scheidungsvoraussetzungen derart erleichtert werden, daß praktisch nur eine Gemeinschaft auf Zeit entsteht, welche die Bezeichnung ‚Ehe' nicht verdient". Mit Besorgnis müsse gefragt werden, welche Folgen dieses Gesetz für den schutzloseren Partner — im Regelfall die Ehefrau — und für die Kinder hat. 2. Am Entwurf des Gesetzes über ein neues *elterliches Sorgerecht* begrüßen die Bischöfe „das Bemühen, den benachteiligten Kindern wirksamer zu helfen". Aber man dürfe dort nicht die Ausnahme zur Regel machen und „den Staat auch in diejenigen Familien hineinregieren lassen, die Gott sei Dank einer staatlichen Einmischung bei der Erziehung ihrer Kinder nicht bedürfen". Mit „großer Besorgnis" fragen die Bischöfe, ob sich ein solches Gesetz wirklich mit der Behauptung begründen lasse, nach dem geltenden Recht seien Kleinkinder und Heranwachsende „Objekte elterlicher Selbstbestimmung". 3. Im *Schul-, Wohlfahrts- und Bildungsbereich* zeige sich „neben wünschenswerten Verbesserungen die unverkennbare Grundabsicht, den Einfluß und die Gestaltungsfreiheit der gesellschaftlichen Gruppen einzuengen und zurückzudrängen". Die Bischöfe fragen, ob denn das Bestreben, „immer mehr Lebensbereiche unter staatliche Bevormundung und Leitung zu stellen nicht in einem deutlichen Widerspruch zu der gleichzeitig erhobenen Forderung nach mehr Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des Menschen" stehe. 4. Die mannigfachen *Reformen im Bildungswesen* hätten „Unruhe in die Schulen gebracht, unter deren Folgen Kinder, Eltern und Lehrer leiden". In jüngster Zeit würden Ärzte wiederholt auf die ständig wachsende Zahl kranker Schulkinder aufmerksam machen. Verschiedentlich seien Rahmenlehrpläne und Richtlinien genehmigt worden, die einer kritischen Nachprüfung nicht standhielten und deshalb zurückgezogen oder umgearbeitet werden mußten. Mehrfach hätten Eltern auch gegen Schulbücher protestiert, durch die Kinder einseitig beeinflußt werden sollten. Die Bischöfe fragen „welche Ziele eigentlich hinter solchen hektischen Reformen stehen" und auf welche Weise der Staat sicherstellen will, „daß die Kinder in den öffentlichen Schulen durch Rundfunk und Fernsehen nicht manipuliert und die Schüler nicht zu einem Instrument derer werden, die eine radikale Änderung unserer gesellschaftlichen Ordnung wollen". Am 4. Mai würden die Bürger des Landes entscheiden, „in welche Grundrichtung sich unsere Gesellschaft in Zukunft entwickeln wird". Die Wähler werden aufgefordert, Abgeordnete und Parteien nach Argumentation und Absichten zu fragen und kritisch zu prüfen. Von den aktuellen wirtschaftlichen Schwierigkeiten sollten sich die Wähler nicht dazu verleiten lassen, Stimmenthaltung zu üben oder gar radikale Parteien zu wählen.

Der Schweizer Nationalrat hat in der Sitzung vom 6. März 1975 eine Neuordnung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruches in der Schweiz und damit auch die Fristenlösung abgelehnt. Gegen die Volksinitiative und die Standesinitiative des Kantons Neuenburg für die Straflosigkeit des Schwangerschaftsabbruches schlägt der Bundesrat in einer Gesetzesvorlage über den „Schutz der Schwangerschaft und die Neuordnung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruches" eine erweiterte Indikationenlösung vor (zur medizinischen neu die eugenische, ethische und soziale Indikation). Die nationalrätliche Kommission, die den Gesetzesentwurf vorzuberaten hatte, schlug dagegen zwei Lösungen vor: die Mehrheit (durch Stichentscheid der Kommissionspräsidentin) forderte die Fristenlösung, die den Schwangerschaftsabbruch in den ersten 12 Wochen ohne jede Grundangabe straffrei erklärt, die Minderheit eine sozialmedizinische Indikationenlösung, die gegenüber dem geltenden Recht (medizinische Indikation) dem Arzt gestatten würde, bei der Beurteilung der Frage, ob eine schwere und langdauernde Beeinträchtigung der Gesundheit der Schwangeren zu erwarten sei, auch Umstände zu berücksichtigen wie: schwere, nicht anders abwendbare soziale Notlagen, eine mit großer Wahrscheinlichkeit voraussehbare dauernde und schwere Schädigung des Kindes oder die Tatsache, daß die Schwangerschaft die Folge einer hinreichend glaubhaft gemachten strafbaren Handlung ist. In einer ersten Abstimmung wurde mit 100 zu 88 Stimmen der Antrag des Bundesrates (vier Indikationen) gegen den Antrag der Kommissionsminderheiten (sozialmedizinische Indikation) angenommen; in einer zweiten Abstimmung wurde mit 41 gegen 84 Stimmen der Antrag des Bundesrates gegen den Antrag der Kommissionsmehrheit (Fristenlösung) abgelehnt; in der Gesamtabstimmung wurde die Vorlage mit der Fristenlösung mit 90 gegen 82 Stimmen bei 12 Enthaltungen abgelehnt. Weil sich eine Vorlage des Bundesrates immer an beide Kammern richtet, wird nun der Ständerat den Gesetzesentwurf zu behandeln haben, wobei er die Beratung durch den Nationalrat nicht berücksichtigen muß. Damit bleibt die Auseinandersetzung um die Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruches vorläufig vor allem noch auf parlamentarischer Ebene. Weil aber damit gerechnet werden muß, daß die Volksinitiative nur zugunsten der Fristenlösung zurückgezogen wird, stehen die politisch entscheidenden Auseinandersetzungen immer noch bevor.

Die 20. Konferenz lutherischer und römisch-katholischer Theologen in den USA (seit 1965) zur Wiedervereinigung der Kirchen führte Mitte Februar 1975 in St. Louis in viertägigem Dialog das dritte Gespräch zur Bedeutung des Petrusamtes in der Kirche, diesmal über „Die päpstliche Unfehlbarkeit" (vgl. das Ergebnis des vorhergehenden Gespräches in HK, April 1974, 171 f.). Grundlage waren nach LWB-Pressedienst (19. 2. 75) sechs Arbeitspapiere. P. *Jared Wicks SJ* (Theologische Hochschule Chicago) sprach über „Päpstliche Unfehlbarkeit 1350 bis 1600", Mgr. *Jerome D. Quinn* (Seminar von St. Paul) über „Aufzeichnungen zur Terminologie von Glaube, Wahrheit und

Lehre in den Pastoralbriefen", der an der Methodistenschule in Delaware lehrende katholische Ökumeniker *George H. Tavard* über „Unfehlbarkeit: eine strukturelle Analyse". Die lutherischen Referate hielten *Joseph A. Burgess* (Seminar Gettysburg) über „Was bedeutet es, wenn ein Christ sagt: ‚Christus ist die Wahrheit'?", Prof. *George Lindbeck* (Yale/New Haven) über „Theorien der Sprache und Religion und die Permanenz der Lehre" und Prof. *Warren A. Quanbeck* (Seminar St. Paul) über „Das Lehramt in der Lutherischen Kirche mit besonderem Bezug auf die Unfehlbarkeit". Dem Bericht zufolge und aus den unterschiedlichen Ansätzen erkennbar war das Gespräch über „Die Unfehlbarkeit des Papstes" für alle Beteiligten „problemreicher als vorausgesehen", solange man sich noch auf gewisse positive Stellen der lutherischen Bekenntnisschriften stützte, die auf Melanchton zurückgehen. Das geplante Dokument der Übereinstimmungen und Unterschiede in der Auffassung beider Kirchen zum Dogma von 1870 ist vorerst nicht veröffentlicht, der Dialog aber wurde nicht abgebrochen, sondern eine Fortsetzung für den 18. September 1975 und eine weitere für Februar 1976 vereinbart. Man läßt sich nicht durch Schwierigkeiten abschrecken und hofft wohl, ähnlich wie die Theologen des Züricher Gespräches (vgl. ds. Heft 205), auf eine „neue Praxis" in der Anwendung des Primats.

Der Weltkirchenrat forderte in einer Rhodesien-Eklärung ein sofortiges Ende der Hinrichtungen in diesem Lande sowie die Rückkehr zur Vereinbarung von Lusaka. In der von ÖRK-Generalsekretär *Philip Potter* unterzeichneten Erklärung (Wortlaut in epd, 12. 3. 75) wird darauf verwiesen, daß der Weltrat in der Vergangenheit „angesichts der fortschreitenden Aushöhlung der Menschenrechte in Rhodesien" wiederholt zur Bildung einer Mehrheitsregierung aufgerufen habe, die die Rechte des ganzen rhodesischen Volkes vertritt. Man habe die rhodesischen Kirchenführer bei ihren Bemühungen unterstützt und gegen die Inhaftierung von Kritikern des Regimes protestiert. Der Zentralausschuß des ÖRK habe im August 1972 den Aufruf des „Afrikanischen Nationalrates" unterstützt, eine nationale Versammlung mit dem Ziel einzuberufen, eine Verfassungskonferenz zur Aushandlung einer „gerechten, ehrenhaften und demokratischen Regelung" für Rhodesien vorzubereiten. Nicht zuletzt aufgrund der Veränderungen in den ehemaligen portugiesischen Kolonien in Afrika habe sich Ende vorigen Jahres dann die Einsicht verstärkt, „daß die Herrschaft der Weißen nicht von unbegrenzter Dauer sein kann". So sei es auch am 7. Dezember 1974 auf Initiative einiger afrikanischer Staatsoberhäupter, des Afrikanischen Nationalrates und kirchlicher Gruppen in Rhodesien zur Vereinbarung von Lusaka gekommen. Dabei hatte sich das weiße Minderheitsregime zu Verhandlungen bereit erklärt, die über die Einsetzung einer Verfassungskonferenz stufenweise zu einer Mehrheitsregierung führen sollten. Potter schreibt dazu: „Diese Absichtserklärung sowie die umgehende Freilassung einiger aus politischen Gründen inhaftierter Afrikaner wurden als positive Schritte gewertet. Das Smith-Regime schien bereit, einen friedlichen Machtwechsel zu akzeptieren." Diese Hoffnungen jedoch wurden wieder zunichte gemacht, als plötzlich statt der Freilassung weiterer Häftlinge drei Afrikaner auf Veranlassung der Regierung hingerichtet wurden und am 4. März Pfarrer *Ndabaningi Sithole*, einer der Führer des Afrikanischen Nationalrates, verhaftet wurde. Wortlaut und Sinn der Vereinbarung von Lusaka wurden damit in flagranter Weise verletzt. „In der Überzeugung, daß eine gerechte und friedliche Regelung zum jetzigen Zeitpunkt dringender denn je geworden" sei, appelliert der Weltkirchenrat erneut an die Regierung Großbritanniens, ihrer weiterbestehenden Verantwortung nachzukommen und alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um weitere Hinrichtungen zu verhindern. Außerdem enthält die Erklärung die nachdrückliche Forderung, unverzüglich ein „gerechtes und öffentliches Gerichtsverfahren" gegen Pfarrer Sithole zu eröffnen, ihm einen Rechtsberater seiner Wahl und die Zulassung ausländischer Beobachter zu gewähren. Die Mitgliedskirchen werden alle aufgerufen, ihre jeweiligen Regierungen von der Notwendigkeit des Boykotts und politischen Drucks gegen das gegenwärtige Regime zu überzeugen.

Über Geheimkontakte zwischen Vertretern des Vatikans und Nordvietnams berichtete die irische katholische Wochenzeitung „Catholic Standard" (8. 3. 75). Demnach traf Erzbischof *Agostino Casaroli* mit einer mehrköpfigen nordvietnamesischen Delegation in der Apostolischen Nuntiatur Italiens zusammen. Die Wahl dieses Ortes war erforderlich, weil zwischen der „Demokratischen Republik Vietnam" und dem Vatikan keine diplomatischen Beziehungen bestehen. Prominentester Teilnehmer auf seiten der Nordvietnamesen soll das Mitglied des ZK der KP Nordvietnams, *Nguyen Van Tran*, gewesen sein. Während über den Inhalt der Gespräche nichts bekannt wurde, will der „Catholic Standard" doch erfahren haben, daß Erzbischof Casaroli bei seinem Treffen mit der nordvietnamesischen Delegation seine Gesprächspartner gebeten hat, Ministerpräsident *Pham Van Dong* den Dank des Papstes für die Teilnahme des Erzbischof-Koadjutors von Hanoi, *Trinh-Van Can*, an der im Herbst 1974 in Rom abgehaltenen Bischofssynode zum Ausdruck zu bringen. Damit war die lange Jahre andauernde Isolation der Kirche Nordvietnams von Rom und der Weltkirche erstmals sichtbar beendet worden. Noch am Zweiten Vatikanischen Konzil durfte kein Vertreter der Kirche Nordvietnams teilnehmen. Auch die Ergebnisse des Konzils blieben jahrelang fast unbekannt. Erst in den letzten Jahren hat sich die Situation allmählich gebessert. Katholische Delegationen durften stellvertretend für die rund eine Million Katholiken (unter 22 Millionen Einwohnern) ins Ausland reisen und umgekehrt Vertreter der Weltkirche nach Nordvietnam kommen. Im März 1971 wurde der vom Papst ernannte Bischof von Ninh, *Nguyen Nang*, in einer feierlichen Zeremonie in der Kathedrale von Hanoi geweiht und anschließend von Ministerpräsident Pham Van Dong und Kabinettsmitgliedern empfangen. Schwerpunkt der Kontakte und Mittelpunkt aller bisherigen Gespräche waren Hilfsmöglichkeiten für Nordvietnam und für die dortige Kirche.

Ein erstes Treffen chinesischer und koreanischer Religionsführer fand vom 22. bis 24. Januar im Hotel China in Taipeh, der Hauptstadt Nationalchinas, auf Formosa statt. Vorsitzende bei dem Treffen, an dem rund vierzig Mitglieder und ein Beobachter aus Japan teilnahmen, waren Kardinal *Paul Yu Pin*, der ehemalige Erzbischof von Nanking und jetzige Rektor der katholischen Fu Jen-Universität in Taipeh, als Präsident der Vereinigung Chinesischer Religionsführer und *Choi Duk Shin* als Präsident der Vereinigung Koreanischer Religionsführer. Choi Duk Shin ist ein früherer koreanischer Außenminister, dessen Vater eine eigenständige koreanische Religion begründete. Die chinesische Vereinigung wurde vor dreißig Jahren von Kardinal Yu Pin organisiert, um den Kontakt zwischen den

großen Religionen Chinas zu fördern. Mitglieder sind Katholiken, Protestanten, Buddhisten und Moslems. Die koreanische Parallel-Organisation umfaßt Buddhisten, Tien-Taoisten, Protestanten und Katholiken. Zu den führenden katholischen Teilnehmern neben Kardinal Yu Pin zählten Erzbischof *Paul Ro*, der frühere Erzbischof von Seoul, der vor einigen Jahren sein Amt niederlegte und heute Kaplan in einem Leprosorium ist, und der Erzbischof von Taipeh *Stanislaus Lo-kuang*. Als Ziel des Treffens wurde genannt, man wolle eine Vereinigung gründen, in der Gläubige aller Religionen zusammenarbeiten und ihren Einfluß für das Wohlergehen ihrer Völker und Länder geltend machen können (NCNS, 3. 2. 75). Im Mittelpunkt der Gespräche stand die Frage, wie man den Zusammenschluß ausweiten könne, um die religiösen Werte und den Frieden besonders in Asien gegen den atheistischen Materialismus zu verteidigen. Auch durch die Teilnahme aller Tagungsteilnehmer an einer Massenversammlung anläßlich des sogenannten Freiheitstages, der an die Entscheidung von rund 22 000 Kriegsgefangenen des Koreakrieges (unter ihnen 14 000 Chinesen vom Festland), nicht in ihre kommunistisch regierten Heimatländer zurückzukehren, erinnern soll, wurde deutlich, daß die Hauptrichtung dieser Vereinigung gegen den Kommunismus in Asien zielt. Kardinal Yu Pin wies darauf hin, daß Chinesen und Koreaner Brüder seien, die vieles gemeinsam hätten, inklusive religiöse Verfolgung durch die Kommunisten in ihren jeweils kommunistisch regierten Landesteilen. Während des Treffens besuchten die Teilnehmer verschiedene Tempel, Kirchen und Institutionen der unterschiedlichsten Religionen. Zum Schluß einigten sie sich auf vier Hauptpunkte, denen in der nächsten Zeit das größte Interesse gewidmet werden soll: Die Religionsführer der beiden Länder wollen sich gemeinsam bemühen, auch in anderen asiatischen Ländern einen solchen Zusammenschluß zu fördern, dazu will man Besuche in diesen Ländern gemeinsam organisieren. Außerdem soll in Taipeh für diesen Zweck ein Informationszentrum errichtet werden, und alle drei Jahre soll ein Treffen der regionalen Vereinigungen abgehalten werden. Sobald mehr als sieben nationale Vereinigungen bestehen, werden sie zu einer Konföderation zusammengeschlossen.

Bücher

WOLFHART PANNENBERG, **Wissenschaftstheorie und Theologie.** Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1973. 454 S. 28.— DM.

Zeiten, in denen wissenschaftliche Grundansichten strittig werden, sind „durch häufige und tiefgehende Debatten über gültige Methoden" gekennzeichnet; die Richtigkeit dieser generellen Aussage von Th. S. Kuhn (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1973, 74) läßt sich für die Theologie an der Fülle einschlägiger (nicht selten freilich zu dilettantischer) Publikationen ablesen; schwerlich kann man sich gegenwärtig dieser Methodendiskussion entziehen, die in sich allerdings durchaus uneinheitlich ist, stehen hier doch heterogene Versuche unvereinbar nebeneinander. Wenn sich ein Theologe wie Pannenberg an dieser Diskussion beteiligt, werden besondere Erwartungen geweckt. Vermutet man in dieser umfangreichen Arbeit eine Auseinandersetzung mit sämtlichen Wissenschaftstheorien, wird man enttäuscht; Pannenberg beschränkt sich — in durchaus berechtigtem Verzicht auf eine letztlich trügerische Universalität — auf das Umfeld von Hermeneutik und kritischem Rationalismus; hier aber erfährt der Leser eine eingehende, mit willkommenem historischen Material fundierte Untersuchung: Über den Weg vom logischen Positivismus zum kritischen Rationalismus K. Poppers führt Pannenberg zur (problematischen und kritisierten) Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften und bereitet damit die Erörterung der Hermeneutik als Methodik vom Sinnverstehen vor. Hier zeigt sich für ihn die Notwendigkeit des Vorgriffs auf Sinntotalität, auf absolutes Sinnvertrauen, ohne welche Sinnverstehen nicht möglich ist. Mit der Annahme der Sinntotalität ist der im ersten Teil schon verschiedentlich angerührte Fixpunkt erreicht, der dann den zweiten Teil „Theologie als Wissenschaft" bestimmt. Nach einer ausführlichen geschichtlichen Darlegung der Wissenschaftlichkeit der Theologie wird diese Totalität expliziert als die alles bestimmende Wirklichkeit Gottes, die freilich immer nur hypothetisch gegebener Gegenstand der Theologie ist (302). Ist die Sinntotalität in der Geschichtlichkeit der Erfahrung mitgegeben, so ist sie in den Religionen und ihrer Geschichte ausdrücklich thematisiert, wobei die Differenz von christlicher Offenbarung und anderen Religionen überwindbar geworden ist aufgrund des Ansatzes bei der Totalität der Wirklichkeit, die ja als Sinntotalität in aller Erfahrung mitgesetzt wird (316). Theologie ist daher nur als (geschichtliche) Religionswissenschaft möglich (317); innerhalb dieses Rahmens lassen sich die einzelnen theologischen Disziplinen in ihrem inneren Zusammenhang begreifen. Die besondere Bedeutung der Arbeit Pannenbergs liegt in der geschlossenen Konzeption der Wissenschaftlichkeit der Theologie im Rahmen einer kritischen Analyse von Wissenschaftstheorie speziell am Beispiel des kritischen Rationalismus sowie einer umfassenden Berücksichtigung der geschichtlichen Komponenten dieses Problems.

Diese Konzeption wird vielfach Zustimmung finden, in der freilich eine Entscheidung für eine bestimmte theologische Position impliziert ist. Gerade diese — durchaus zu respektierende — Entscheidung aber gibt zu Fragen Anlaß. Anknüpfen lassen sie sich an diese Beobachtung, daß der erste wissenschaftstheoretische Teil nicht eben sehr eng mit dem zweiten theologischen Teil verbunden ist. Hat der erste Teil damit nicht zu sehr die Funktion, Angriffe auf die Annahme einer Sinntotalität abzuwehren? Darüber hinaus ist zu fragen, ob die Annahme eben dieser Sinntotalität schon dann als berechtigt ausgewiesen

ist, wenn sie sich vom kritischen Rationalismus her nicht zwingend als unberechtigt nachweisen läßt. Wenn Theologie letztlich Religionswissenschaft ist, wenn die Differenz von Offenbarung und natürlicher Religion als überwindbar angesehen wird in der Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Selbstbekundung Gottes in aller Religion, und dies deswegen, weil die Totalität jeweils nur antizipiert werden kann, so ergibt sich hier die ausschlaggebende Frage nach dem ‚Skandalon' christlichen Glaubens, daß nämlich diese „Sinntotalität" in Jesus Christus uns nahegekommen ist. Philosophisch läßt sich die Frage so formulieren, ob in der Erfahrung tatsächlich Prolepse von Sinntotalität sich vollzieht. Theologisch muß sie — ungleich gravierender — formuliert werden als die Frage nach der fundamentalen Bedeutung der Inkarnation. Müßten nicht Christologie und Ekklesiologie eine größere, ja grundlegende Rolle spielen? Gegenüber einem möglichen Vorwurf, daß ein derart Fragender die Argumentation nicht verstanden habe oder sich einer in der hier vorgelegten Weise rationalen Argumentation entziehe, muß eben die Frage gestellt werden, ob man diese ‚Positivität' hinterfragen kann. Andernfalls könnte der Eindruck entstehen, wenn nicht Gott, so aber sein Eintreten in die Geschichte schließlich durchschaut zu haben. — Als eindringliche Auseinandersetzung mit heutiger Wissenschaftstheorie speziell am Modell des kritischen Rationalismus sowie als grundlegende These zur Wissenschaftlichkeit der Theologie im Sinne ihrer Integration in und Durchführung als Religionswissenschaft kann der Vorschlag Pannenbergs gegenwärtig nicht übergangen werden. Er steht in der auch heute bedeutenden idealistischen und liberalen Tradition, so daß es sich hier keineswegs um eine Rückwendung zur „Religion" handelt, wie sie gegenwärtig zu beobachten ist.

HEINRICH STIRNIMANN / LUKAS VISCHER, **Papsttum und Petrusdienst.** Ökumenische Perspektiven Band 7. Verlage O. Lembeck - J. Knecht, Frankfurt am Main 1975. 145 S. Kart. 13.50 DM.

Die Einführung von Günther Gassmann (Straßburg) „Das Papstamt — eine ökumenische Perspektive" ordnet die wahrhaft bahnbrechenden Referate von Stirnimann „Papsttum und Petrusdienst — kritische Erwägungen" (13—34) und Vischer: „Petrus und der Bischof von Rom — ihre Dienste in der Kirche" (35—50), gehalten beim „8. Ökumenischen Wochenende" Zürich 26./27. 10. 74, mit drei Diskussionsbeiträgen in das derzeitige ökumenische Gespräch ein, das Mitte Februar 1975 in den USA bereits die Fortsetzung des positiven Dialogs von katholischen und lutherischen Theologen über Primat und Petrusamt gebracht hat (vgl. HK, April 1974, 171). Zum Vergleich ist der „Lutherisch-katholische Dialog in den USA über Amt und universale Kirche" als Dokument abgedruckt (91—140). Daran wird deutlich, wie energisch die Züricher Referate die Frage zum klärenden Dialog führen. Stirnimann überzeugt durch die ebenso rückhaltlose wie taktvolle Aufdeckung der fatalen Entwicklungsphasen des Papsttums — er hält den Anspruch auf den universalen Jurisdiktionsprimat für die eigentliche Crux des ökumenischen Konsensus, nicht das Problem der Unfehlbarkeit (28). Vischer gibt mit geistvoller Selbstkritik der Reformatoren einen vielleicht zu „pragmatischen" Entwurf für das erneuerte, zur Einheit der Kirche unentbehrliche Papstamt. Leider war dieses Gespräch, dessen genaue Kenntnis für die Beurteilung der Lage unentbehrlich ist, vorerst nur ein großartiges Wagnis der beiden Schweizer Theologen, die sozusagen jeder vor der eigenen Türe kehren, um den anderen den Weg zu ebnen. Ihre sauberen Analysen des Petrusproblems würden in hohem Maße seiner Lösung dienen, falls die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" Einheitssekretariat—ÖRK diese Vorarbeit in ihre Gespräche einbezieht. Vielleicht wird das möglich und notwendig, falls aus den USA bis zum nächsten Dialog im September 1975 gute Ergebnisse vorliegen. Daß man in Zürich mit einem derart sachlichen Gesprächsstil wirklich dialogisch so weit zum Kern der ökumenischen Aporie vorgedrungen ist, muß als Überraschung und Ermutigung zugleich angesehen werden.

HANSJAKOB STEHLE, **Die Ostpolitik des Vatikans 1917 bis 1975.** R. Piper & Co. Verlag, München - Zürich 1975. 487 S. 39.50 DM.

Vor anderthalb Jahren veröffentlichte Rainer Raffalt, römischer Mitarbeiter des Bayerischen Rundfunks, bei Piper sein „Wohin steuert der Vatikan?". In einer summarischen Gesamtanalyse des gegenwärtigen Pontifikats und der mit ihm verbundenen nachkonziliaren Kirchenpolitik warf Raffalt Paul VI. nichts Geringeres vor, als daß der Papst über seine Kirchen-, Ökumene- und Friedenspolitik eine zwar unauffällige, aber deutliche „Hinwendung Roms zum russisch-modellierten Sozialismus" vollziehe. Die zwischen Dichtung und Wahrheit mit geschickten Kombinationen dahinsegelnde Pontifikatsanalyse Raffalts hätte wohl kaum viel Beachtung gefunden, wäre sie nicht gerade in einer aufgewühlten Konjunktur der Auseinandersetzung um die vatikanischen Verhandlungsziele und Verhandlungsstrategie mit kommunistischen Regierungen geraten, die sie wie keine andere einschlägige Publikation (sieht man vielleicht von Mindszentys „Erinnerungen" ab) in der Bundesrepublik zusätzlich anheizte. In diesen Tagen erschien im gleichen Verlag ein Werk, das unter Kollegen bereits, als es noch im Entstehen war, als „Anti-Raffalt" tituliert wurde: Hansjakob Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans 1917—1975.

Um es vorwegzunehmen: Das Werk von Stehle berührt sich mit der Raffaltschen Darstellung kaum, sein Thema ist nicht das Pontifikat Pauls VI. und auch dessen sog. Ostpolitik ist nur ein Teil, ein wesentlicher zwar, aber vielleicht nicht einmal der interessanteste des Werkes. Mit den Raffaltschen Hypothesen schneidet sich Stehles Buch höchstens insofern, als sein streng am Thema bleibendes, durch viel, teilweise erstmals zugänglich gemachtes Quellenmaterial aus kirchlichen und staatlichen Archiven unterbautes Buch erstmals eine bis in die Details zuverlässige Gesamtdarstellung der Beziehungen und Kontaktbemühungen des Vatikans mit der Sowjetunion und den anderen kommunistischen Regierungen seit der Oktoberrevolution bis in unsere Tage bietet und durch die Kennzeichnung der Hintergründe und Voraussetzungen zweifellos bei Befürwortern und Gegnern der Methoden und Zielsetzungen vatikanischer Ostpolitik zur längst notwendigen Ernüchterung beitragen dürfte.

Stehles zeitgeschichtliche Darstellung umfaßt im wesentlichen drei Perioden: die erste reicht vom Ausgang der Oktoberrevolution über die noch von missionarischen Absichten begleitete und letztlich gescheiterte vatikanische Hungerhilfe für die Sowjetunion bis in die Zeit des Stalinschen Terrors; die zweite vom Beginn des Zweiten Weltkrieges bis in die Spätphase des Pontifikats Pius XII.; die dritte vom Beginn der Ost-West-

Entspannung Mitte der fünfziger Jahre bis zu der jüngsten Verhandlungsphase mit kommunistischen Regierungen zur Sicherung eines minimalen Lebens- und Wirkungsraumes für die dortigen Kirchen. Die erste Periode ist insofern die interessanteste, als über sie und die in ihr im Auftrag des Vatikans agierenden Personen bisher am wenigsten bekannt war; für den zeitgeschichtlich Interessierten dürfte jedoch die zweite Phase, zweifellos die schwierigste der jüngsten Papst- und Kirchengeschichte überhaupt, der wichtigere Teil sein, zumal Stehle mit der Fülle von Materialien, die er anbietet, nicht nur eine ausgewogene Darstellung der schwierigen Ausgleichspolitik Pius' XII. zwischen Nationalsozialismus, kommunistischer Sowjetmacht, den objektiven Erfordernissen des Friedens auf der einen und den Lebensinteressen der Kirche inmitten der diktatorischen Regime und des Kriegselends auf der anderen Seite bietet, sondern ohne verstellende Parteilichkeit Gründe und Hintergründe einsichtig zu machen versteht. Was die jüngste Phase vatikanischer Ostkontakte betrifft, so hat man den Eindruck, daß Stehle die vatikanischen Vorstellungen von Ortskirche und von der Sicherung der Hierarchie als oberstem Handlungskriterium etwas ungeprüft übernimmt bzw. akzeptiert, doch wird man Stehle wohl zustimmen müssen, daß es eine Alternative dazu nicht gibt. Die unmittelbare Kenntnis der beiden wichtigsten Schauplätze des Geschehens als langjähriger Warschau-Korrespondent der „FAZ", als Osteuropa-Mitarbeiter des WDR und der „Zeit" und seit 1970 als Romkorrespondent des WDR und vielerlei persönliche Beziehungen zu den Hauptbeteiligten auf beiden Seiten unterstreichen nicht nur die Kompetenz des Autors, sondern kommen dem Buch auch in seinem eigentlich historischen Teil zustatten. (Wir werden den kirchenpolitischen und zeitgeschichtlichen Ertrag des Buches in unserem nächsten Heft noch ausführlich dokumentieren.)

HERMANN JOSEF WALLRAFF (Hrsg.): **Sozialethik im Wandel der Gesellschaft.** Mit Beiträgen von Hans Zwiefelhofer, Hermann Josef Wallraff, Josef Oelinger, Franz Coester, J. Heinz Müller und Walter Kerber. Lahn-Verlag, Limburg 1974. 147 S. 18.— DM.

Dieser von *H. J. Wallraff* im Auftrag des Katholisch-Sozialen Instituts der Erzdiözese Köln herausgegebene Band enthält die Referate der vierten Honnefer Sozialtagung (1973) über „Sozialethik im Wandel der Gesellschaft". Man nimmt ihn im Blick auf die jüngste Diskussion über eine Wiederbelebung der katholischen Soziallehre gerne zur Hand. Nicht, daß man sich in den Referaten von Soziologen, Wirtschaftwissenschaftlern und Sozialethikern, die katholischer Lehrtradition verbunden sind, so etwas wie eine Neubegründung katholischer Soziallehre unter den gewandelten gesellschaftlichen, politischen, ethischen und kirchlichen Bedingungen von heute erwarten könnte. Ein solcher Versuch war weder intendiert, noch könnte er auf einer Tagung mit begrenztem thematischen Horizont gestartet werden. Auch liegen die Referate im Verhältnis zu der jüngsten Diskussion bereits um einiges zurück. Der ideologische Bezugsrahmen ist (z. B. im Referat von *Hans Zwiefelhofer*) noch die gesellschaftskritische Welle der späten sechziger und ersten siebziger Jahre, die jetzt wieder mehr in den Hintergrund tritt. Doch hat gerade der fast skizzenhaft gehaltene Beitrag von Zwiefelhofer den Vorteil, daß er die Vielfalt der Aspekte gesellschaftlichen Wandels und die Grundschwierigkeiten seiner sachgesetzlichen und ethischen Bewältigung sichtbar macht. Die Grundspannung des Wandels zeigt sich für ihn als Gegensatz von instrumental (zweck-)rationalem und wert-rationalem Denken (20) mit starker Tendenz zur Bürokratisierung trotz Wertpluralität. Aus den sozialethischen Beiträgen, die sich im eigentlichen Sinn mit Grundsatzfragen befassen (die anderen Beiträge über „Entscheidungsmöglichkeiten" in der Erwachsenenbildung, in der Altersproblematik, in der Wirtschaft dieser mehr der bereichsweisen Exemplifizierung), sei die Feststellung von Wallraff hervorgehoben, daß nicht zuletzt angesichts verbreiteter Orientierungsangst die katholische Soziallehre ihre Durchschlagskraft weniger in der Theorie als im „Verhalten möglichts vieler Anhänger" erweisen müsse (42). *Walter Kerber* spricht sich im Schlußbeitrag über „Leitlinien gesellschaftlichen Handelns von Katholiken" für eine Umstellung von der deontologischen auf die teleologische Methode aus „in der eine bestimmte Handlung von ihren Folgen her sittlich bewertet wird" (141). Die Frage ist, ob dies nicht nur zu einer Verschiebung des Problems führt, denn die „Wesensnatur", die sich als Ausgangspunkt konkreter Normgebung als nicht durchhaltbar erweist, wird sich am Ziel als Problem wieder einstellen. So demonstriert die Schrift auf ihre Weise, daß die Erneuerung katholischer Soziallehre ein wohl notwendiges, aber schwieriges Unternehmen bleibt.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

EHRLICH, ERNST LUDWIG. **Jesus im modernen Judentum.** In: Reformatio Jhg. 24 Heft 2 (Februar 1975) S. 72—84.

Zur Stärkung der Solidarität mit dem Staat Israel veröffentlicht die Zeitschrift für evangelische Akademiker in der Schweiz zwei Vorträge, die 1974 vor der Paulus-Akademie in Zürich gehalten wurden. Ehrlich, Zentralsekretär der jüdisch-christlichen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz, gibt einen äußerst lehrreichen Bericht über die jüdische Literatur der letzten 150 Jahre zum Verständnis des Juden Jesus, die leider viel zu unbekannt ist. Er stellt, zumal seit *Leo Baecks* „Das Evangelium als Urkunde des jüdischen Glaubens" (1938), ein wachsendes Interesse jüdischer Gelehrter an Jesus fest, das sich in den neueren Werken von Schalom *Ben Chorin* und *David Flusser*, vor allem bei *Rafael Geis* (†) vor dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1969 zum fast gemeinsamen Zeugnis mit den Christen entwickelt, mit dem einen Vorbehalt: „Der Messias ist er nicht", weil die Verheißungen unerfüllt blieben. — *Clemens Thoma* widmet seinen Beitrag dem

„Widerspruch der Juden gegen Jesus zur Zeit Jesu und der Evangelien" (S. 84—94). Er erklärt die Reaktionen des rabbinischen Judentums z. T. aus dem „Ketzersegen" und schließt mit der Forderung: „Wir brauchen eine christliche Theologie des Judentums", aber „ohne das Dreifaltigkeitsdogma", das lieber nicht „verplappert" werden sollte.

DE HALLEUX, ANDRÉ. **Orthodoxie et Catholicisme: du personalisme en pneumatologie.** In: Revue Théologique de Louvain Jhg. 6 Fasc. 1 (1975) S. 3—30.

Die subtile dogmengeschichtliche Untersuchung knüpft an zwei aktuelle Dialoge zwischen Orthodoxen und Katholiken in Wien (vgl. E. Lanne in „Irénikon" 174, 219—223) und zwischen Orthodoxen und Anglikanern in Rimini an (vgl. ebd. S. 370). In beiden Gremien wurde das sog. *Filioque* als die theologische Crux einer Verständigung zwischen den Orthodoxen und der lateinischen Kirche durchdacht. Der Sinn dieses Aufsatzes ist es, vom Werk des Theologen *Vladimir Lossky* her eine neue Klarstellung zu versuchen mit der These, daß das Filioque bzw. die orthodoxe Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes vom Vater (und nicht vom Sohn) die eigentliche Wurzel des Schismas bzw. der fundamentalen Häresie der Lateiner ist. Ihre weitreichenden Folgen waren und sind eine übersteigerte Christologie mit entsprechender Auswirkung auf die Ekklesiologie, auf Aszese und Moraltheologie. Die Überbewertung der Einheit der göttlichen Natur auf Kosten der vollen Personalität der drei Personen habe zur „Konfiszierung des Geistes" in der katholischen Kirche geführt! Sie sei auch mit dem II. Vatikanum nicht überwunden und werde heute durch die Fehlinterpretationen des als Kenner der Orthodoxie geltenden Mitgliedes der Internationalen Theologenkommision *M.-J. Le Guillou OP* aufrechterhalten. Es geht hier um mehr als einen Streit der Schulen (Chevetogne gegen Istina), sondern um die von Kardinal *Suenens* zur Lebensfrage der Kirche erklärte Erneuerung im Heiligen Geiste.

LAPIDE, PINCHAS E. **Der mysteriöse Mazzebrocken. Ging der Eucharistiefeier ein Passahritus voraus?** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 14 Heft 3 (März 1975) S. 120—124.

Für das christlich-jüdische Gespräch fördert Lapide eine große liturgische Entdeckung zutage: die Deutung des während des Passahrituals abgebrochenen und versteckten Mazzebrockens auf den verborgenen Messias mit einem angemessenen Verständnis des Letzten Mahles Jesu und der Eucharistie. Vielleicht liegt hier ein Ansatz, um den jüdischen Vorbehalt gegen die Messianität Jesu zu überwinden. — Das gleiche Heft bietet aber konkrete Beiträge zur Störung dieses theologischen Gespräches durch die politische wie geistige Konfliktsituation in Nahost: die Unversöhnlichkeit der arabischen Christen bzw. ihres Episkopats, worüber ein Interview mit dem neu gewählten Patriarchen Elias IV. von Antiochien ein erschütterndes Zeugnis der Überheblichkeit bietet (S. 138/39), das durch ein Interview mit dem PLO-Planungschef *Nabil Sha'ath* ergänzt wird. Während der Patriarch bestreitet, daß es eine Religion der Juden gibt, begründet der PLO-Intellektuelle, warum der Staat Israel in längstens vier Jahren nicht mehr existieren werde: eine Rechtfertigung der Rede Arafats vor den UN. Alle Beiträge mit dem Kommentar von *Siegfried von Kortzfleisch* „Ein Syndrom aus Trotz und Angst" (S. 132—135) ergeben eine unschätzbare Information, die kaum eine andere Aussicht zuläßt als die Katastrophe. Sie verdeutlicht auch die Gefangenschaft der vatikanischen Diplomatie wie die Untätigkeit des ÖRK.

SCHLINK, EDMUND. **Die „Hierarchie der Wahrheiten" und die „Einigung der Kirchen".** In: Kerygma und Dogma Jhg. 21 Heft 1 (Januar—März 1975) S. 1—12.

Der schon 1972 vor dem „Ökumenischen Institut" in Jerusalem-Tantur gehaltene Vortrag wird jetzt zur Förderung des wahrhaft universalen Konzils veröffentlicht und interpretiert den Terminus des „Ökumenisdekrets" kritisch, weil AT und NT nicht von „Wahrheiten", sondern von der Wahrheit, das ist Gott selbst, reden. Wenn man die Grundwahrheit der Offenbarung bestimmen wolle, die zur Einigung der Kirchen führen werde, so sei auch zu beachten, daß es im NT noch „keine Trennung zwischen der apostolischen Sukzession des Amtes und der Gemeinde" gebe. Die Theologie müsse auf die Strukturverschiebungen in den Glaubensaussagen achten. Folgerungen u. a.: da die oberste Wahrheit kein „Satz" ist, sondern der lebendige Gott, sei sie befreiend. Dogmatische Sätze könnten nicht ohne Beachtung ihrer geschichtlich bedingten Strukturen verglichen werden. Zunächst müßten die Kirchen „die altkirchliche Struktur der Gemeinschaft in gegenseitiger Anerkennung wiederfinden". — Der wertvollste Beitrag ist von *Ulrich B. Müller:* „Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium" (S. 49—71). Er weist weitgehend anhand des Kommentars von *R. Schnackenburg* (vor allem Bd. II) nach, daß die Kreuzestheologie des Paulus nur eine und dazu bald vergessene Überlieferung der Urkirche gewesen ist, was u. a. daran sichtbar werde, daß der Verfasser des Johannesevangeliums das Leiden Jesu eliminiere bzw. in „Erhöhung" umdeute. Demnach sei die *Theologie vom Kreuz nicht die Mitte des Evangeliums.*

Kultur und Gesellschaft

FARCY, HENRI DE. **Les nouvelles chances du monde rural.** In: Études Heft 3 (März 1975) S. 379—390.

Während lange Zeit der Trend zur Stadt unaufhaltsam schien und das Land geradezu als „Konzentrationspunkt des Widerwillens" galt, wodurch ganze Landstriche — besonders in Frankreich — fast völlig menschenleer und unbebaut blieben, ist neuerdings immer stärker zu beobachten, daß es die Menschen wieder zurück aufs Land zieht. Nach der Zwischenstation ausufernder Vororte geht der Trend heute dahin, der Stadt gänzlich den Rücken zu kehren. In dieser mit interessantem statistischem Material aus Frankreich versehenen Untersuchung werden die Chancen und Schwierigkeiten dieses Wandels aufgezeigt. Es geht in erster Linie um die Schaffung von Arbeitsplätzen, um eine attraktive Belebung der Entwicklung auf dem Lande und um eine Koordination der Bemühungen, um zu verhindern, daß auf dem Lande neue Stadtwüsten entstehen. Besonders die sozialen Spannungen zwischen den in ihrer Tradition behafteten Einwohnern und den Neuhinzugekommenen bedürfen dringend einer Lösung für beide Seiten. Verschiedene Aktivitäten und Modelle verdeutlichen, daß dieses Vorhaben keineswegs utopisch ist, sondern bei entsprechender Vorbereitung gute Erfolge bringen kann.

HETTLAGE, ROBERT. **Die Familie in der Industriegesellschaft. Zu einigen Ursachen des Einstellungswandels gegenüber dem Familienleben.** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 54 Heft 12 (März 1975) S. 901 bis 913.

Ausgangspunkt für die Überlegungen zu Einstellungsänderungen gegenüber der traditionellen Familie ist die Feststellung, daß in vielen hochindustrialisierten Staaten die unverheiratete Bevölkerung zahlenmäßig stark an Bedeutung gewinnt. Der Autor unterscheidet zwischen einem Außen- und einem Innenbereich, die zu dem Wandel beigetragen haben. Die städtische Wohnkultur und die Berufsverhältnisse in der Industriegesellschaft zählt er zu den wichtigsten externen Bestimmungsfaktoren, während familiäres Milieu und sekundäre Sozialisation sowie familiäre Rollenaufteilung und der soziale Zusammenhalt der Familienmitglieder (herrschaftliche oder genossenschaftliche Familie?) die wesentlichen familieninternen Probleme sind. In abschließenden Zukunftsperspektiven wird festgestellt, daß ein neues Familienverständnis allein durch Konzentration auf sozialen Wohnungsbau und Stadtplanung wohl kaum erreicht werden kann. Vielmehr gehe es um eine Anpassung des Familienlebens an die gewandelten Lebensbedingungen. Bisherige Versuche wie Volkskommunen und westliche Wohnkommunen erscheinen dem Verfasser allerdings nicht als geeignete Lösungsmöglichkeiten, während er die Richtung der Wohngemeinschaften und Kleinfamilien-Gruppen durchaus als Wegbereiter eines neuen Familienlebens ansieht.

Ordre et désordres de l'économie internationale. In: Projet Nr. 93 (März 1975) S. 255—327.

Drei Autoren versuchen in vier Artikeln einen weltweiten Überblick über den augenblicklichen Stand der Weltwirtschaft sowie über die Gefährdungen und Neuüberlegungen der internationalen wirtschaftlichen Kooperation zu geben. Ihrer Meinung nach datiert die heutige „Unordnung" nicht erst vom Herbst 1973, als die Erdölkrise begann. Vielmehr setzte der Zerfall des Weltwährungssystems bereits ein wichtiges und bis heute spürbares Zeichen einer großen Krise. Dieses Währungssystem ist durch die Ölkrise und den damit verbundenen Petrodollar-Überschuß noch weiter in Frage gestellt worden. Im einzelnen wird analysiert, welche Auswirkungen die verschiedenen Anlagemöglichkeiten der Petrodollars mit sich bringen

könnten und inwieweit die Rohstoffkartelle und der in letzter Zeit als wichtigste Hilfsmöglichkeit der Industrieländer für die Entwicklungsländer genannte Technologie-Transfer eine neue wirtschaftliche Weltordnung begünstigen bzw. unmöglich erscheinen lassen.

Kirche und Ökumene

Structures of Captivity and Lines of Liberation. In: The Ecumenical Review Vol. XXVII Nr. 1 (Januar 1975) S. 44—47.

Im Mittelpunkt des Heftes, das den Verpflichtungen der Kirchen inmitten der wachsenden Weltkrise gewidmet ist, stehen „Theologische Reflexionen" über die strukturelle Gefangenschaft der Kirchen in den Machtordnungen einer alten Welt, erarbeitet auf Konsultationen der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe und Kirche und Entwicklung in Montreux Dezember 1974. Sie werden umrahmt von Referaten, die dort gehalten wurden u. a. von *José Miguez Bonino* „The Struggle of the Poor and the Church" (S. 36—47), *Geiko Müller-Fahrenholz:* Overcoming Apathy. The Church's responsibilities in face of the threats to human survival" (S. 48—56) und ergänzenden Beiträgen von *André Dumas:* „The Ecological Crisis and the Doctrin of Creation" (S. 24—35) mit dem Entwurf einer aktuellen Theologie der Schöpfung und sittlichen Folgerungen für ein neues Leben der Askese im Gebrauch der Naturschätze. Diesem Thema ist auch der Beitrag von Charles West gewidmet „Justice within the Limits of the Created World" (S. 57 bis 64). Im Mittelpunkt kirchlicher Selbstkritik steht die Frage, ob eine Kirche, die sich nicht mit den Armen identifiziert, die Legitimation habe, den Armen wirksam zu helfen. Die verschiedenen Überlegungen sind keine Neuauflage einer „Theologie der Befreiung", sondern beschränken sich auf die Erkenntnis und Bewältigung der Wirklichkeit aus dem Geist des Evangeliums.

Seelsorge und Beratung. In: Evangelische Theologie Jhg. 35 Heft 1 (Januar/Februar 1975).

Die Zeitschrift legt diesmal ein eminent praktisches Heft zur Frage einer wirksamen Seelsorge vor, das auch das Studium katholischer Pastoraltheologen verdient. *Volker Läpple* entwickelt im Hauptartikel über „Ansätze zur Ausbildung einer theologischen Theorie der Seelsorge" (S. 3—15) die Kriterien: Überlieferungsgemäßheit, Wirklichkeitsgemäßheit, Kontextgemäßheit und Zukunftsgemäßheit, und prüft die weithin therapeutisch orientierten Versuche anhand von Büchern von H. Faber, D. Stollberg und J. Scharfenberg, um zum Schluß vier Aufgabenfelder zu skizzieren. Die einzelnen Beiträge werden beschlossen durch eine weitere grundsätzliche Studie von *Helge C. Lindinger* über „Die psychologische Funktion der Religion in der Gegenwart" (S. 80 bis 91), dem Menschen „über die Unfreiheit, Unwahrhaftigkeit und Lieblosigkeit seines Lebens hinwegzuhelfen". Er warnt vor der Gefahr, „daß die Religionsgemeinschaften die Chance zur Auffindung einer glaubhafteren und wirksameren Vermittlung der lebenschaffenden Wahrheit versäumen" und statt dessen eine unter vielen Institutionen zur illusorischen Kompensation menschlicher Bedürftigkeit werden könnten. Eine merkwürdig geringe Rolle spielt in den Analysen der Halt an der Kirche.

Schriftgebrauch und -sinn in gottesdienstlichen Feiern. In: Concilium Jhg. 11 Heft 2 (Februar 1975).

Das von *Hermann Schmidt* (Rom) besorgte und eingeleitete Heft ist schlechthin bedeutend. Ohne das Ziel der Liturgiereform aufzugeben, den Gemeinden allmählich „eine biblische Mentalität" zu vermitteln, wird den ablehnenden Reaktionen Rechnung getragen und in weit ausschauenden Beiträgen „Das Ringen mit dem Lektionar" in der Kirche wie in anderen Konfessionen vorgeführt, gipfelnd in der Studie von *Carlo Buzzetti* (Bergamo): „Die nahe Bibel und die ferne Bibel. Probleme einer Bibelübersetzung im Dienst der Liturgie (S. 109—118), mit erstaunlichen Beispielen einer alle angehenden Übersetzung schwieriger Texte, für die zuvor das Verständnis geweckt worden ist. Das Heft ist ein Arbeitsauftrag an Liturgiker wie Prediger, sich von der ursprünglichen Absicht der Reform zu lösen, die die Texte vorwiegend unter dogmatischen Gesichtspunkten („Heilsgeschichte" usw.) ausgewählt hat, und vorzustoßen zur Auswahl und Interpretation der biblischen Texte auf die heutige Situation der Gläubigen, die im Grunde beim Besuch der Messe nicht an der Bibel interessiert sind. Die abschließenden „Theologischen Überlegungen" von *David Power* (S. 142—147) fassen das Ganze zusammen. Man muß wünschen, daß dieses Heft weiteste Verbreitung findet und zu den erforderlichen Maßnahmen anregt, die Liturgiereform zur Erfüllung zu bringen, ehe sie versandet ist.

Personen und Ereignisse

Der Bischof von Osnabrück, *Helmut Hermann Wittler,* hat die an der Universität Bremen zum Wintersemester 1975/76 in Kraft tretende Ausbildungsordnung für Religionslehrer in einer Stellungnahme scharf kritisiert, weil sie eine Ausbildung und einen Religionsunterricht vorsieht, der nicht nur bekenntnismäßig nicht gebunden ist, sondern überhaupt keine speziellen religiösen Ziele verfolgt und sich (ausschließlich) als kritische Beschäftigung mit der Religion versteht. Die Ausbildung von katholischen Religionslehrern an der Universität Bremen sei damit ausgeschlossen, eine „Missio canonica" könne nicht erteilt werden.

Der 80jährige Freiburger Mediziner (Pathologe), Prof. *Franz Büchner,* wurde mit dem Romano-Guardini-Preis 1975 der Katholischen Akademie in Bayern ausgezeichnet. Büchner, der 1941 in einer vielbeachteten und damals gefährlichen Rede den Hippokratischen Eid gegen die „Tötung unwerten Lebens" durch die Nationalsozialisten ins Feld führte, wurde damit für seine Verdienste um das interdisziplinäre Gespräch im Felde von Medizin — Anthropologie und Theologie geehrt.

In Madrid wurde Mitte März ein seit einem Jahr vorbereiteter „Christlicher Kongreß" in der Arbeitersiedlung Vallecas mit Hinweis auf die Gefährdung der öffentlichen Sicherheit verboten. Der Erzbischof von Madrid und Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz *Vicente Enrique y Tarrancón* sollte den Kongreß eröffnen. Während die Staatssicherheitsorgane verbreiteten, der Kardinal habe für das Verbot Verständnis gezeigt, erklärten Weihbischof *Alberto Iniesta* und das Kongreßkomitee, der Kardinal habe sich entschieden geweigert, den Kongreß zu unterbinden.

Zum ersten Bischof (lateinischen Ritus) von Istanbul ernannte Papst Paul VI. den französischen Kapuziner *Pierre Dubois.* Die Katholiken lateinischen Ritus waren bisher dem Nuntius in Ankara unterstellt, der bis 1937 in Istanbul residierte.

Paulo Freire, Exil-Brasilianer und katholischer Pädagoge in der Bildungsabteilung des Weltkirchenrates in Genf, hat die Unterrichtsmethoden entwickelt, nach denen jetzt die Studenten des Priesterseminars der ehemaligen portugiesischen Kolonie Guinea-Bissao einen „Alphabetisierungskurs" für 50 Erwachsene betreiben. Freires Buch über die „Pädagogik der Unterdrückten" gilt mittlerweile als Standardwerk für Bildungsprogramme in der Dritten Welt.

Der bekannte brasilianische Erzbischof *Dom Hélder Pessoa Câmara* (Olinda und Recife) forderte in einem Vortrag an der Sorbonne in Paris die Einrichtung einer „Hochschule für den Frieden", die für andere Universitäten und Forschungsinstitute modellhaft Friedens- und Konfliktforschung betreiben soll.

Herder Korrespondenz

Heft 5
29. Jahrgang
Mai 1975

Gut ist dasjenige Tun des Menschen, in welchem der Mensch für Gottes Gnaden dankbar ist.
Karl Barth

Nicht über den Tag hinaus?

Mit der Maisitzung in Würzburg (vgl. den Vorbericht in diesem Heft, S. 248) kommt die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik in ihre Endphase. Im November 1975 werden ihre Beratungen abgeschlossen sein. Die Pastoralsynode in der DDR geht in derselben Zeit zu Ende. Nur die Schweizer Synoden werden noch knapp in das Jahr 1976 hineinreichen; die Österreich-Synode, als sogenannter „Österreichischer Synodaler Vorgang" im Anschluß an die Diözesansynoden in nur drei Sitzungen für die überdiözesan interessierenden bzw. zu regelnden Fragen durchgeführt, wurde bereits im Mai 1974 abgeschlossen (vgl. HK, Juli 1974, 368 ff.). Damit kommen wir nicht nur in die Abschlußperiode einer Serie von mehr oder weniger bedeutsamen synodalen Sitzungen, sondern es kommt eine längere Phase quasiparlamentarischen Beratens an ihr Ende, die für die katholische Kirche im deutschen Sprachraum, da sie keine Dauersynoden mit Gesetzgebungsaufgaben kennt, bisher so ziemlich einmalig war.

Es ist sicher noch zu früh, bereits jetzt eine Bilanz zu ziehen. Denn erstens kennt man, jedenfalls im Blick auf die Bundesrepublik, zum größeren Teil noch nicht die endgültigen Texte; fast ein Dutzend zweiter Lesungen stehen noch bevor, darunter für die Abschlußsitzung im November so wichtige und teilweise umstrittene Texte wie die Vorlagen über Mission, über Kirche und Arbeiterschaft und der auf der Maisitzung zum erstenmal zu beratende Bekenntnistext „Unsere Hoffnung". Insofern wäre jedes Detailurteil, das jetzt getroffen wird, gleichsam ein Eingriff in ein noch schwebendes Verfahren. Zweitens sind Synoden als einmaliger Vorgang sicher mehr auf Dauerwirkung als auf unmittelbare Veränderungen angelegt. So gesehen, wird man vielleicht erst in zehn Jahren sagen können, ob sie Episode waren oder ob sie tiefer in die Glaubens-, Frömmigkeits- und Kirchengeschichte unserer Länder eingegriffen haben, ob sie ein neues Miteinander in der Kirche markierten, das Hierarchie und Volk enger zusammenführte und die Wirkungskraft der Kirche in Verkündigung und sozialer Diakonie spürbar stärkte, oder ob es sich nur um vorübergehende Akte guten Willens handelte, deren Spuren sich in der weitverzweigten und nicht sehr beweglichen Institution Kirche bald verlieren. Schließlich: man wußte zu Beginn nicht so recht, wohin die Synoden führen würden, wieviel Kraft in ihnen stekken und welche und vor allem wie starke Impulse von ihnen ausgehen würden; noch weniger kann man jetzt schon sagen, wie ihre Umsetzung aussehen wird, was von den Beschlüssen — soweit es sich nicht ohnehin um bloße Absichtserklärungen handelt — sich in der Praxis der Diözesen und Gemeinden niederschlägt, wie Beschlüsse — Empfehlungen und Anordnungen — „vor Ort" aufgenommen und wie die diözesanen Kirchenleitungen darauf reagieren werden.
Gegenwärtig lassen sich weder die „produktiven" noch die „kontraproduktiven" Aktivitäten von Hirten und Herden einigermaßen überblicken.

Populär wurde die Synode nicht

Eines muß allerdings vorweg gesagt werden, und vielleicht hat dies schon etwas mit der Einschätzung des Ergebnisses zu tun: Eigentlich *„populär"* ist die bundesdeutsche Synode, jedenfalls ab ihrem Beginn, nie geworden. Auch die Synoden in der Schweiz und in Österreich haben nie zu jener breiten öffentlichen Sympathie am synodalen Geschehen geführt, wie wir es seinerzeit während des Pastoralkonzils in Holland erlebt haben. Trotz aller Beteuerungen, das Interesse an der Synode habe von Sitzung zu Sitzung zugenommen, bleibt die Tatsache, daß es nur sehr kleine Kreise waren, die an den Beratungen „Anteil" nahmen, die sich von außen an den Auseinandersetzungen beteiligten und die um die Vorbereitung bzw. um die Weiterführung synodaler Diskussionen in den Gemeinden bemüht waren. Wer heute unter Katholiken eine Umfrage startete und darauf losfragte, wozu denn die Synode einberufen wurde, was ihre Aufgabe sei und worüber sie berate, der würde nicht sehr weit kommen, vermutlich nicht einmal beim Klerus. Interessant konnten Gespräche über die Synode eigentlich nur sein, solange diese noch nicht tagte oder noch nicht einberufen war; denn ob es zu einer Synode kommen würde oder nicht, daran entschied

sich für viele, ob die Kirche nach dem Zweiten Vatikanum genügend flexibel geworden ist, um auf notwendige oder unvermeidbare Veränderungen „kreativ" zu reagieren, über die gebotenen Maßnahmen unvoreingenommen mit Vertretern aus dem ganzen Kirchenvolk zu beraten und daraus nach bestem Wissen und Gewissen die sich anbietenden Schlüsse für die kirchliche Praxis zu ziehen. Als die Synode auf den Marsch gebracht war und ihr Handlungsrahmen feststand, schien das Echo immer nur dann nennenswert zu sein, wenn ein handfester Konflikt in der Synode selbst (Beispiel: viri probati) oder zwischen der Synode und der römischen Kirchenleitung (Beispiel: Laienpredigt) ins Haus stand. Auseinandersetzungen um wichtige Sachfragen (wie auf der vorletzten Sitzung „Ehe und Familie" und auf der letzten „Kirche und Arbeiterschaft") führten zwar im Moment zu einer beachtlichen Publizität, aber ein breiteres Dauerinteresse an der Synode vermochten auch sie nicht zu wecken.

Nun muß geringere *Publizität*, fehlende Resonanz in einer breiten Öffentlichkeit nicht unbedingt von Nachteil sein, besonders nicht bei einer Synodenform wie der deutschen, wo verbindliche Beschlüsse gefaßt werden sollen und nicht nur ein nach allen Seiten unverbindlicher Gedankenaustausch stattfindet. Eine alles einbeziehende, aber letztlich unverbindliche Diskussion kann mehr Sensibilität und Interesse wecken, aber wo hauptsächlich Postulate formuliert werden, ohne daß diese auch konkret zu verantworten sind, gerät man sehr bald zum Schaden des inneren Zusammenhalts der Kirche und zum Schaden auch des notwendigen Ernstes, den Grundfragen über Glaube und kirchliches Handeln nun einmal fordern, in Sackgassen und Widersprüche. In einzelnen Phasen des holländischen Pastoralkonzils wurde dies besonders anschaulich vorexerziert. Kompakte Beratung mit verbindlichen Ergebnissen sind sicher wichtiger als die oft verführerischen Irrlichter einer diffusen Öffentlichkeit.

Ängstlichkeit, die nicht sein müßte

Das ist es also nicht, was in erster Linie am „Ankommen", am „Erfolg" der Synode zweifeln läßt. Aber es gibt, glaube ich, Ursachen der geringen Resonanz, die zugleich Ursachen eines nicht sehr hoch zu veranschlagenden Ergebnisses sind. Es gibt deren sicher mehrere: darunter irreale Vorstellungen darüber, was eine Synode leisten kann und was nicht; darunter weiter die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, optimale oder auch nur einigermaßen brauchbare Instrumente der Beratung für ein Gremium mit noch weitgehend ungeklärten Kompetenzen zu finden: also etwa ein der Sache, der Lösung der anstehenden Probleme, und nicht nur der Abwicklung der Beratungsvorgänge dienendes Statut; schließlich die größere oder geringere Entschlossenheit, das wirklich Notwendige zu tun und sich nicht durch Nebensächlichkeiten ablenken zu lassen. Ich möchte aber nur eine, allerdings eine, wie mir scheint, sehr wesentliche und sehr nachteilige herausgreifen, die auch in anderen Teilen dieses Heftes anklingt: die permanente Angst vor „offenen" Formulierungen (z. B. in Sachen kirchliche Ämter und Dienste, in Sachen Mitverantwortung, in Sachen gescheiterte Ehe) und vor weiterreichenden Veränderungen (Ausbau der Mitwirkungsmöglichkeiten der Laien, praktische Schritte hin zu mehr ökumenischer Zusammenarbeit, Festlegung auf Gremien und Räte, von denen man nicht hundertprozentig sicher ist, ob sie sich bewähren). Wenn etwas die Synode zeitweise gelähmt hat und wenn nun gegen Schluß der Eindruck entsteht, in diesem oder jenem Entwurf (Ämter und Dienste, Ehe, Jugendarbeit, um nur einige aufs Geratewohl zu nehmen) sei eigentlich wenig oder nichts mehr drin, sie könnten mit ihren Flicken und Retuschen, mit ihren salvatorischen Klauseln und Fußnoten auch fehlen, dann liegt der Grund zweifellos in einem *verbreiteten Gefühl der Ängstlichkeit*, die hinter zahlreichen Maßnahmen, Beschlüssen und Formulierungen steht.

Diese Ängstlichkeit zeigt sich in durchaus verschiedenen Tönen und Farben, sie kommt nicht immer nur von einer Seite. Manchmal ist es gar nur die Rücksicht des Plenums auf eine Kommission oder die Rücksicht einer Kommission auf sich selbst, auf einen Autor oder auf eine bestimmte Autorengruppe, die sich mit dem gerade Verfügbaren zufriedengibt. In dieser Hinsicht ist man einigermaßen gespannt, wie das Plenum (es möge dabei doch ein bißchen an den Alltagschristen denken) auf die Vorlage „Unsere Hoffnung" reagiert, die als persönliches von einer speziellen Theologie untermaltes Bekenntnis in die Zeit hinein eine großartige Sache ist. Doch der Meister an der Drehbank und die Krankenschwester im Nachtdienst werden mit dem konstatierten „Verbot der Melancholie" und der „Banalität unserer Depressionen" vermutlich nicht viel anfangen können und dennoch müßten sie einen Text, den eine Synode einem ganzen Kirchenvolk vorspricht, so hören und lesen können, wie sie das Vaterunser oder das Credo beten und hören. Und wo bittere Erfahrungswahrheiten ausgesprochen werden, ist auch im Sinne des Predigers nüchternes Konstatieren besser als eine Jeremiade über vergessenes oder verdrängtes Leid. In anderen Fällen ist es die Sorge um den Zeitgeist; man meint, auf die gedrechselten Formen seiner Sprache nicht verzichten zu können und z. B. wie in der alten so in der neuen Jugendvorlage durch eine gestelzte Analyse sozial- oder erziehungswissenschaftlich geprägter Leerformeln Glauben und Leben für Jugendliche am besten zusammenbringen zu können.

Die bundesdeutsche Synode wird als Ergebnis mit in ihre Geschichte nehmen, daß sie keine einzige Vorlage abgelehnt, daß nach viel Arbeit und vielen Modifizierungen sich das Plenum immer zu einer *hohen Einmütigkeit* zusammengerauft hat. Dies kann man abstrakt als einen großen „Erfolg" werten, zumal einem geistlich-kirchlichen Gremium Festigkeit im Bekenntnis und Einmütigkeit im

Glauben und über den besten Weg, diesen zur Wirkung zu bringen, sicher besser ansteht als die Polarisierung zwischen Kontrastprogrammen, die im politischen Leben durchaus einen Sinn hat. Nur wird man sagen müssen: wenn dem so wäre. Denn so einmütig, wie es die jeweiligen Abstimmungsergebnisse suggerieren, war und ist die Synode wohl nicht. Da und dort haben langwierige Verhandlungen zu einem brauchbaren und nüchternen, im besten Sinn vernünftigen Resultat geführt, wie beispielsweise bei der Verabschiedung der Ökumene-Vorlage — so durchaus auch in Sachen Interkommunion, wo die Synode zwar eine generell ablehnende Haltung einnimmt, aber dem einzelnen in klar umschreibbaren Situationen den Weg zum Gewissensentscheid offenhält. In der Mehrheit der Vorlagen ist aber die Substanz auf dem Weg durch die Beratungen und die vielen von einem Standpunkt des Konservierens aus sicher klugen, aber Ängstlichkeit verratenden Einwendungen der Bischöfe mehr als dünn geworden. Manchmal hätte die Synode sicher mehr Profil erreicht und hätte es vermutlich auch der zu verhandelnden Sache gedient, wenn das Plenum den Mut aufgebracht hätte, eine Vorlage abzulehnen. Im einen oder anderen Fall wären einige wenige konkrete Empfehlungen besser gewesen als lange Analysen und Absichtserklärungen, die nur dürftig an die wirklichen Verhältnisse herankommen und nicht einmal die Chance haben, von den kirchlichen Multiplikatoren gelesen zu werden. Das gilt u. a. für das Thema Jugendarbeit: nicht weil dieses Thema nicht sehr wichtig wäre. Im Gegenteil! Es ist eines der wichtigsten, die für die Kirche gegenwärtig überhaupt anstehen. Doch muß man dann schon den Mut aufbringen zu sagen, wie die Verhältnisse wirklich sind, u. a., daß es eine kirchliche Jugendarbeit nur noch in dürftigen Rudimenten gibt und daß die Jugendarbeit als Hilfe zur religiös-charakterlichen Formung von Jugendlichen und zu ihrer Hinführung zu einem aktiven religiös-kirchlichen Leben gerade in einer Zeit ausfällt, wo sie als Hilfestellung (nicht als Ersatz) für das sehr viel kleiner gewordene Gewicht der Familie für die religiöse Sozialisation der Jugendlichen besonders dringlich wäre. Jugendarbeit (nicht nur im Sinne von Sozial- und allgemeiner Erziehungshilfe für Jugendliche, sondern als Hilfe und Hinführung zum Glauben und zum Leben aus dem Glauben) wäre also eine seelsorgliche Aufgabe von großem Rang.

Kaum ein anderes Thema wäre der Synode so sehr auf den Leib geschnitten. Welch anderes Gremium könnte für diesen Bereich schon besser Impulse geben als eine aus Theologen, Pfarrern, Eltern, Lehrern besetzte Synode. Es sieht aber so aus, daß die Synode trotz verbesserter Vorlage beiträgt, Hilflosigkeit zu kaschieren. Man kann dies nach dem Umbruch der letzten Jahre verstehen. Es ist durchaus einzusehen, daß hier die Kirche die teils verstreuten, teils verkümmerten Kräfte noch nicht sammeln kann, aber gerade nach dem pädagogischen Schnickschnack der letzten Jahre wäre eine nüchterne Bestandsaufnahme, die in der Zeit nach der Synode zu neuen Ansätzen weiterentwickelt werden könnte, durchaus möglich. Wenigstens müßte es hier wie bei anderen Themen gelingen, nach den absolvierten Erfahrungen *über* dem Zeitgeist, wenigstens über dem bereits wieder vergehenden, zu stehen. Ängstlichkeit scheint hier wirklich nicht am Platz zu sein.

Ängstlichkeit spricht aber auch aus so mancher Stellungnahme aus den Reihen der Bischöfe. Liest man die Stellungnahmen der Bischofskonferenz zu den letzten drei Sitzungen und vergleicht man die Stellungnahmen zu den ersten mit denen zu den zweiten Lesungen, so hat man nicht den Eindruck, diese sei im Verlauf der Synode geringer geworden. Eher entsteht das Bild eines Episkopats, der Einschränkungen stufenweise vornimmt und auf diese Weise zu erreichen sucht, daß auch durch die umfänglichsten Synodenvorlagen in ihrer verabschiedeten Form an den ursprünglichen Zuständen nichts geändert oder höchstens (wie im Bereich der kirchlichen Beratung und Mitsprache) eine schon eingeführte Praxis festgeschrieben wird. Warum würden sonst Fragen der Beratung und Mitsprache im überdiözesanen Bereich praktisch gestrichen oder wird erwartet, daß sie gestrichen werden. Wenn das Statut des Verbandes der Diözesen erst noch endgültig festzulegen ist und verschiedene ekklesiologische Probleme der hierarchischen Verfassung hineinspielen, warum sollte die Synode nicht dennoch Empfehlungen dazu aussprechen. Und wenn man schon sagt, Beratung müsse Beratung bleiben und solle nicht zur Mitentscheidung ausgedehnt werden, warum kann man sich dann nicht zu *wirklichen Beratungsorganen* auf allen Ebenen (Pfarreien, Diözesen, deutscher Bischofskonferenz) durchringen, denen man außer bestimmten Fällen der Mitentscheidung (beispielsweise bei Bischofsernennungen) in genau umschriebenen Bereichen eine Anhörenspflicht durch den jeweiligen Träger des hierarchischen Amtes zuerkennt und denen gegenüber die Ablehnung eines Rates oder Beschlusses auch begründet werden muß. Und warum sollte ein solches Modell in Fragen von Gewicht, die alle Kirchenglieder angehen (unabhängig davon, wie dessen Organe im einzelnen zusammengesetzt sind), nicht auch im Blick auf den Verband der Diözesen angewandt werden (gerade weil die Bischöfe darauf hinweisen, daß seine Satzung „an der rechtlichen Qualität des Statuts der Bischofskonferenz" teilnimmt). Im Vergleich zu der Zuständigkeiten da und dort zu sehr vernebelnden Vorlage und zu den alle Mitwirkung von Nichthierarchen minimisierenden Einwendungen der Bischöfe böte ein solches immer noch realisierbares Modell die Möglichkeit, über einen längeren Zeitraum ohne ständiges „theologisches" und kirchenrechtliches Fingerhakeln um Mitwirkungsrechte Erfahrungen zu sammeln. Es folgt auf jeden Fall keinen illegitimen Demokratisierungstendenzen, es nivelliert keine Verantwortung (der Pfarrer braucht dann keine „insbesonderen" und keine „eigenständigen" Zuständigkeiten, sondern hat die Letztentscheidung und auch die Letztverantwortung), es entsteht keine Inkompatibilität mit Weihegewalten (Be-

rater und Beratene sind gegenseitig unabhängig), und der Rat kann dann in der Tat Rat bleiben, aber ein Rat, der von dem, der ihn annimmt oder ablehnt, wegen des Begründungszwanges auch tatsächlich ernst genommen wird.

Geht eine große Chance ungenützt vorüber?

Aber ist die erkennbare *Minimalisierung der Möglichkeiten der Mitwirkung von Nichthierarchen* an kirchlichen Entscheidungsprozessen nicht Spiegelbild der Haltung der Bischöfe gegenüber der Synode bzw. gegenüber ihren Vorschlags- und Beschlußtexten insgesamt, ein Spiegelbild der immer deutlicher werdenden Devise: möglichst keine Anordnungen durch die Synode, auch möglichst keine eindeutigen Voten nach Rom, möglichst Umwandlung von Anordnungen in Empfehlungen und möglichst Beschränkung auf Absichtserklärungen durch Reduzierung von Voten und Empfehlungen überhaupt? Und wenn ein Votum nach Rom, dann ja kein eindeutiger Vorstoß, sondern nur die Formulierung der Bitte, Gründe und Gegengründe zu prüfen (siehe Voten zum Diakonat, siehe Stellungnahme zur kirchlichen Stellung wiederverheirateter Geschiedener). Indessen weiß jeder, daß ein Votum ohnehin rechtlich und institutionell noch nichts ändert, daß es höchstens einen dringenden Appell darstellt, eine Änderung herbeizuführen, die man für angebracht oder für wichtig hält. Und auf den kirchlichen Instanzenwegen finden sich genügend Sicherungen, daß niemand wegen ruinöser, weil unbedachter Reformen bangen muß. Es ist nicht anzunehmen, daß ein Papst — besonders in der Spätphase seines Pontifikats — alle Anregungen aus einer Teilkirche ungeprüft in die Tat umsetzt. Danach hat Rom noch nie ausgesehen und braucht es auch nicht auszusehen. Und ein künftiger Papst wird nicht alles, was sich in vatikanischen Schubladen gesammelt hat, gleich als gesamtkirchliches Gesetz dekretieren. Der Weg durch die kirchliche Gesetzgebung ist lang, die Schwerkraft der kirchlichen Verwaltung sorgt seit Jahrhunderten für kein allzurasches Tempo, wie soll da überhaupt etwas in Bewegung geraten, wenn Teilkirchen nicht einmal den Mut haben, Anstöße zu geben oder zu vermitteln. Und muß in solchen Anstößen, damit sie auf einer Synode „passieren" können, alles so fein und unangreifbar ausgewogen formuliert sein, wie bei einem gesamtkirchlich bereits verbindlichen Gesetzestext?

Die Synode war zweifellos ein großartiger *Lernprozeß* für alle Beteiligten — die Bischöfe inbegriffen —; es bleibt aber doch der Eindruck, die Bischöfe führten in ihr vor allem durch Bremsen. Wäre die Synode und die Kirche in der Bundesrepublik insgesamt von unbändiger Reformsucht befallen, wäre solches Führen verständlich. Da im Verlauf der Beratungen aber mehr als einmal evident wurde, daß die Synode in so gut wie allen Fragen kompromißbereit ist, die Kirche insgesamt gegenwärtig aber mehr von Lähmung als von Reformsucht heimgesucht wird, wäre Führung durch Impulse und Voranschreiten (was regulierende Eingriffe ja nicht ausschließt) zeitgemäßer. Jetzt aber sieht es so aus, als ob die Synode, voran die Bischöfe, die große Chance „einer Sammlung zum Aufbruch" vorbeigehen ließe. Die konkreten Probleme bleiben mit einer eigenartigen Unschärfe behaftet: weder in der Frage der Mitverantwortung noch im Bereich Ämter und Dienste, noch in den akuten Fragen von Ehe und Familie werden andere Wege eröffnet als die, die ohnehin schon lange begangen werden. Dies erscheint um so bedauerlicher, als eine Reihe der genannten Problemfelder vom aktuellen Bewußtseins- und Erfahrungsstand her durchaus für eine Lösung reif wären und die Bischöfe in der Bundesrepublik (mit Nuancen gilt dies wohl für den ganzen deutschen Sprachraum) innerkirchliche Verhältnisse vorfinden, um die sie Episkopate anderer Länder (Frankreich, Italien, selbst der USA, von der evangelischen Kirche im eigenen Lande ganz abgesehen) beneiden würden: eine sehr breite zur Mitte und zur Ausgewogenheit tendierende Schicht im Klerus und unter Laien (Extreme oder ideologisch Verführte sind wirklich Randerscheinungen), eine insgesamt solide, aber eher mäßigende und kooperationsbereite Theologie und trotz aller gegenteiligen Anzeichen auch noch ein gutes Stück gesellschaftlicher Reputation.

Es ließen sich also mit den geeigneten Leuten und den geeigneten Mitteln durchaus *praktische Lösungen* finden, ohne daß Wände oder gar Fundamente einstürzen: eine Zusammenarbeit von Klerus und Laien und eine Auffächerung der kirchlichen Ämter und Dienste, durch die Seelsorge langfristig gesichert bleibt (die immerhin beachtlichen Hinweise auf eine — zunächst — „quantitative" Besserung der Nachwuchssituation sind dafür kein Ersatz; vgl. dazu ds. Heft, S. 233); und es ließen sich — um noch ein paar weltlichere Beispiele zu nennen — nach den Erfahrungen der letzten Jahre sowohl im Bereich Bildung wie im Bereich Jugendarbeit Grundsätze und praktische Regelungen finden, die aus der gegenwärtigen Misere herausführen, und es böten sich (siehe Thema Geschiedene) wohl auch zum Komplex Sexualität, Ehe, Familie und Partnerschaft Anregungen und Lösungen an, die sich geistlich und nicht nur kirchenrechtlich wie bisher die Bestimmungen über die kirchliche Stellung der Geschiedenen verantworten lassen. Ich glaube, wir wissen heute doch differenzierter — anthropologisch wie geistlich differenzierter —, was Unauflöslichkeit der Ehe heißt: nicht Unauflöslichkeit eines abstrakten Bandes, sondern ständige Verpflichtung durch das täglich gesprochene Ja zur konkreten Ehe, an der mehr oder weniger schuldhaft auch jeder scheitern kann und an der gerade unter den höheren partnerschaftlichen Ansprüchen, unter denen Ehen heute stehen, nicht wenige tatsächlich scheitern. Aber gerade solchen Fragen will man aber offensichtlich noch einmal ausweichen. Sie stellen sich später bestimmt wieder, wahrscheinlich dann um so heftiger und unter weniger guten Voraussetzungen. Es lohnt sich nicht, gerade in diesen Fragen nicht, nicht über den Tag hinauszusehen. *D. A. Seeber*

Reform der kirchlichen Bücherzensur

Die vatikanische Glaubenskongregation hat am 9. April 1975 mit dem Dekret „De ecclesiae pastorum vigilantia circa libros" (Über die Aufsicht der Hirten der Kirche über die Bücher) neue Bestimmungen über das Zensurwesen erlassen (vgl. den Wortlaut im Osservatore Romano, 10. 4. 75). Durch das Dekret werden die entsprechenden Canones im kirchlichen Gesetzbuch (cc. 1385—1394) ersetzt und, wo sie den neuen Normen zuwiderlaufen, ausdrücklich für ungültig erklärt. Das Dekret ist im Rahmen der Bemühungen zu sehen, Bestimmungen des geltenden Kirchenrechts den nachkonziliaren Gegegebenheiten anzupassen, bevor die sicher noch längere Zeit beanspruchende Reform des Codex Iuris Canonici zum Abschluß gebracht wird (vgl. HK, Dezember 74, S. 628 ff.). Von Bedeutung ist auch im vorliegenden Fall, daß die rechtsetzende Instanz die Kongregation für die Glaubenslehre ist.

Die neuen Vorschriften

In einer Präambel wird das Recht der „kirchlichen Autorität" zur Vorzensur mit dem Auftrag der „Hirten der Kirche" begründet, das Evangelium zu verkünden, was die Sorge um die Integrität der Glaubenswahrheiten und der Sitten einbegreife. Mit einem Zitat der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vaticanums wird gesagt, daß die authentische Interpretation des in Schrift und Tradition gegebenen Wortes Gottes allein dem kirchlichen Lehramt anvertraut ist. Es sei deshalb Recht und Pflicht der Hirten der Kirche, darüber zu wachen, daß Glaube und Sitten der Christgläubigen durch Schriften keinen Schaden nehmen; aus diesem Grunde bestehe die Forderung zu Recht, daß Schriften, die Glauben und Sitten betreffen, vor ihrer Herausgabe der Begutachtung durch die zuständigen Oberen unterworfen werden; ebenso müsse die Möglichkeit unberührt bleiben, Bücher und sonstige Schriften zu verwerfen, die den rechten Glauben und die guten Sitten beeinträchtigen. Konkret komme die Aufgabe der „Zensur" den einzelnen Ortsbischöfen, den Bischofskonferenzen und für die gesamte Kirche auch dem Apostolischen Stuhl zu. Ausdrücklich wird betont, daß die neuen Vorschriften nach Konsultation mit Bischöfen erarbeitet worden seien, in deren Diözesen die verlegerische Aktivität besonders groß sei.

Artikel 1 bestimmt die *Zuständigkeit.* Sie liegt beim Ortsbischof entweder des Verlags oder des Autors (der für den Bereich der Druckanstalt zuständige Ordinarius entfällt, vgl. c. 1385 § 2), wobei die Druckerlaubnis nach einer Ablehnung beim ersten Diözesanbischof beim zweiten nicht eingeholt werden darf, ohne daß er über den erfolgten abschlägigen Bescheid, wie schon bisher, informiert wird. Die Zuständigkeit bezieht sich auf alle Bücher und sonstigen Publikationen, die von ihrem Inhalt her unter die Zensurbestimmungen fallen.

Artikel 2 verfügt, daß *Bibelausgaben* vom Apostolischen Stuhl oder vom Ortsbischof approbiert sein müssen, ebenso die Übersetzungen in die Volkssprachen, für die zusätzlich die „notwendigen und ausreichenden Erläuterungen" vorgeschrieben sind (das bisherige Recht verlangte noch Kommentare „vornehmlich aus den Kirchenvätern und gelehrten katholischen Autoren"). Für gemeinsame ökumenische Übersetzungen in der Volkssprache ist der Ortsbischof zuständig.

Nach *Artikel 3* bedürfen *liturgische Bücher* und deren Übersetzungen der Genehmigung der Bischofskonferenz, falls sie nicht römischen Ursprungs sind zusätzlich der vorgängigen Zulassung durch den Apostolischen Stuhl. *Bücher, die zum Gebrauch für das private Gebet bestimmt sind,* dürfen ebenfalls nicht ohne Erlaubnis des Ortsbischofs erscheinen.

In *Artikel 4* wird ein Bereich angeschnitten, der in der bisherigen Gesetzgebung in dieser Ausdrücklichkeit nicht berücksichtigt war. *Katechismen* und andere die katechetische Unterweisung betreffende Bücher und deren Übersetzungen bedürfen der Zulassung durch den Ortsbischof oder die Bischofskonferenz. Darüber hinaus dürfen als *Unterrichtsgrundlage* an Grund-, Mittel- und höheren Schulen Bücher, soweit sie sich auf Fragen der Schrift, der Theologie, des kanonischen Rechts, der Kirchengeschichte und auf die religiösen und moralischen Disziplinen allgemein beziehen, nur dann verwendet werden, wenn sie bischöflich zugelassen sind. Lediglich *empfohlen* wird das Nachsuchen um Druckerlaubnis bei Büchern, die die genannten Stoffe zum Gegenstand haben, aber nicht als Unterrichtsgrundlage gedacht sind. In einem letzten Paragraphen wird schließlich vorgeschrieben, daß in Kirchen und Oratorien Bücher und andere Schriften über Fragen von Glaube und Sitten nur *aufgelegt, verkauft und verteilt* werden dürfen, wenn sie die kirchliche Druckerlaubnis haben.

Artikel 5 empfiehlt *Klerikern* angesichts ihres Amtes und ihrer besonderen Verantwortung *„angelegentlich"* (enixe), keine Veröffentlichungen über Fragen von Religion und Moral ohne „Erlaubnis" vorzunehmen. Ihre Mitarbeit an kirchenfeindlichen Zeitungen und Zeitschriften bleibt von der Zustimmung des zuständigen Bischofs abhängig, während für Laien das Vorliegen eines „rechten und vernünftigen Grundes" genügt.

Artikel 6 schlägt vor, die Bischofskonferenzen könnten *Verzeichnisse von Gutachtern* („censores", die „durch Weisheit, rechte Lehre und Klugheit

hervorragen") erstellen oder eine *Zensurkommission* einrichten. Beides soll den Ortsbischöfen die Wahrnehmung ihrer Verantwortung erleichtern. Die Zensoren sollen, bei aller Würdigung der betroffenen Personen, vor allem die lehramtlichen Aussagen der Kirche im Blick haben. Das Urteil muß schriftlich ergehen, im positiven Fall wird die Erteilung der kirchlichen Druckerlaubnis in der Veröffentlichung vermerkt, *im negativen Fall sollen die Gründe für die Entscheidung dem Autor durch den Ortsordinarius bekanntgegeben werden.*

Liberalisierung des Zensurwesens?

Wie ein Sprecher der Glaubenskongregation dem „Osservatore Romano" (10. 4. 75) gegenüber erklärte, stelle das Dokument den Versuch einer größtmöglichen Vereinfachung der Zensurgesetzgebung dar und sei bemüht, gleichzeitig Glaube und Sitten einerseits und die „rechte Freiheit von Forschung und Bildung der katholischen Autoren" andererseits zu schützen.
Tatsächlich bringt das Dekret eine erkennbare Liberalisierung. Nach bisher geltendem Recht war es weder Laien noch Klerikern erlaubt, ohne kirchliche Vorzensur Schriften mit im weitesten Sinn religiös-theologischem Inhalt zu veröffentlichen, Klerikern war darüber hinaus jegliche unzensierte Publikation untersagt. Die Mitarbeit von Klerikern an Zeitschriften war ebenfalls an die Zustimmung des Bischofs gebunden, die Laien mußten, wenn sie aus einem „rechten und vernünftigen Grund" an einer kirchenfeindlichen Zeitschrift mitarbeiteten, diesen Grund vom Bischof prüfen lassen. Daß in letzter Zeit diese Bestimmungen nicht mehr uneingeschränkt gehandhabt wurden, steht auf einem anderen Blatt. Immerhin bewegte sich eine entgegenlaufende Praxis strenggenommen außerhalb der Legalität. Für die Zukunft wird die Einholung des „imprimatur" auch bei Veröffentlichungen über Glaubens- und Sittenfragen nur noch „empfohlen", wenn auch diese Empfehlung an die Kleriker besonders eindringlich ergeht. Der Sprecher der Glaubenskongregation versuchte für diese Empfehlung zu werben, indem er auf den Mangel hinwies, den das Fehlen der „Deckung durch die Hierarchie" für Bücher katholischer Autoren bedeute, sowie auf den Vorteil, den die kirchliche Empfehlung für den weniger orientierten Leser habe.
Modifiziert gegenüber dem Codex ist auch die Bestimmung über den Ablehnungsbescheid. C. 1394 § 2 schränkte bisher die Mitteilung der Gründe an den Autor ein: „wenn kein schwerwiegender Grund entgegensteht". Diese Einschränkung wurde in die neuen Vorschriften nicht übernommen.

Bestimmungen über die Religionsbücher

Neu sind im vorliegenden Dekret die Bestimmungen über die *Religionsbücher.* Daß an dieser Stelle die bestehenden Vorschriften erweitert und nicht wie in den anderen Punkten reduziert wurden, könnte der Grund dafür sein, daß erste Pressemeldungen von einer Verschärfung der Zensurbestimmungen sprachen (vgl. etwa Die Welt, 10. 4. 75).
Der Text bezieht sich ausdrücklich auf Bücher, „auf die sich der Unterricht stützt" (in quibus institutio nititur), die also die Grundlage der Unterweisung bilden (Art. 4). Nach einer Erläuterung des Sprechers der Glaubenskongregation ist bei dem in diesem Zusammenhang verwendeten Begriff der „höheren Schulen" auch an Universitäten gedacht (soweit sie sich mit Theologie befassen). Das Dekret scheint sich hier noch an der Funktion des Schulbuchs im scholastischen Lehrbetrieb zu orientieren.
Das bisher geltende Recht kannte keine Bestimmungen über die Zensur von Religionsbüchern (auch nicht im Abschnitt über die katechetische Unterweisung, cc. 1329—1336), was wohl einfach damit zu erklären ist, daß bis vor kurzer Zeit Religionsbücher identisch waren mit offiziellen Katechismen bzw. in bischöflicher Verantwortung erstellten Lehrbüchern. Seit man erkannt hat, daß das kirchliche Lehramt selbst als Schulbuchschreiber überfordert ist und daß diese Misere des Religionsbuchs mit seiner offiziösen Sterilität zusammenhängt, bemüht man sich um ein breiteres, „pluraleres" Angebot an Lehrmitteln, die nicht nur „doktrinal", sondern auch didaktisch zu verantworten sind. Die in Verantwortung von Autoren und Verlagen erarbeiteten Religionsbücher wurden (jedenfalls in der Bundesrepublik Deutschland) schon bisher einem bischöflichen Prüfungsverfahren unterworfen, dessen erste „Instanz" der Bischof des Verlagsortes ist und das dann von einer Prüfungskommission der bischöflichen „Hauptstelle für Schule und Erziehung" in Köln zu Ende geführt wird, wobei wohl in der Regel weder bischöfliche Änderungswünsche übergangen noch das Konzept von Verlag und Autoren grundstürzend verändert wird. Nach beendetem Verfahren bekommt das Buch den Zusatz „von den deutschen Bischöfen zugelassen". Man könnte also sagen, daß sowohl die Prüfung der Schulbücher wie auch eine zentrale Zensurstelle zumindest für diesen Sektor im Bereich der deutschen Bischofskonferenz bereits herrschende Praxis ist. Eine Verschärfung dürfte das neue Dekret auch in diesem Punkt nicht bedeuten. Es wird aber wie bisher entscheidend sein, daß die bischöflichen Schulbuchkommissionen (nicht nur hierzulande) ihre Verantwortung so wahrnehmen, daß sie nicht nur der „Doktrin", sondern auch den spezifischen Bedürfnissen des Unterrichts und der Situation der von ganz unterschiedlichen „Herkünften" geprägten Schüler gerecht werden.

Daß das Dekret von „Unterrichtsgrundlagen" spricht, scheint überdies zu besagen, daß neben diesen notwendig vorzensurierten Büchern auch andere Texte verwendet werden dürfen, die nicht in diesem Sinne Grundlage sind. Eine Prüfung *offizieller Lehrbücher* ist — wird sie nicht zu ängstlich praktiziert — eine durchaus legitime Sache. Ein Recht auf Vorzensur im Bereich des Schulbuchs kennt auch der Staat, der über die Zulassung zur Lernmittelfreiheit und noch konkreter über die Option der Schulleiter für

oder gegen ein Buch entscheidenden Einfluß ausübt. Die Bedeutung des Schulbuches ist in der Tat so groß, daß ihm die Schüler nicht ohne Einbau von Kontrollinstanzen „ausgeliefert" werden können. In Staat und Kirche sollten freilich die diesbezüglichen Verfahren transparent sein und von Kommissionen getragen werden, die „plural" zusammengesetzt sind. Ausgesprochen problematisch scheint die Ausdehnung des Begriffs „Schulbuch" auf die Universität zu sein. Daß hier dem „Unterricht" nur kirchlich approbierte Lehrbücher zugrunde gelegt werden könnten, ist schwer vorstellbar und auch durch das vom Sprecher der Glaubenskongregation apostrophierte Recht der Schüler und Studenten auf „Garantie und Sicherheit" nicht zu begründen — wie überhaupt diese beiden Begriffe nicht unbedingt zu den „regulativen Ideen" der kommenden Prüfungspraxis werden sollten.

Sicherheitsbedürfnis überschätzt

Zweifellos wird vor allem in der Präambel des Dokuments der Begriff der authentischen lehramtlichen Interpretation von Glaube und Sitten wieder etwas überstrapaziert und das „Sicherheitsbedürfnis" der Gläubigen überschätzt. Was an theologisch-religiösen Büchern interessiert, ist doch wohl nicht so sehr, ob sie „garantiert orthodox" sind, sondern ob sie „überzeugen", d. h. sowohl die Inhalte der christlichen Überlieferung wie die geistig-gesellschaftliche Situation der Zeit angemessen erfassen. Ein statisch-monolithisches Verständnis der kirchenamtlichen Lehre würde sowohl deren eigene geschichtliche Entwicklung wie ihre Offenheit nach vorn für weitere Entfaltung und Interpretation überspringen. „Der Fortschritt der Theologie und der Moral kann nicht ohne Zusammenhang mit der authentischen Lehre der Kirche geschehen, er darf aber auch nicht verwechselt werden mit der Wiederholung klassischer theologischer Überzeugungen" (La Croix, 9. 4. 75). Das neue Dekret gibt der schöpferischen Interpretation und kritischen Forschung in religiös-theologischer Literatur zweifellos mehr Freiraum; daß „Sicherheit" nicht das alleinige Prinzip der Lehre in Schule und Hochschule sein kann, wird die Praxis der Prüfung von Lehrbüchern zeigen können.

H. G. K.

Protestantischer Protest gegen Diskriminierung der Christen in der DDR

„Die Begegnung mit dem marxistischen Sozialismus ist todernst. In dieser Begegnung wird uns unausweichlich die Frage gestellt, woraus wir selber leben", so hatte der Bischof der evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg (Ost), *Albrecht Schönherr,* in einem persönlichen und geistlichen Wort vor der in Weißensee vom 5. bis 8. April versammelten Synode erklärt (epd Landesdienst Berlin, 9. 4. 75). In ihrer Deutlichkeit bildet diese Ansprache ein Novum ebenso wie der außerordentlich kritische Bericht der Kirchenleitung und ein Brief an den Staatssekretär für Kirchenfragen Seigewasser. Alle drei Dokumente zeugen nicht nur von den offenbar ernsten Schwierigkeiten, in denen sich die evangelische Kirche in der DDR befindet — dies ist ja nicht neu —, sondern auch von ihrem gewachsenen Selbstbewußtsein.

Bekenntnis zur christlichen Existenz im kommunistischen Staat

„Wir haben immer wieder nach Formeln gesucht, die ausdrücken können, was unter Christsein im Sozialismus zu verstehen ist ... Was tun wir, daß ‚jedermann', also auch der Funktionär, der überzeugte Marxist besser erkennt, daß wir Christi Jünger sind und daß das nicht heißt, einem Gespenst zu folgen?" fuhr Schönherr vor den ca. 120 Synodalen fort. „Kann der andere etwas davon erkennen, wenn wir ihm von vornherein mißtrauisch, feindselig oder abweisend entgegentreten? Ist es in Christi Sinn, daß wir uns in ein Freund-Feind-Denken hineinziehen lassen? ... Hat die Begegnung von Christen und Nichtchristen, wie sie sich in der Minderheitssituation ständig ereignet, nicht auch einige erstaunlich positive Seiten?"

Einem so klaren Bekenntnis zur christlichen Existenz unter den Bedingungen des kommunistischen Staates ließ der Bischof eine Reihe von Fragen an diesen Staat folgen: „Ob man sich und der Gesellschaft einen Gefallen tut, eine alte und ungute Erfahrung von Generation zu Generation fortzuschreiben, hilfsbereite Kräfte junger Menschen nur halb zu nutzen oder lahmzulegen, die Machtfrage zu stellen, die doch kaum strittig und das am wenigsten überzeugende Argument ist ..."

Der *Brief an die Gemeindekirchenräte,* den die Synode nach ausführlicher Beratung über die Beschwernisse, die sich für die Ausbildung christlicher Kinder daraus ergeben, mit großer Mehrheit beschloß, zeigt an, daß man, bei aller Wahrung der Form im Umgang mit den staatlichen Stellen, zum Handeln entschlossen ist. Zwar begrüßten die Synodalen „mit Dank", daß die Möglichkeiten zu Gesprächen mit Staatsvertretern wahrgenommen werden, und ermutigten Kirchenleitung und Bischof, weiterhin in Gesprächen diese Beschwernisse vorzutragen, aber dann werden doch ohne Umschweife jene Schwierigkeiten angesprochen, auf die bereits der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe vom November vergangenen Jahres (vgl. HK, Januar 1975, 46) hingewiesen hatte.

Belastungen christlicher Eltern, Kinder und Jugendlicher auf dem Gebiet des Bildungswesens und der Berufsbildung ergäben sich daraus, so heißt es in der Handreichung, „daß unser Staat das erklärte Erziehungsziel hat, sozialisti-

sche Persönlichkeiten heranzubilden, die fest auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus stehen. Christliche Eltern und Jugendliche können und dürfen nicht verleugnen, daß Jesus Christus allein Herr ihres Lebens ist. Damit sind unvermeidliche Konflikte gegeben ..." (epd Landesdienst Berlin, 9. 4. 75).
Dem Brief wurde eine Sammlung der in der DDR geltenden gesetzlichen Bestimmungen beigefügt, „deren Kenntnis zur Behebung von Schwierigkeiten im Bereich des Bildungswesens und der Berufsausbildung wichtig ist". Sie sollen allen Eltern zugänglich gemacht und erläutert werden, damit sie sich bei etwa notwendigen Auseinandersetzungen mit Vertretern des Staates und der Schule darauf beziehen können.

Sich wehren gegen ständige Diskriminierung

Heftig umstritten war dann freilich ein *Anschreiben an den Staatssekretär für Kirchenfragen.* In der Diskussion hieß es, den Gemeinden müßte zur Klärung der schwierigen Situation Hilfe „ohne Provokation und Demonstration" gegeben werden. Dennoch gelangte man zu dem Entschluß, sich „in aller Form an den zuständigen Mann des Staates" zu wenden und ihn „in Anerkennung seines bisherigen Einsatzes" anzuregen, sich weiter der Sache anzunehmen ...
Der Staatssekretär, der die Kirchenpolitik der SED letztlich zwar nicht verantwortet, sie aber mit weitgehenden Befugnissen kontrolliert, wird darin gebeten, aus dem beigefügten Brief an die Gemeindekirchenräte „die tiefe Unruhe in den Gemeinden über Schwierigkeiten und Belastungen auf dem Gebiet des Bildungswesens" zu ersehen.
Daß es auch auf anderen Gebieten kirchlicher Betätigung erhebliche Widerstände gibt, erhellte ein *Bericht des Kirchlichen Bauamtes* vor der Ostberliner Synode. Es sei in den letzten Jahren nicht gelungen, im Kirchengebiet Berlin-Brandenburg „ein noch so bescheidenes Programm für Neubauten von Kirchen oder Gemeindehäusern in Gang zu setzen". Man wies besonders auf die Not in den Neubaugebieten hin. Dazu hatte auch die Kirchenleitung festgestellt, es sei unverständlich, daß es bisher zu keiner Absprache mit den staatlichen Stellen gekommen sei, die der Kirche einen Platz in einem Neubaugebiet einräumt. Ja, es sei nicht einmal möglich gewesen, Vorbehaltsflächen für später zu erstellende Bauten zu erhalten.

Die „Offensive" der Berlin-Brandenburgischen Kirche stellt keinen Alleingang dar. Sie entspricht offensichtlich dem wachsenden Verdruß vieler Christen über die ständigen Zurücksetzungen in Staat und Gesellschaft und die bisherige konziliante Reaktion darauf durch Teile der kirchlichen Führung. So hatte der Bischof der Kirchenprovinz Sachsen, *Werner Krusche,* ein von der Kirchenleitung gebilligtes „Wort der Information und Seelsorge" in allen Gemeinden am Sonntag, 9. März, während der Gottesdienste verlesen lassen. Auch darin wird auf den Schul- und Bildungskonflikt Bezug genommen. Die Verfassung der DDR gestehe jedem Bürger „unabhängig von ... seiner sozialen Herkunft und Stellung, seinem weltanschaulichen oder religiösen Bekenntnis die gleichen Rechte und Pflichten" zu und gewähre allen Bürgern „die Gewissens- und Glaubensfreiheit", hieß es in der Kanzelabkündigung. Dagegen wurden — mit ungleich größerer Schärfe als in den Berliner Dokumenten — Erfahrungen aus der Alltagspraxis der DDR gesetzt. Unterrichtsstoffe würden vielfach dazu benutzt, „den christlichen Glauben und die Kirche herabzusetzen. Da und dort werden Kinder, die am kirchlichen Unterricht teilnehmen, genötigt, sich vor der Klasse zu melden. Eltern und Kindern wird immer wieder wohlmeinend geraten, die Teilnahme am kirchlichen Leben aufzugeben, um sich nicht weitere Bildungs- und Berufschancen zu verbauen. Gelegentlich wird kurzfristig die Entscheidung verlangt: entweder Konfirmation oder erweiterte Oberschule ..." (Berliner Kirchenreport — Forum, 20. 3. 75).
Eltern und Kinder werden dann aufgefordert, ihre verfassungsmäßigen Rechte wahrzunehmen und es nicht unwidersprochen zu lassen, wenn Kirche und „christlicher Glaube entstellt und verkürzt dargestellt" werden. Die Autoren des Briefes sind sich freilich darüber im klaren, was sie den Adressaten aufbürden. Sie fordern daher zugleich die Gemeinden auf, den betroffenen Eltern und Jugendlichen beizustehen. Der Aufruf lenkt den Blick auf den weiten Bereich der Diakonie. Dabei findet man Formulierungen wieder, wie sie die katholische Synode der DDR kürzlich in ihrer Vorlage über Diakonie in der Gemeinde gebraucht hat (vgl. HK, Mai 1974, 246 ff.).

Den Finger auf eine schwelende Wunde: Mißachtung von Menschenrechten

Das Schreiben der Magdeburger Kirchenleitung ist — wie der katholische Hirtenbrief vom November — in der Presse der DDR mit keinem Sterbenswort erwähnt worden. Aus Bischof Schönherrs Weißenseer Rede wollte man offiziell nur den Appell zum „Einsatz der Christen um Frieden und Verständigung" und „Zusammenarbeit über weltanschauliche Unterschiede hinaus" gelten lassen.

Es gibt aus den letzten Wochen noch ein weiteres wichtiges Zeugnis für die Bedrängnis der Christen in der DDR und die von der protestantischen Kirche gerade in diesem Bereich wahrgenommene Verantwortung. Vor der Provinzialsynode des Görlitzer Kirchengebiets hat der von der SED schon mehrfach heftig angegriffene Bischof *Fränkel* Anfang April wiederum eine höchst bedeutsame Rede zum Thema Menschenrechte im Blick auf den 30. Jahrestag des Kriegsendes am 8. Mai gehalten.

Fränkel erläuterte die in der breiten Öffentlichkeit der DDR ziemlich unbekannte Menschenrechts-Charta der Vereinten Nationen von 1948 und ging vor allem auf das Spannungsverhältnis von Individual-Grundrechten und solchen aus, die den Vorrang des Sozialen betonen. Der Bischof gab zu,

was stets von kommunistischen Funktionären betont worden ist, daß man bei der Frage nach den Menschenrechten von den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen nicht absehen dürfe. Er unterstrich jedoch, daß „allen irdischen Ansprüchen an den Menschen eine Grenze gesetzt" sei (Wortlaut der Ansprache hektographiert bei epd Berlin). „Es ist der tiefe Irrtum jedes totalen Staates, daß ihm der Mensch mit Leib und Seele gehöre", sagte der Bischof. Glaubens- und Gewissensfreiheit zählten zu den Basisrechten. Fränkel räumte ein, es werde immer eine Spannung zwischen sozialen und individualen Grundrechten bleiben, weil eben keine Ordnung auf dieser Erde vollkommen sein könne. Aber die von den sozialistischen Staaten vorgetragene Behauptung von der „Identität der Interessen des einzelnen und der Gemeinschaft" halte der Wirklichkeit nicht stand. Das Problem bestehe nicht in der Forderung der sozialistischen Staaten nach Vorrang der sozialen Rechte vor den individualen, sondern in der Frage nach der Grenze bei der verlangten Einschränkung persönlicher Freiheiten. Fränkel wörtlich: „Es geht um jene Grenze, die auch unter Berufung auf revolutionäre Gesellschaftsprozesse nicht überschritten werden darf, wenn das von Gott geschenkte und damit vorgegebene Menschenrecht gewahrt werden soll." *E.-A. I.*

Ungewisse Zukunft der Kirche in Kambodscha und Vietnam

Die kommunistische Großoffensive in Südvietnam und Kambodscha hat bereits jetzt eine Situation geschaffen, die kaum noch daran zweifeln läßt, daß diese beiden Länder für den „freien Westen" (zu dem sie sich zählten, obwohl sie nie dazu gehörten) verloren sind. Was bedeutet diese unerwartet rasche Entwicklung für die dortige Kirche? Abgesehen von der ohnehin schwierigen Prognose gerade zum augenblicklichen Zeitpunkt, wird die Antwort auf diese Frage durch die völlig verschiedene Stärke, Struktur und Position der katholischen Kirche in diesen zwei asiatischen Nachbarstaaten erschwert.

Schwer getroffene Minderheit in Kambodscha

Zwar sind sowohl Kambodscha als auch Südvietnam mehrheitlich buddhistisch, doch stellen die Katholiken in Südvietnam mit ca. 10 % der 19 Millionen Bewohner eine weitaus gewichtigere Kraft dar als die nur ca. 0,25 % (nämlich ca. 20 000 von 6,5 Millionen) in *Kambodscha*. Die letzten genauen statistischen Daten aus Kambodscha stammen aus dem Jahre 1973, als man eine Bestandsaufnahme nach den für die katholische Kirche katastrophalen Ausschreitungen gegen Vietnamesen und Chinesen im Lande machte. Von diesen nach dem Sturz von Prinz *Sihanouk* von dessen Nachfolger *Lon Nol* eingeleiteten Verfolgungskampagnen war die Kirche deshalb so sehr betroffen, weil sich die überwiegende Mehrheit ihrer Mitglieder aus diesen in Kambodscha lebenden Volksgruppen rekrutierte. Der systematisch geschürte Rassenhaß baute auf der pauschalen Einstufung aller *Vietnamesen* als Vietcong und aller *Chinesen* als Anhänger *Mao Tse-tungs* auf und stellte eine von Rache bestimmte Reaktion der neuen Machthaber gegen die kommunistische Unterwanderung dar. Durch Massaker und Flucht verringerte sich bis 1973 die Zahl der Vietnamesen in Kambodscha von 400 000 auf 200 000. Da 89 % der Katholiken dieser Gruppe angehörten, machte sich der Exodus hier besonders bemerkbar. Von den einstmals 55 000 vietnamesischen Katholiken blieben nur etwa 15 000. Die Zahl der französischen Katholiken sank von 1970 bis 1973 von 2000 auf 1200, die der chinesischen Katholiken von 1000 auf 800. Lediglich die kambodschanischen Katholiken blieben auf dem Stand von nur 4000, d. h., diese Gruppe macht nur 0,07 % der Bevölkerung aus (vgl. Informations Catholiques, 1. 6. 1972, La Croix, 12. 1. 1973).

Ebenso sank die Zahl der *Priester und Ordensleute*. Von den 58 Diözesanpriestern des Jahres 1970 arbeiteten 1973 noch 21, die anderen waren entweder von den Kommunisten getötet, verschollen oder den vietnamesischen Christen auf der Flucht gefolgt. Geblieben sind 16 Franzosen, ein Vietnamese und die vier (einzigen) kambodschanischen Priester. Von den Ordensleuten kehrten 200 in ihre Heimat oder nach Südvietnam zurück. Geblieben waren 1973 nur noch 49, von denen 9 Kambodschaner, 24 Vietnamesen, 5 Chinesen und der Rest Europäer waren. Von 16 Benediktinern in Khep blieben zunächst 10, andere zogen sich nach Phnom Penh zurück, wohin mittlerweile auch der Rest nachgekommen ist, nachdem das Kloster von den Roten Khmer besetzt wurde. Ein Pater ging 1972 in den Norden des Landes, um dort eine mehr an das Land angepaßte Neugründung zu versuchen. Von den zwei Frauenorden verlegte einer seinen Sitz nach Vietnam, ein anderer mußte eine Reduktion von 150 auf 110 hinnehmen.

Eine ähnliche Dezimierung erfolgte bei *kirchlichen Einrichtungen und Gebäuden*. Mehr als 50 Kirchen wurden im Verlauf der Kriegshandlungen und der Ausschreitungen zerstört. Lediglich 15 waren bis 1973 noch geöffnet. Alle katholischen Schulen mußten geschlossen werden. Angaben über die heutige Situation sind nur spärlich zu bekommen. Die anscheinend äußerst rigoros vorgehenden Roten Khmer in den „befreiten" Gebieten machen es den Priestern unmöglich, weiter ihre Arbeit zu verrichten. Die langjährige Erfahrung hat im übrigen einige zur Flucht in die Hauptstadt Phnom Penh veranlaßt. Aus einem Brief vom 18. März aus Kambodscha geht hervor, daß z. B. in Kompong-Cham der Apostolische Präfekt als einziger noch

in seiner Diözese ist. In Kompong Tom in der Präfektur von Battambang blieb nur ein Priester zurück. Dennoch will niemand von ihnen das Land verlassen (vgl. La Croix, 6. 4. 1975).

Schon vor einiger Zeit hatte die Kirche versucht, einige schwierige Aufgaben, die sich aus ihrer Minderheitenrolle ergeben, gemeinsam mit den Bischöfen des benachbarten Laos zu lösen. Der Zusammenschluß in einer gemeinsamen Bischofskonferenz (CELAG) führte bisher zur Bildung eines gemeinschaftlichen Seminars und eines gemeinsamen Studienbüros für Buddhismus. Gerade das Bemühen um Gespräch und Zusammenarbeit mit dem Buddhismus dürfte in Zukunft von Bedeutung sein. In Voraussicht der mit dem Fall von Phnom Penh sich abzeichnenden Entwicklung ernannte Papst *Paul VI.* Anfang April den Kambodschaner *Joseph Chhmar Salas* zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge des französischen Apostolischen Vikars von Phnom Penh, *Yves Ramousse* (La Croix, 12. 4. 1975). Diese Ernennung war durchaus im Sinne des Missionsbischofs, der sich seit langem für eine „Khmerisation" der Kirche und Belebung eines neuen missionarischen Geistes einsetzte, seine Bischofsresidenz verließ und in eine bescheidene Wohnung mitten in der Stadt umzog. Seine Vorstellung für die Zukunft lautete 1973: „Wir müssen versuchen, die Kirche von unten her neu aufzubauen, indem wir von den Gemeinschaften ausgehen, wie wir sie vorfinden."

Ein Plus für die Restkirche in Kambodscha ist sicher der Umstand, daß sie in der Vergangenheit nicht wie in Vietnam mit der politischen Führung verfilzt, sondern unter Lon Nol Verfolgungen ausgesetzt war. Doch wird man die Bemerkung von Prinz *Sihanouk* gegenüber der „Far Eastern Economic Review" (28. 3. 1975), das Recht „der vom Staat anerkannten Religionen, d. h. Buddhismus, Islam, Katholizismus, protestantisches Christentum usw.", zu praktizieren, werde respektiert, kaum auf die Goldwaage legen dürfen. Selbst wenn sie ehrlich gemeint war, reicht der Einfluß des Prinzen nicht weit genug. Die bisherige Praxis in den von Roten Khmer besetzten Gebieten zeigt, daß diese auf eine als „patriotisch" deklarierte und entsprechend kontrollierte Kirche drängen werden.

Das Beispiel südvietnamesischer Bischöfe

Im Gegensatz zu Kambodscha ist die Kirche Südvietnams verhältnismäßig groß. Außerdem stellte sie unter den Präsidenten *Diem* und *Nguyen Van Thieu* eine beachtenswerte Kraft gegen den Kommunismus dar. Gleichzeitig war sie in teilweise großem Umfang in die Politik verwoben. Erst in den letzten beiden Jahren war eine allmähliche Distanzierung von Van Thieu zu registrieren, die ihren Ausdruck sowohl in kritischen Hirtenbriefen als auch in Massendemonstrationen von Priestern und Laien fand (vgl. HK, Januar 1975, 26 ff.). Nach dieser Phase der Klärung des Standortes, der keineswegs gleichzusetzen war mit einer Hinwendung zum Vietcong, fiel die Entscheidung, wie man sich der Realität kommunistischen Machtgewinns zu stellen habe, vermutlich leichter.

Trotz der Meldungen von der Verschleppung des Bischofs von Ban Me Thuot, *Pierre Nguyen Huy Mai,* und des ernannten Bischofs von Phan Thiet, *Nguyen Van Hoa,* durch den Vietcong und trotz des Bekanntwerdens des Todes des Generalvikars der Diözese Ban Me Thuot, *Joseph Chinh Truc,* während der heftigen Kämpfe um die Stadt, hielten sich alle Bischöfe an den bereits auf einer Plenarversammlung im Januar gefaßten Beschluß, auf jeden Fall in ihren Diözesen zu bleiben. Bis auf den Bischof von Kontum, *Paul Léon Seitz,* der aus Le Havre stammt, werden alle 14 südvietnamesischen Bistümer von Vietnamesen geleitet. Zwar fällt derzeit eine genaue Übersicht über das verbliebene kirchliche Personal schwer, doch zeigt die Auswertung von Flüchtlingsberichten, daß neben den Bischöfen auch viele Priester, Ordensleute und Schwestern auf ihrem Posten geblieben sind. Andere schlossen sich dem *Flüchtlingsstrom* an, weil sie glaubten, bei ihren Gläubigen bleiben zu müssen. Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß im Gegensatz zu 1949, als die chinesischen Kommunisten an die Macht kamen, und im Gegensatz zu 1954, als bei der Teilung Vietnams sehr viele Katholiken vor den Kommunisten in den Süden flohen, diesmal die Tendenz vorherrschend ist, sich der neuen Realität — so ungewiß die Zukunft ist — zu stellen. Mit dazu beigetragen hat sicherlich die Einsicht, daß die Flucht an die Küste oder in den Süden bei der vorauszusehenden Niederlage ganz Südvietnams ohnehin sinnlos ist.

In dem allgemeinen Fluchtaufbruch, zu einem Zeitpunkt also, da praktisch bereits die gesamte Zivilverwaltung zusammengebrochen war, bildeten die katholischen Bischöfe und Priester für viele Menschen in den gefährdeten Bezirken den einzigen Halt für ein Verbleiben am Orte. Dennoch läßt sich die Fluchtbewegung nicht verharmlosen. So emotional oft die Entscheidung gewesen sein mag, so verständlich ist sie doch auf dem Hintergrund persönlicher und überlieferter Erfahrung. In einem Brief aus Hué schrieb der dort zurückgebliebene Bischof *Philippe Dien,* daß die beiden zu seinem Erzbistum gehörenden Provinzen „ohne jede Verteidigung" aufgegeben und alle Einwohner evakuiert worden seien und daß auch die Christen das Gebiet der Diözese verlassen hätten, „um nicht unter kommunistische Herrschaft zu geraten". Als Bischof fühle er sich jedoch verpflichtet, in Hué zu bleiben, „wenn es sein muß, auch ganz allein, damit die Kirche präsent ist". Wörtlich fügte er hinzu: „Ob nun die Frohe Botschaft durch Leiden, Gefängnis oder gar Folter oder aber durch das Wort verkündet wird, das von den Menschen begierig aufgenommen wird, kommt auf das gleiche hinaus. Wichtig ist einzig und allein, daß die Seelen gerettet werden" (zit. nach KNA, 4. 4. 1975).

Einen eindringlichen Appell an die Katholiken, die Fluchtbewegung nicht noch zu verstärken, richtete der Erzbischof von Saigon, *Paul Nguyen Van*

Binh, am 9. April. Jeder Gläubige sei verpflichtet, aus der Kraft seines Glaubens heraus „Haltung zu bewahren" und ruhig die jeweilige Situation zu prüfen. In der Hoffnung auf eine baldige Besserung der Lage unterstütze die Kirche keine Armee als „spezifisch katholisch" und ermuntere auch nicht zur Flucht ihrer Gläubigen ins Ausland. „Wie alle Vietnamesen" seien auch die Katholiken generell aufgerufen, ihren Beitrag zur Wiedergewinnung von Frieden und Eintracht unter allen Vietnamesen zu leisten (vgl. La Croix, 11. 4. 1975). Kurz zuvor hatte sich der Erzbischof bereits dem Votum des südvietnamesischen Senats für einen sofortigen Rücktritt des Präsidenten angeschlossen. Gegenüber Journalisten erklärte er, die Kirche werde auch unter gewandelten politischen Verhältnissen leben müssen: „Wir haben unter einem nationalen Regime gelebt und wir werden auch unter einem anderen Regime weiterleben — die Kirche steht über jeder zeitlichen Ideologie."

Hoffnungen auf bessere Ausgangslage

Mag bei manchen Äußerungen und Handlungen der letzten Wochen auch Pragmatismus eine Rolle gespielt haben, so ist doch die Bereitschaft, sich auf die neue Lage einzustellen, nicht zu übersehen. Einige Hoffnungen macht man sich dabei auf positive Auswirkungen der vatikanischen Ostpolitik. Vielfach wird geäußert, die Kontakte von Papst Paul VI. zu Nordvietnam und zum Vietcong hätten eine ganz andere Ausgangslage für die Kirche unter kommunistischer Herrschaft geschaffen, als dies 1949 in China oder 1954 in Vietnam der Fall war. Die anscheinend von dem raschen Erfolg selbst überraschten und für die Verwaltung der hinzugewonnenen Gebiete nur wenig vorbereiteten Kommunisten haben sich nicht nur an die kirchlichen Hilfsorganisationen mit der Bitte um materielle Hilfe für die Menschen in ihrem Gebiet gewandt, sondern in einem „Zehn-Punkte-Programm für die Führung der Kadereinheiten und das Personal in den besetzten Gebieten Südvietnams" auch eine „Garantie für die Freiheit des Glaubens und der Gleichheit aller Religionen" versprochen. Skeptiker allerdings meinen, die Erfahrung habe gezeigt, daß anfänglich immer eine Phase der Beruhigung zugebilligt wird, der dann die härtere Linie folgt. Denkt man an die Situation der Kirche in Nordvietnam, so läßt sich nicht gerade auf eine gute Zukunft hoffen. *N. S.*

Interview

Mitverantwortung in der Kirche

Ein Gespräch mit Staatssekretärin Hanna Renate Laurien

Auf der kommenden Vollversammlung wird die Gemeinsame Synode u. a. die Vorlage über „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" in zweiter Lesung beraten und sie vermutlich verabschieden. Wir sprachen darüber mit Staatssekretärin Hanna Renate Laurien. Frau Laurien ist Vizepräsidentin der Synode und geschäftsführendes Mitglied des ZdK. In dem Gespräch ging es weniger um die Vorlage und die darin enthaltenen Vorschläge (dazu vgl. den Vorbericht auf die nächste Sitzung der Synode S. 248 ds. Heftes), sondern vor allem um den institutionellen und psychologischen Hintergrund, auf dem Mitverantwortung aller, speziell der Laien, in der Kirche heute stattfindet und durch den diese auch begrenzt wird.

HK: Frau Dr. Laurien, Strukturfragen standen als Folge des Zweiten Vatikanums lange Zeit im Mittelpunkt kirchlicher Auseinandersetzungen. In letzter Zeit scheint die Entwicklung ins Gegenteil zu gehen. Fragen kirchlicher Mitsprache und Mitverantwortung werden kaum noch diskutiert. Heißt das, die Probleme sind fürs erste gelöst, oder handelt es sich um den vorzeitigen Abbruch eines noch nicht gefestigten Reformprozesses?

Laurien: Ich glaube, man muß beides aufnehmen. Am Anfang hat es eine spürbare Gremieneuphorie gegeben. Als ob man nur Gremien schaffen müßte, um die Probleme zu lösen. Bei manchem hat sich inzwischen Ernüchterung eingestellt, wobei Ernüchterung ja nicht Resignation bedeutet. Auf jeden Fall ist die Einsicht gewachsen, daß die Probleme vorhanden sind, mit oder ohne Gremien. Zum zweiten hat man inzwischen wohl verstanden, daß Strukturänderungen allein nicht reichen: Wenn ich erfüllt bin von Kirche, von Glauben, vom christlichen Weltauftrag, von brüderlicher Begegnung, vom Willen zur Zusammenarbeit, dann finde ich meine Form. Wenn ich aber

eine Form aufstülpe und darauf setze, daß sie Zusammenarbeit hervorruft, dann führt das leicht zur Enttäuschung. Und vielleicht noch eine Bemerkung: Wenn wir die Situation heute mal mit der von vor zwanzig Jahren vergleichen, dann ist sicher ein größeres Maß an mitbrüderlicher Gestaltung verwirklicht. Bestimmte krasse Formen des Alleinvollzugs sind heute nur selten vorstellbar.

„Jetzt rückt eine Schicht nach, die das Miteinander gelernt hat"

HK: Ganz rudimentär gefragt. Ist die Grundschwierigkeit einer sachgerechten kirchlichen Mitverantwortung und Mitsprache nicht doch einerseits darin zu sehen, daß die Geistlichen nach Lebensstil und Ausbildung die Kirche, die Gemeinde und was damit zusammenhängt als ihre Domäne verstehen, während der Laie, gerade der Laie, der nicht täglich die Kirchenbänke drückt, die Kirche gerne dem Spezialisten, dem „Pfarrer", dem Theologen, dem Pastoralfunktionär überläßt, es sei denn, er kann darin eine Rolle spielen, zu der er anderswo nicht findet?

Laurien: Ja, das sind zwei Punkte, auf die wir ein bißchen eingehen müssen. In den Forschungsberichten von Gerhard Schmidtchen über die Umfragen unter Katholiken und unter Priestern hat mich ein Ergebnis tief beeindruckt. Von denen, die jeden Sonntag zur Kirche gehen, den sog. Dominikanten, haben 49 Prozent erklärt, sie würden unter keinen Umständen bereit sein, irgendeine Mitfunktion in der Kirche zu übernehmen. Wenn also schon von den regelmäßigen Kirchgängern 49 Prozent sagen, sie seien unter keinen Umständen bereit, eine Mitverantwortung zu übernehmen, dann ist das natürlich kein Gemeindevollzug. Und dann stellt sich die Frage: Wer findet sich zur Übernahme solcher Aufgaben überhaupt bereit? Es kann wirklich der sein, der den Dialog mit allen sucht, aber es kann auch der Wichtigtuer sein, der seine Mitarbeit nicht sieht unter der Überschrift: welcher Dienst ist gefragt, sondern, welche Rolle kann ich spielen?

HK: Heißt das konkret, daß sich Gremien kirchlicher Mitverantwortung vor Leuten hüten müssen, die in der Kirche nach einer Ersatzrolle suchen, die sie im politischen Raum, in den örtlichen Gremien und im Verbandsbereich nicht ohne weiteres finden?

Laurien: Das kann es geben. Ich habe es eben angedeutet, als ich von dem Typus sprach, der zuallererst nach seiner Rolle fragt. Das möchte ich aber nicht von der Mehrzahl der Räte behaupten; eher würde ich von einer möglichen Fehlentwicklung sprechen, auf die es achtzugeben gilt. In der Mehrzahl setzen sich die dialogfähigen Partner in den Pfarrgemeinderäten mehr und mehr durch. Nach einer ersten Phase, die noch stärker von Honoratioren beherrscht war, rückt jetzt bereits eine Schicht nach, die das Miteinander gelernt hat. Ich muß aber noch einmal auf den Priester kommen. Der Priester verstand sich doch früher als jemand, der ganz in der Leitungsaufgabe aufging. Die Regelung, die sich heute in manchen Diözesen durchgesetzt hat, daß im Pfarrgemeinderat ein Laie Vorsitzer sein kann und der Priester nur dem Vorstand angehört, während in anderen Diözesen der Priester den Vorsitz führt, wäre in nicht allzuferner Vergangenheit nicht vorstellbar gewesen. Ich bin der festen Überzeugung, daß die gesamte dialogische Struktur in unserer Kirche das Leitungsamt des Priesters nicht antasten, wohl aber das Miteinander ermöglichen soll. Diese dialogische Struktur setzt eine Priesterausbildung voraus, in der man den Umgang miteinander lernt.

„Wichtiger ist, zur Mitarbeit herausfordern als alle Bereiche selber tragen"

HK: Wie soll dann die Priesterausbildung aussehen bzw. welche neuen Elemente wären in sie aufzunehmen, damit die von Ihnen geforderte Wirkung erreicht wird?

Laurien: Ein erster Ansatz wären Praktika, die außerhalb des rein kirchlichen Bereichs durchgeführt werden. Die gibt es heute schon. Zum zweiten soll der Theologiestudent während der Probezeit in der Gemeinde ganz bewußt auch in die Tätigkeit der Pfarrgemeinderäte miteinbezogen werden. Und ich würde noch einen Schritt weitergehen. Es sind ja nicht nur diejenigen, die nachwachsen. Ich denke in erster Linie an diejenigen, die bereits im Amt sind. Einstellungen ändern sich ja nicht über Nacht. Deshalb wären meiner Meinung nach auch Fortbildungsmodelle zu entwickeln, die sich nicht auf theologische Probleme beschränken und die nicht nur unter Mitbrüdern stattfinden, sondern für Pfarrgemeinderäte und Priester gemeinsam veranstaltet werden. In ihnen kann man lernen, wie man sich streitet und wie man sich wiederfindet.

HK: Würde das im Ergebnis nicht zu einer Klerikalisierung derer führen, die in den kirchlichen Gremien mitwirken? Ist es nicht sehr viel wichtiger, daß der Priester im Vollzug der Seelsorge und in seiner Ausbildung lernt, in die verschiedenen Erfahrungsbereiche der heutigen Christen hineinzusehen und die verschiedenen Erfahrungsbereiche zum Aufbau und zum Wohle der Gemeinde u. a. auch über die Räte zu organisieren. Ist der Geistliche *darauf* genügend vorbereitet?

Laurien: Das ist er sicherlich nicht. Aber ich hatte eben einen etwas anderen Ansatz, insofern ich von denen sprach, die schon im Amt sind, die in ihrer Ausbildung wenig über moderne Menschenführung gelernt haben, die noch nicht mit den Grundkenntnissen der Psychologie vertraut gemacht worden sind, ja die sich sogar wehren. Dennoch sollen sie, da sie ja manchmal noch zwanzig Jahre vor sich haben, mit diesen Dingen leben. Mancher fürchtet sich vor

den neuen Formen, vor den Konflikten, die darin stecken, vor den vielen Gesprächen, die oft nötig sind. Nur an diesen Teil hatte ich bei meinem Vorschlag einer gemeinsamen Fortbildung gedacht. Es sollen Ängste abgebaut werden. Daß es für den Nachwuchs notwendig ist, in weltlichen Bereichen Erfahrungen zu machen, um sich anregen zu lassen und anregen zu können, dem pflichte ich selbstverständlich bei. Es ist ja viel wichtiger, daß der Priester lernt, wie er jemanden zur Mitarbeit herausfordert, als daß er alle Bereiche selber trägt. Ich will aber auch ganz deutlich sagen: Wenn wir über mangelnden Priesternachwuchs klagen und zugleich ein Berufsbild des Priesters hinstellen, von dem immer mehr Funktionen abgespalten werden, dann ist klar, daß der Priesterberuf wenig anziehend ist: den Bauausschuß kann ein Architekt leiten, den Steuerbeirat bilden Finanzleute, mit dem Predigen kann ein Lehrer beauftragt werden, die Verbandsarbeit kann auch jemand anderer machen. Ich überziehe bewußt, aber wenn ich unter der Überschrift Mitverantwortung ein Priesterbild hinstelle, das von allen Leitungs- und Gestaltungsfunktionen entblößt wird, dann darf ich mich nicht wundern, daß dieses Priesterberufsbild keine Anzugskraft auf gestaltungsfreudige Menschen hat.

HK: Gehen also Mitsprache und Mitgestaltung auf Kosten der Gestaltungsaufgaben des Pfarrers und Bischofs?

Laurien: Das würde ich nicht sagen, aber für mich hat bei dem klaren Ja zum Mitgestalten, die Forderung nach einem Berufsbild für den Priester, das nicht so aussieht, als ob eine Funktion nach der anderen abbröckelt, und am Schluß nur noch die Zelebration übrigbleibt, Vorrang. Hauptaufgabe des Geistlichen ist es, als Leiter der Gemeinde für ihre Einheit Verantwortung zu tragen, das ist eine eminent gestaltende Aufgabe. Und kirchliche Mitverantwortung heißt zunächst danach fragen, wo sind Gestaltungsräume für die anderen, wie kann ich Talente freisetzen, um damit reiche Gemeinde im menschlichen Bereich zu sein.

HK: So ganz kann ich Ihrer Argumentation über den drohenden Funktionsabbau des geistlichen Amtes nicht folgen. Sicher ist die Aufgabe der Geistlichen, des Pfarrers, natürlich auch des Bischofs eine eminent gestalterische, aber als gestalterische sicher eine ebenso eminent geistliche. Meist hat man doch den Eindruck, der kirchliche Amtsträger leide mehr unter zu vielen Tätigkeiten, manchmal auch Geschäftigkeiten, als unter zuwenig Funktionen bzw. Gestaltungsaufgaben ...

Laurien: Aber haben sie immer die richtigen?

HK: Gerade das war eben mein Problem. Die Frage ist doch, ob nicht gerade wesentliche Aufgaben, die Qualität der Verkündigung, die Anregungskraft für religiös-geistliche Kommunikation ausfallen oder wenigstens zu kurz kommen ...

Laurien: Dazu möchte ich sagen: Ich habe deshalb Leitungsfunktion des Priesters als Gestaltungsaufgabe so in den Vordergrund gerückt, weil immer wieder der Eindruck entsteht, dem Priester würden nur Funktionen durch Laien genommen und nicht, daß er dadurch für seine eigentlichen Aufgaben frei wird. Daß die von Ihnen genannten zentralen Aufgaben öfters zu kurz kommen, möchte ich gerade nicht leugnen und noch weniger, daß diese besonders wichtig sind. Es gibt z. B. in unserer Zeit einen richtigen Hunger nach Gespräch bei vielen Menschen. Bei Taufgesprächen etwa — dort übrigens noch mehr als bei Brautgesprächen — machen Geistliche solche Erfahrungen. Aber auch in anderen Gesprächen, wenn Menschen Probleme ansprechen, wenn sie überhaupt anfangen geistlich zu fragen oder wo sie an die Grenzen des Lebens kommen, bei Begräbnissen etwa, wo der Geistliche mit Leuten zusammenkommt, die er sonst nie sieht. Hier geistlich kommunikativ zu sein, indem Fragestellungen erst einmal geweckt werden, ist wohl eine zentrale Aufgabe eines jeden Christen, aber des Priesters ganz besonders. Die verschüttete Transzendenz bei uns ist ja sicher eine Wurzel vieler Ängste und vieler Nöte. Hier hätte der Priester eigentlich ein missionarisches Feld, wobei ich missionarisch nicht „kriegerisch", sondern helfend verstehe und keinen Gegensatz zwischen missionarisch und pastoral setze. Und genau diese Felder meinte ich, als ich sagte, es fehle ein Berufsbild, das die eigentliche Funktion des Priesters deutlich macht. Wenn ich heute den normalen jungen Mann frage, was denn ein Priester tut, dann sagt er: der heiratet nicht, er zelebriert die Messe, Beichte hört er heute nicht mehr soviel, er baut Kirchen oder schlägt sich mit dem Pfarrgemeinderat herum. Deshalb will ich es noch einmal in den einen Satz fassen: ich bin für die Mitgestaltung, nur meine ich, sie darf nicht erscheinen, wie sie es zum Teil tut, als Abbau von Tätigkeitsfeldern, sondern sie muß sichtbar machen, daß es ein Freiwerden oder ein Freimachen für die eigentliche Aufgabe ist. Das müssen wir in die Diskussion über kirchliches Amt und Mitverantwortung stärker einbringen.

„Sich nur auf ein Gremium zu berufen ist keine Antwort"

HK: Die Frage nach der Gestalt des geistlichen Amtes ist die eine Seite, auf der kirchlicher Mitsprache Grenzen gesetzt werden. Aber als viel enger erweisen sich u. U. Grenzen, die durch die hierarchische Ordnung (entweder durch sie selbst oder durch ihre jeweilige bischöfliche Interpretation) aufgerichtet werden. Bleibt die Mitwirkung der Laien in Entscheidungsprozessen in der hierarchisch gegliederten Kirche nur äußere Zutat?

Laurien: Selbstverständlich bedarf der Bischof der Beratung, auch der erkennbaren Beratung. Grenzen wir einmal Personalentscheidungen ab. Ich halte wenig davon — trotz der heutigen Euphorie —, Personalentscheidungen an

Gremien zu übertragen, denn dann ist niemand verantwortlich. Es muß die Letztverantwortung einer Person gegeben werden. Im Staat ist das der dem Parlament verantwortliche Minister. Wenn er grobe Fehler macht, muß er zurücktreten. Doch auch das wird sich in der Kirche anders verhalten. Wir können nicht die politisch-demokratische Struktur unmittelbar auf sie übertragen. Wir haben auch nicht das Mitbestimmungsmodell der Tarifpartner auf sie zu übertragen. Wir haben aber ganz sicher vom Brudergedanken das Aufeinanderhören im Volke Gottes zu verstärken, und dazu gehört auch, daß sich ein Bischof nicht nur pro forma einen Rat anhört, sondern dazu gehört der wirklich hinhörende Bischof und Priester.

HK: So wie Sie es schildern, ist das aber kaum ein theologisches, eher ein politisches Problem, um nicht zu sagen ein solches der richtigen Verwaltungsökonomie ...

Laurien: ... auch, nicht nur! Es gibt keinen Wert des Christentums, der nicht demokratiefähig wäre. Das ließe sich hier sogar von der personalen Struktur des Glaubens her begründen: Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du hast ein Stück unaufgebbare persönliche Verantwortung. Sich da auf ein Gremium zu berufen, ist keine Antwort.

HK: Das Thema Mitentscheidung im Personalbereich wird vielleicht gerade von solchen strapaziert — von beiden Seiten —, die nicht bruderschaftlich, sondern in Kompetenz —, um nicht zu sagen in Machtkategorien denken. Aber Personalfragen sind nicht alles; es kann um die Verabschiedung eines Pastoralplanes, um die geistlichen und sozialen Schwerpunkte der Aktivität in Diözesen und Gemeinden gehen ...

Laurien: Daran dachte ich durchaus. Um es konkret zu machen: Nehmen wir einmal an, die finanziellen Resourcen würden kleiner. Dann wird eine Diözese sich fragen müssen, welchen Aufgaben sie die Priorität gibt. Da kann die Alternative — wenn wir einmal in der sozialen Sparte bleiben — heißen: Kindergärten, Schulen oder Sozialstationen. Wenn alle drei nicht gleichzeitig gehen, dann finde ich, kann der Bischof nicht allein entscheiden. Das kann heute auch keiner mehr!

HK: Na ja, vielleicht tut es mancher doch.

Laurien: Ja, mir fallen auch schon Ausnahmen ein, auch solche, wo Beratung als Alibi benutzt wird. Aber wie immer dem sei, es bleibt: eine solche Entscheidung muß diskutiert und auch mitentschieden werden von dem zuständigen Gremium. Welche Struktur dieses Gremium haben soll, darüber brauchen wir uns jetzt nicht lange zu streiten. Die Synode wird sich dazu ja in der nächsten Vollversammlung äußern. Aber es muß möglichst gemeinsam entschieden werden, ob in der heutigen Situation die Sozialstation, durch die ich in die Familie hineinhelfe oder z. B. ob Schule das Wichtigere ist, weil dort inhaltliche Freiheit gegenüber einer vom Staat her drohenden Indoktrinierung verwirklicht werden kann. Ich würde unter bestimmten Umständen die kirchlich getragene Schule als Fanal der Freiheit mit einer hohen Priorität ausstatten. Wir haben das Problem jetzt nicht zu entscheiden. Ich wollte aber sagen, daß dies ein Mann allein nicht entscheiden kann, sondern es muß eine echte Beratung vorausgehen, es muß eine Schwerpunktbesetzung, ein geistiger Strukturplan zustande kommen.

„In diesen Tagen erleben wir ein wenig erfreuliches Beispiel"

HK: Sind Bereitschaft und Erfahrungen so gereift, daß sich sagen läßt, so wie Sie es für den Sozialbereich skizziert haben, geschehe es auch?

Laurien: Die Situation ist zweifellos noch sehr entwicklungsfähig, aber es gibt Ansätze. Und jeder hat seine persönlichen Erfahrungen. So wie hier in Mainz, wenn etwa die Debatte über den Schulentwicklungsplan der Diözese in den entsprechenden Gremien mit Ausführlichkeit geführt und vorbereitet wird von Fachausschüssen und wenn der Bischof sich nicht hinsetzt als einer, der alles vorweg weiß, sondern die Entscheidung durch eine breite Sachdiskussion vorbereitet wird. Oder wenn Bischöfe für einen Hirtenbriefentwurf nicht ein Thema, sondern mehrere als Alternativen in die Debatte geben und durch Rückmeldungen feststellen lassen, welches Thema Schwerpunkt sein soll, u. U. nicht nur des Hirtenbriefes, der nur einmal verlesen wird, sondern des seelsorglichen Bemühens in der Diözese. Ich sage allerdings ebenso deutlich, daß dies erst Ansätze sind, Hoffnungszeichen innerhalb einer sonst nicht so strukturierten Landschaft.

HK: Wenn wir davon ausgehen, daß sich die Entwicklung, wie Sie sie jetzt beschrieben haben, durchsetzt, also allgemeine kirchliche Praxis wird, wächst dann mit dem Ausbau von Beratung und Mitentscheidung die Trendanfälligkeit (einmal mehr nach links, einmal mehr nach rechts, meist wahrscheinlich mehr zur Beharrung als zum Überschwang) der Gremien und mit ihnen des kirchlichen Lebens? Wie läßt sich solches vermeiden?

Laurien: Ehe ich darauf antworte, möchte ich die Gefahr noch etwas vertiefen. Solche Gremien sind in dem Moment, wo sie sich betätigen, auch erkennbare Machtgruppen, und sie sind dann ganz sicher — sonst wären wir nicht in dieser Welt — Beeinflussungen von außen ausgesetzt. Es werden Politiker, übrigens ganz legitim, mit ihnen Kontakt suchen und dabei jeweils um Verständnis für die Sicht der Probleme werben, die ihnen als die richtige erscheint. Da gibt es nun viele Spielarten. Daß solche Gremien angreifen oder unterstützen müssen, ist selbstverständlich, aber das soll nicht zu einer Blockbindung führen. Um es ganz

konkret zu sagen: Ein Pfarrgemeinderat, ein Diözesanrat oder Pastoralrat darf nicht auf Gedeih und Verderb immer die CDU stützen oder die CDU angreifen, sondern er muß zu Sachfragen Stellung nehmen.

HK: Aber wie lassen sich solche einseitigen Festlegungen überhaupt verhindern?

Laurien: Wir brauchen mehr geistliche Vertiefung — in Form von Exerzitien oder in Form von vertiefenden Studien- und Gesprächsangeboten. Es ist schon grauenvoll, wenn man im politischen Bereich nur noch Funktionär ist. Im kirchlichen Bereich ist es noch schlimmer, wenn man sich nicht Zeit nimmt, nach den Gründen und Zusammenhängen des Tätigseins zu fragen, wenn es nur noch Leerlauf gibt. Ein kirchliches Gremium ist nicht nur „Sozialstation", nicht nur Wirken in der Welt, sondern es muß die geistliche Seite da sein, deswegen gemeinsame Meßfeiern, Gebet, Einkehr. Die ideologiekritische Kraft des Evangeliums muß so für uns selbst in allen Einzelfragen immer wieder spürbar werden.

HK: Es müßte in der Kirche wohl so etwas wie einen spezifisch geistlichen Verhandlungsstil geben, aber setzt ein solcher als allererstes nicht etwas sehr Profanes voraus: mehr Sachlichkeit, Ringen um den bestmöglichen Beschluß um der Sache wegen, ohne viel aus dem bürgerlichen Leben übernommene kleinkarierte „Politik"?

Laurien: Gewiß. Das gemeinsame Gebet wird zur Farce, wenn vor einer gemeinsamen Beratung z. B. mit zwei Leuten Vorabsprachen getroffen und die anderen über den Löffel gehauen werden. Eine solche Diskrepanz ist im kirchlichen Bereich noch weniger erträglich als im weltlichen. Innerhalb unserer, auch unserer hohen Geistlichkeit, herrscht nicht selten noch ein Verhandlungs- und Beratungsstil, eine Art Konflikte auszutragen, mit der man hinter den Gepflogenheiten im staatlichen oder im wirtschaftlichen Bereich zurückbleibt. Man fürchtet noch die Offenheit und pflegt die Neigung zur Chambre-séparée-Politik. Als die Synode begann, fürchtete man sich, den Synodalen eine unbequeme Entscheidung mitzuteilen, ich erinnere z. B. an die Auseinandersetzung um die Zulassung einer Vorlage zu den „viri probati". Man dachte, es gäbe einen Aufstand. Als man aber erfuhr, daß man nicht Aufstand, sondern Sachkritik und Auseinandersetzung und am Ende u. U. sogar Konsens ernten kann, wenn man eine unbequeme Entscheidung mitteilt und begründet, hat man daraus gelernt. Die Deutsche Bischofskonferenz, die am Anfang der Synode ihre Stellungnahmen zu den Vorlagen geheim hielt, die Synodalen erst in der Aula damit sanft oder unsanft konfrontierte, gibt sie heute Wochen vorher bekannt. Dies ist ein Stück der Versachlichung, von der Sie vorhin gesprochen haben. Die Synode hat nicht „alles neu gemacht", aber sie hat zu einer gewissen Umakzentuierung des Verhandlungsstils beigetragen.

HK: Es sieht aber weiterhin danach aus, als ob man durch autoritäres Gebaren Sachlichkeit behindert und Autorität gerade durch ihre Überstrapazierung verspielt . . .

Laurien: Das ist richtig. In diesen Tagen erleben wir ein wenig erfreuliches Beispiel. Die Vorlage „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" steht in der Synode zur 2. Lesung an. Jahrelang haben führende Laien mit Vertretern der Bischofskonferenz über einige darin enthaltene Themen, z. B. über die Formen der Zusammenarbeit beraten. Jetzt hat die Bischofskonferenz ihre Stellungnahme ohne Beratung mit den Betroffenen recht plötzlich verabschiedet. Ein Brief des Zentralkomitee-Präsidenten an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, wieso es zu solch plötzlichem Entschluß kam, ist noch ohne Antwort. So kann Autorität auch geschwächt werden — wenn sie Verhandlungen durch Beschlüsse ersetzt, wenn das Amt strapaziert wird, wo Sachlichkeit, Offenheit, Fairneß, Vertrauen genügten.

„Verbände sind außerordentlich wichtig, gerade weil sie nicht amtlich verfaßt sind"

HK: Die Ausweitung kirchlicher Mitsprache, die Gründung neuer kirchlicher, auch die Laien repräsentierender Gremien hat, zunächst jedenfalls, zu einer Verunsicherung der Verbände geführt. Verbände erweckten den Eindruck, als ob sie befürchteten, es würden ihnen Aufgaben entwendet. Die Räte neigen vielleicht dazu, auf Laienarbeit auch in solche der Verbände regulierend oder dirigierend einzuwirken. Wie ist da der Erfahrungsstand?

Laurien: Das, was Sie schildern, hat es ganz gewiß gegeben, und jeder könnte es belegen. Ich meine aber, daß es nicht mehr die heutige Situation kennzeichnet. Einmal hat die Erfahrung gezeigt, daß es so viel Aufgaben gibt, daß für beide reichlich Platz ist. Hier hat auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine gute Wirkung gehabt. Zuerst hatte es eine fast monolithische Verbändestruktur, dann kamen Rätevertreter hinein, und zwar zuerst durch designierte Räte, dann erfolgte die Umstellung auf die gewählten. Heute ziehen Diözesanvertreter und Verbandsvertreter an einem Strang. Ich persönlich halte die Verbände für außerordentlich wichtig, gerade weil sie nicht amtlich verfaßt sind. Ich weiß, daß mein Vergleich etwas hinkt, aber ich ziehe ihn doch mit einem gewissen Vergnügen: So wie es notwendig ist, daß die Orden innerhalb der Kirche eine gewisse Freischärlerrolle, nein, sagen wir besser: eine Pionierrolle spielen und nicht so der Diözesanstruktur unterworfen sind, so können Verbände anders in die Gesellschaftsstruktur hinein antworten, als es ein Diözesanrat kann. Nehmen Sie Familien- oder Frauenverbände. Ein Diözesanrat kann sich zwar Einzelprobleme dieser Fragen, meinetwegen der Frau in der Gesellschaft, zu eigen machen, er kann aber nicht spezielle Fragestellungen dieser Gruppe, ihre spezifischen Interessen in

die gesellschaftliche Auseinandersetzung einbringen. Genau das kann der Verband, und er kann es vom christlichen Standpunkt her, so daß er damit nicht nur gesellschaftliche Fragen in die Kirche, sondern auch geistig-geistliche Fragen in die Gesellschaft hineinträgt. Diese Doppelfunktion, bezogen auf konkrete gruppenspezifische Probleme, können nur Verbände wahrnehmen. Allerdings müssen sie sich sozialpflichtig verstehen; diese Debatte haben wir noch vor uns.

HK: Die Sozialpflichtigkeit der Verbände auch im kirchlichen Bereich wäre vermutlich ein Thema für sich. Aber wenn die Verbände so stark die Doppelfunktion haben, Gesellschaft in die Kirche und Geistliches in die Gesellschaft zu bringen, dann ist noch weniger einzusehen, warum eine ausgebaute Rätestruktur die Verbände verunsichern sollte . . .?

Laurien: Ich habe bereits gesagt, daß dies heute kaum mehr der Fall ist, aber es sind Menschen, die Positionen innehaben. Nehmen wir einmal an, es tauchen Aufgaben der Familien- oder Bildungspolitik auf. Früher fragte man in einem solchen Fall nur den Verband, jetzt spricht der Rat mit. Es ist menschlich, daß man das als Einflußverlust empfindet. Und es kam ja auch vor, daß bestimmte Vertreter der Räte plötzlich Verbandsfeindschaft entwickelten. Es kommt aber — inzwischen eine Binsenwahrheit — nicht nur im kirchlichen Bereich, sondern in der Gesellschaft insgesamt eine Krise der Verbände dazu, aus Gründen, die jetzt wieder unser Thema sprengen würden . . .

HK: Von der Krise der Verbände wird, nachdem sie sich durch den Jugendprotest und neue Formen der Gruppenorganisation verschärft hat, in letzter Zeit wieder weniger geredet. Politisch fürchtet man gegenwärtig eher ihre Mächtigkeit . . .

Laurien: Sie haben recht, die Verunsicherung der Verbände wurde durch die Art, wie die Jugend sich binden oder nicht binden wollte, zunächst verschärft. Die Verbände mußten sich einen notwendigen Reinigungsprozeß gefallen lassen. Aber heute läßt sich bei Verbänden wieder ein größeres Selbstbewußtsein beobachten. Und das ist eine ganz natürliche Entwicklung. Wo allgemeines Wahlrecht gilt, kommen spezifische Interessen nur über spezifische Gruppierungen in die gesellschaftliche Diskussion hinein. Das gilt innerhalb wie außerhalb der Kirche. Es ist deshalb auch für die Kirche wichtig, daß die Vielfalt des Meinungsspektrums über differenzierte Verbände sichtbar wird. Ein Rat hat ähnliche, aber doch andere, breiter angelegte, ich meine in erster Linie koordinierende Aufgaben. Der Rat ist einer Gemeinde oder einer Diözese zugeordnet. Er darf sich nicht als pressure group verstehen. Der Verband hingegen kann eine Aufgabe, die er für wichtig hält, sozusagen mit begnadeter Einseitigkeit vertreten, damit sie in der Gesamtentscheidung angemessen zum Tragen kommt.

HK: Gehen wir fehl in der Annahme, daß *das* Problem kirchlicher Verbände die Tatsache ist, daß sie sich zu sehr daran gewöhnt haben, sich von der Krippe der Kirche zu nähren . . .?

Laurien: . . . Meinen Sie das finanziell?

HK: Ja, durchaus finanziell, aber mehr noch als geistige Haltung. Und hängt nicht beides zusammen? Wenn Verbände, die von Ihnen beschriebene Doppelfunktion nicht nur für sich fordern, sondern auch realisieren wollen, müssen sie wohl nicht nur eine Eigentätigkeit aufweisen, sondern muß diese im wesentlichen wohl auch selbst finanzieren können . . .

Laurien: Grundsätzlich möchte ich Ihnen zustimmen. In der Praxis gibt es aber große Unterschiede. Es ist m. E. ganz erstaunlich, was z. B. bei Frauenverbänden dort von den Mitgliedern aufgebracht wird. Aber da kann wohl jeder nur für seinen eigenen Erfahrungsbereich sprechen. Was Sie vermissen, das ist nicht nur ein Verbändeproblem. An Initiative und Feuer ist bei uns überhaupt zuwenig da. Nehmen Sie katholische Verbände, nehmen Sie katholische Schulen. Staatlicher als die staatliche Schule zu sein, gewerkschaftlicher zu sein als ein gewerkschaftlicher Verband, das kann doch nicht *die* Aufgabe sein. Leider dominiert die Haltung: „wir sind im wahren Christentum", zu stark gegenüber dem Leitbild Abrahams, aufzubrechen in eine neue Ferne. Aber wie gesagt, das ist nicht nur ein Verbändeproblem, sondern ein Problem in der Kirche insgesamt.

HK: . . . doch an den Verbänden wird es ganz besonders deutlich . . .

Laurien: Das sei z. T. zugegeben, und vielleicht ist es gut, daß wir es so ansprechen. Wenn es wirklich christliche Gemeinde gäbe, dann wäre ein Taufaufschub nie nötig, weil sich dann ein Pate fände, der sich kümmert. Die Realität sieht aber anders aus: Man hat immer Angst, daß etwas geändert wird, und wenn etwas geändert wird, meint man, da gehe etwas verloren und nicht: da wird etwas frei. Ein großer Konzilstheologe gebrauchte einmal ein Bild: Wenn ich ein riesiges Gebäude vor mir habe und davon Momentaufnahmen machen will, dann bekomme ich nie das ganze Gebäude ins Bild, sondern jedes Foto zeigt immer nur eine Seite. Und alle unsere Änderungen bedeuten: von einer Momentaufnahme zur anderen gehen und jeweils eine neue Seite am ganzen entdecken, von dem ich niemals alle Seiten ins Bild bringen kann. Überall: in der Rätediskussion, in der Verbändediskussion, in der Schuldiskussion, geht es um die geistige Grundhaltung, ob wir Christentum verstehen als einen gelebten Prozeß, in dem es neue Erfahrungen gibt, oder als ein festes Päckchen. Nimmt man mir ein Stück aus dem Päckchen heraus, jammere ich, weil ich weniger habe. Und dann habe ich auch weniger.

„Das ZdK darf auf keinen Fall unter bischöfliche Oberleitung geraten"

HK: Organisatorisch scheint sich eine neue Phase kirchlicher Introversion anzubahnen. Das ZdK, einst aus dem freien Zusammenschluß von katholischen Verbänden und Gruppen hervorgegangen, wird nicht nur immer mehr zum Partner der Bischofskonferenz, sondern gerät als organisatorische Mischung aus Verbänden, Räten und mit der Bischofskonferenz parallelisierten Arbeitsstäben in einen Prozeß der Veramtung . . .

Laurien: Das sehe ich anders. Das Zentralkomitee war schon seit seiner Gründung nie bestimmt von einer exakten Trennung: hier Laie, dort Priester, sondern es war, wie Sie sagten, der Zusammenschluß der freien Initiativen gegenüber der verfaßten Kirche. Bei den freien Initiativen waren immer Priester dabei. Das ist stets das Besondere gewesen. Natürlich war alles nicht problemlos. Auf der einen Seite war das Zentralkomitee belastet durch die Ausschließlichkeit der Verbände in ihm, und natürlich war es als Konsequenz davon auch mit allen Strukturfragen der Verbände belastet. Auf der anderen Seite standen die entsandten Diözesanvertreter. Heute sind sie gewählt. Damit ist ein Punkt erreicht, den man sicher bedenken muß. Verbände werden ihrem Programm und ihren Zielsetzungen entsprechend Position beziehen. Wonach werden Diözesanvertreter Position beziehen? Einmal sicher — wie auch Verbandsvertreter — nach persönlicher Überzeugung. Zum anderen aber sicher auch, weil sie ja ein Mandat haben als Gewählte, aufgrund der Beratungen in ihren Gremien. Dies möchte ich als Stärke, nicht als Schwäche sehen. Es ist zweifellos ein Gewinn, daß solche Meinungsbildung mit einfließt in die Meinungsbildung im Zentralkomitee. Der Diözesanvertreter übt gewiß kein imperatives Mandat aus, aber er ist doch in dem, was er vertritt, Vertreter seiner Diözese. Wenn er sein Amt recht versteht, wird er auch Bericht erstatten über die jeweils kontroversen Punkte. Ist das „Veramtung"? Sicher muß auch das kritisch bedacht werden — trotz der Vorteile, die sich aus den „diözesanen" Positionen im ZdK ergeben.

HK: Ein bekannter Kardinal, damals noch Bischof, hat das ZdK einmal einen „Spiralnebel" genannt. Man hat dies sehr übel genommen. Müßte ein solches Gremium — mit den Verbänden und freien Initiativen als Basis — aber nicht sogar den Mut aufbringen, Spiralnebel zu sein?

Laurien: Genau genommen, ist „Spiralnebel" ein hohes Lob, auch wenn es bestimmt nicht so gemeint war. Eher sollte ein Unnützsein apostrophiert werden. Einer solchen Tendenz würde ich entschieden widersprechen. Aber ich würde auch sagen, das ZdK darf auf keinen Fall unter bischöfliche Oberleitung geraten, sondern hier muß — nicht gegen das Amt, aber auch nicht amtlich verfaßt — gesellschaftliche Initiative von katholischen Christen sichtbar werden. Nach meiner Erfahrung geht das durchaus. Wir hatten in den letzten Jahren wohl alle etwas Sorge, wie es wird, wenn Verbände und Räte in dieser Weise aufeinandertreffen. Mindestens zweierlei ist sichtbar geworden. Die Laien aus den Verbänden und die Mitglieder aus den Räten der verfaßten Kirche begegnen einander; dadurch wird törichter Dualismus abgebaut. Und das zweite: in Sachfragen der Gesellschaft gibt es ein gemeinsames Votum. Die Fronten sind übrigens bisher noch nie nach dem Muster verlaufen: hier Räte und dort Verbände, sondern, wenn es sie gibt, „quer Beet".

HK: Auch wenn es unhöflich ist, die beiden Elemente auseinanderzudividieren, so konnte man doch gelegentlich hören, durch die Rätevertreter habe sich das beharrende Moment im ZdK und im deutschen Katholizismus insgesamt noch verstärkt . . .

Laurien: Dem möchte ich widersprechen. Es gibt unter den Rätevertretern sicher beharrende, aber auch vorpreschende Meinungen. Es geht wirklich nicht auf, Eigenschaften oder Zielsetzungen auf die beiden Gruppen zu verteilen. Aber zunächst noch etwas zum „Beharren". Durch Reformsucht werden Reformruinen produziert und Menschen enttäuscht. Das Ergebnis ist dann Resignation. Nur wer ein bißchen beharrend vorangeht, geht wirklich voran. Sehen Sie sich einmal die Erklärungen — an denen allein kann man es ja messen — des Zentralkomitees in den letzten Jahren an. Beim § 218 herrscht, so meine ich, in allen Gruppen hohe Einigkeit, daß das Beharren das einzig Menschenwürdige ist, ohne daß ich auf der heutigen Fassung des Paragraphen beharren muß. Aber nehmen Sie zum anderen die Auseinandersetzung über Staat heute, zu der das ZdK diverse Male Stellung genommen hat, und nehmen Sie die Erklärungen des politischen Beirats. Wo ist da nur Beharrung? Da ist wache geistige Auseinandersetzung. Gewiß, im Bildungsbereich wurde bisher oft zu sehr nur „reagiert". Schulen in kirchlicher Trägerschaft haben zwar oft die Chance des eigenen Weges wahrgenommen und fanden Anklang, weil dort ein Mindestkonsens über wünschbare Verhaltensweisen besteht, ohne den man im Grunde nicht erziehen kann. Nur: solche Leistungen sind fast lokal geblieben, sie wurden nicht in konzeptionelle umgewandelt oder zu einem Konzept weitergeführt. Ein Stück verlorener Chance, obwohl diese Chance im konkreten Tun wahrgenommen worden ist.

„Zusammenarbeit setzt Selbständigkeit voraus"

HK: Noch einmal zurück zu den Strukturfragen auf überdiözesaner Ebene. Hier scheint sich ja eine immer engere Bindung und Verschränkung zwischen der BK und dem ZdK: einmal auf der Ebene der Gremien, zum anderen im Bereich der Geschäftsführung, abzuzeichnen. Werden hier Strukturen der Mitverantwortung nicht zum kirchenamtlichen Getto?

Laurien: Zu dieser Frage habe ich eine sehr dezidierte Meinung. Ich habe sie auch schon in der Synode geäußert: Ja zur Zusammenarbeit des ZdK mit der Deutschen Bischofskonferenz in der Weise etwa, daß der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz und der Generalsekretär des Zentralkomitees sich in Fragen abstimmen oder daß die Beiräte des Zentralkomitees und der Bischofskonferenz in Sachkontakt sind. Aber ich halte es, um es ganz präzis zu sagen, für falsch, wenn aus der vorgesehenen Gemeinsamen Konferenz zwischen BK und ZdK ein Entscheidungsgremium würde. Nach meiner Überzeugung darf es nur eine Clearingstelle sein, weil anders ein Stück Freiheit, und zwar für beide Seiten, verschenkt würde. Denn die BK müßte dann plötzlich Rücksicht nehmen auf die politische Aktivität des Zentralkomitees, und das ZdK müßte Rücksicht nehmen auf das, was die Bischofskonferenz unter bischöflicher Verantwortung pastoral sagen kann. Selbst bei einem Thema wie dem § 218 hätte manche Erklärung, die das Zentralkomitee herausgegeben hat, so nicht und nicht zu dem Zeitpunkt erscheinen können, wenn diese Erklärung an die vorherige Zustimmung der Bischofskonferenz gebunden gewesen wäre. Wieviel größer würde die Abhängigkeit erst bei anderen Themen sein! So mancher, der von Einwirkung auf den Bischof träumt, scheint sich gar nicht im klaren zu sein, wie sehr er damit unter den Krummstab rückt. Zusammenarbeit auf dieser Ebene setzt Selbständigkeit voraus. Ich bedaure die schon erwähnte Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zum Synodenpapier „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" zu dieser Frage außerordentlich. Statt „Die Leitung obliegt dem Vorsitzenden der DBK gemeinsam mit dem Präsidenten des ZdK" soll es heißen: „Der Vorsitz obliegt dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz." Damit wird aus Kooperation Unterordnung, die geistlich gewiß gilt, aber auch gesellschaftspolitisch? Damit ist ein Entscheidungsgremium konzipiert, in dem der Vorsitz eindeutig an die BK fallen müßte. Ich bleibe dabei: Beratung ist besser!

HK: Sie sagten Beratung und Clearingstelle. Das leuchtet sehr ein, wenn man die Frage auf die Bischofskonferenz bezieht. Aber brauchen wir, von einer solchen Clearingstelle abgesehen, nicht ein zentrales Beratungsgremium auf Bundesebene, eine Art Bundespastoralrat, wie er als nachsynodales Gremium einmal im Gespräch war und wovon nur noch die von Ihnen genannte gemeinsame Konferenz BK—ZdK übriggeblieben ist?

Laurien: Ich meine grundsätzlich nein. Wenn allerdings die Gemeinsame Konferenz als Entscheidungsgremium — mit bischöflichem Vorsitz — kommen sollte, halte ich einen Bundespastoralrat für unausweichlich. Ich würde das bedauern. Ich weiß, daß es hierzu sehr verschiedene Meinungen gibt und diese von der Diskussion in der Synode her bekannt sind. Nach meiner Meinung sollte es eine Gemeinsame Konferenz geben, damit Aktivitäten abgestimmt werden können; aber es gibt Unterschiede in der Verfaßtheit von Kirche und Staat, in unserem Land zwischen den einzelnen Diözesen und der „Kirche" auf Bundesebene und zwischen Ländern und Bund. Ich kann die Diözese nicht mit einem Land und die Geschäftsstelle der Bischofskonferenz nicht mit dem Bund vergleichen. Das zieht nicht, auch theologisch nicht. Viel wichtiger ist, daß es wirklich Beratung gibt und daß es in den Bereichen bzw. Kommissionen mehr Transparenz gibt. Wer z. B. in den Unterkommissionen der BK drin ist, das wissen *wir* zwar, aber das weiß sonst fast niemand. Mehr Transparenz also und möglichst keine „geheimen Kommandosachen". Es sollte deutlicher werden, worüber dort beraten wird, und es wäre dafür zu sorgen, daß Tagesordnungen nicht so aussehen, daß in vier Stunden 45 Tagesordnungspunkte beraten werden. Schließlich: ich könnte mir durchaus zu einem bestimmten Zeitabstand wieder einmal eine Synode vorstellen. Aber daraus eine permanente Einrichtung machen zu wollen, führt zu unerträglichen Berufssynodalen. Die Belastung würde so groß, daß kaum jemand mit einem normalen Beruf sie auf Dauer auf sich nehmen kann, das Ergebnis wäre eine Funktionärskirche, die von uns sicher niemand will.

HK: Zu mehr Transparenz gehört wohl erst einmal die Lösung eines psychologischen Problems. Bischöfe bleiben, so hat man den Eindruck, nicht nur mehr als notwendig unter sich, sie scheinen oft auch ein Mindestmaß an Information zu scheuen.

Laurien: Sicher gibt es da psychologische Probleme. Wenn ich mir etwa vorstelle, daß die Deutsche Bischofskonferenz keinen eigentlichen Pressesprecher hat, und wenn ich auf der anderen Seite sehe, wie gut sich die Pressearbeit in der Synode entwickelt hat, dann zeigt das aber doch, daß die Bischöfe es auch anders könnten. Hintergrundinformation ist noch nicht selbstverständlich. Öffentlichkeit sollte nicht bloß als Gefahr, sondern als Chance verstanden werden.

HK: Das gilt wohl nicht nur in Richtung Presse, sondern betrifft die kirchliche bzw. bischöfliche Kommunikation insgesamt . . .

Laurien: Selbstverständlich. Aber immerhin gibt es — ich möchte mich vor Schwarz-Weiß-Zeichnungen hüten — auch schon den Fall, daß ein Bischof in einer Sachfrage für ein Papier, das zuletzt nur er allein zu vertreten hat, vorher Fachleute anschreibt und um Stellungnahme bittet. Ich gebe aber zu, daß das noch lange nicht die Regel ist. Und ich würde bei einem Blick so über die Landschaft sagen: Man kann nur hoffen, daß wir bei Neuernennungen mit Bischöfen beschenkt werden, die kommunikationsfähig sind, weil das gerade heute ein Stück konkreter Nächstenliebe ist.

Priesterstatistik – eine Lebensfrage der Gemeinden

Gibt es Ansätze zu einer positiven Wende?

Über die Entwicklung der Nachwuchssituation der geistlichen Berufe sind zum Teil widersprüchliche Daten und Meinungen zu hören. Auf der einen Seite wird von einer Verschärfung der Überalterung, vom weiteren Rückgang der Nachwuchszahlen, von Amtsniederlegungen, von noch geringeren Durchhaltequoten in Konvikten und Seminaren, von der Fortdauer einer Identitätskrise gesprochen. Auf der anderen Seite werden an Hand von Einzeldaten unmittelbare Hoffnungen auf eine Wende größeren Stils geweckt, die die Gefahren für die Aufrechterhaltung der Seelsorge und die Dringlichkeit von strukturellen Veränderungen im Bereich kirchlicher Ämter und Dienste weniger dringlich erscheinen lassen. An Hand von Einzelerhebungen in den Diözesen gibt Prof. Karl Forster (Augsburg) einen Gesamtüberblick über die Entwicklungstrends der letzten Jahre. Mit der Analyse quantitativer Veränderungen verbindet Forster einen Durchblick durch die vorherrschenden Motivationen und Vorstellungsmuster bei jüngeren Priestern und Priesteramtskandidaten, wobei er zum erstenmal Daten aus der in Zusammenarbeit mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach durchgeführten Befragung unter Priesterkandidaten (1974) heranzieht, deren Ergebnisbericht im Mai bei Herder erscheint.

Die Vorlage über die pastoralen Dienste in der Gemeinde, die in diesem Monat von der Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in zweiter Lesung behandelt wird, bezeichnet die Situation im Priesternachwuchs als alarmierend. „In den letzten zehn Jahren ist die Zahl der Priesteramtskandidaten in der Bundesrepublik etwa um die Hälfte zurückgegangen; nur etwa ein Drittel von ihnen kam zur Priesterweihe, während viele andere nach ihrem Theologiestudium als Laien im kirchlichen Dienst tätig sein wollen. Die Anzahl der Amtsniederlegungen von Priestern, in diesem Ausmaß neu und beunruhigend, erreicht in manchen Diözesen in etwa die Ziffer der Neuordinationen. Die Überalterung der im aktiven Dienst stehenden Priester nimmt zu. Im Verlauf des nächsten Jahrzehnts wird die Zahl der Priester im aktiven Dienst im Durchschnitt um etwa ein Drittel, bei der Einführung einer Altersgrenze von 65 Jahren sogar um mehr als die Hälfte abnehmen. Die Frage des Priesternachwuchses ist zu einer Lebensfrage der Kirche geworden.“ [1] In gedrängter Form sind hier die Umrisse statistischer Befunde und einer Perspektive für die nächste Zukunft vorgestellt, die in der Tat das Grundgefüge der Kirche wie der einzelnen Gemeinden betrifft. Wenn dieselbe Vorlage auch ausführlich auf die verschiedenen Chancen einer Auffächerung der pastoralen Dienste, auf Möglichkeiten aus dem heute deutlicher als früher erkannten allgemeinen Priestertum aller Glieder der Kirche, auf die Notwendigkeit der vielen haupt- und nebenamtlichen Dienste der Laien, auf die Entfaltungsmöglichkeiten des ständigen Diakonats eingeht und darin alles andere als nur Ersatzlösungen angesichts eines drängenden und sich weiter verschärfenden Priestermangels sieht, so bekennt sie sich doch unzweideutig zur Unverzichtbarkeit des priesterlichen Dienstes für lebendige christliche Gemeinden. Die Vorlage sagt mit Recht, man könne die Frage nach der angemessenen Zahl von Priestern für den pastoralen Dienst nicht leicht beantworten und man müsse sich in diesem Zusammenhang davor hüten, einen einmal aufgestellten Stellenplan undifferenziert als Bedarfsplan zugrunde zu legen [2]. Es ist aber der Sachkommission, die den Text vorbereitet hat, offensichtlich klar, daß — wie immer die Möglichkeiten für eine strukturelle Reform der pastoralen Dienste genutzt werden — mit der gegenwärtigen Nachwuchsstatistik für den priesterlichen Dienst und mit deren voraussehbarer Weiterentwicklung in jedem Fall die wünschenswerten, ja die notwendigen Mindestzahlen ganz erheblich unterschritten werden [3]. Insofern ist die bevorstehende Diskussion der Vorlage über die pastoralen Dienste in der Gemeinde ein guter Anlaß, um zur Berufs- und Nachwuchsstatistik des priesterlichen Dienstes einige detailliertere Daten vorzulegen und auch den Fragen nach den Gründen für die statistische Entwicklung sowie nach den Aussichten auf eine Wende in dem erkennbar werdenden Entwicklungstrend nachzugehen.

I. Neuere Daten zur Priesterstatistik

Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz hat durch eine Erhebung bei den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin für die Jahre 1969 bis 1973 die Gesamtzahlen der in diesen Bistümern tätigen, der in den einzelnen Jahren neugeweihten, der insgesamt aus dem aktiven Dienst ausgeschiedenen und der mit dem Ziel der Laisierung ausgeschiedenen Welt- und Ordenspriester ermittelt. Bei der Erhebung der Gesamtzahlen der in diesen Bistümern tätigen Priester wurde

zudem zwischen den bis zu 40jährigen, den 41 bis 60jährigen, den 61 bis 75jährigen und den über 75jährigen Priestern unterschieden. Die Ergebnisse, die hier veröffentlicht werden können, bieten Unterlagen zum gegenwärtigen Stand der „Überalterung" der im pastoralen Dienst stehenden Priester, zum zahlenmäßigen Verhältnis der Zugänge und der Abgänge im priesterlichen Dienst und zum besonderen Problem der Amtsniederlegungen, mithin zu Stichworten, die von der Synodenvorlage im Zusammenhang der Behauptung einer alarmierenden Nachwuchssituation genannt werden. Da das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz schon im Jahre 1969 für die Jahre 1964 bis 1968 ähnliche, allerdings damals weniger differenziert erhobene Zahlen veröffentlicht hat[4], läßt sich an einigen Punkten die Entwicklung über zehn Jahre hin verfolgen[5].

1. Zur Altersgliederung der Priester

Die Altersgruppen, nach denen die Erhebung für die Jahre 1969 bis 1973 untergliedert wurde, sind nach folgenden Phasen der beruflichen Eingliederung und Entfaltung konzipiert: Einarbeitung und zunehmend selbständige Verantwortung im Beruf, voll entfaltete Wahrnehmung der beruflichen Verantwortung insbesondere im Leitungsdienst, volle oder zumindest weitgehende Weiterführung der beruflichen Aufgabe und Verantwortung (lebensaltersmäßig gegenüber anderen Berufen häufig prolongiert), altersbegründetes Ausscheiden aus der vollen Wahrnehmung der beruflichen Verpflichtungen bei fortdauernder Wahrnehmung partieller Aufgaben des Priesterberufes.

Tabelle 1
Anzahl der in den Bistümern in der Bundesrepublik und in West-Berlin tätigen Welt- und Ordenspriester

		Gesamt	bis 40-jährige	41–60-jährige	61–75-jährige	über 75-jährige
1969	Weltpriester	19567	5575	8462	4503	1027
	Ordenspriester	6323	1717	2571	1679	356
1970	Weltpriester	19500	5430	8389	4692	989
	Ordenspriester	6362	1721	2547	1747	347
1971	Weltpriester	19321	5205	8192	4981	943
	Ordenspriester	6366	1682	2517	1838	329
1972	Weltpriester	19125	5001	7884	5178	1062
	Ordenspriester	6318	1640	2456	1911	311
1973	Weltpriester	18660	4554	7023	5953	1130
	Ordenspriester	6243	1549	2270	2089	335

Was in Tabelle 1 zunächst auffällt, ist das schon in der Zeitspanne von 5 Jahren deutlich registrierbare Schwinden des Anteils der Gruppe der bis zu 40jährigen. Die Prozentanteile dieser Altersgruppe an der Gesamtzahl der Welt- und Ordenspriester entwickeln sich wie folgt:

	Weltpriester	Ordenspriester
1969	28,5 %	27,2 %
1973	24,4 %	24,8 %

Ähnlich sinkt der Anteil der Altersgruppe der 41 bis 60jährigen ab:

	Weltpriester	Ordenspriester
1969	43,2 %	40,6 %
1973	37,6 %	36,4 %

Im gleichen Zeitraum nimmt der Anteil der Altersgruppe der 61 bis 75jährigen Priester an der Gesamtzahl merklich zu:

	Weltpriester	Ordenspriester
1969	23,0 %	26,5 %
1973	31,9 %	33,5 %

Auch der Anteil der über 75jährigen in den Bistümern tätigen Weltpriester steigt an:

	Weltpriester	Ordenspriester
1969	5,3 %	5,6 %
1973	6,1 %	5,4 %

Die Gesamtabnahme der Zahl der in den Bistümern tätigen Weltpriester in den Jahren 1969 bis 1973 (907) errechnet sich näherhin so, daß die Zahl der bis zu 60jährigen Weltpriester um 2460 abnimmt, während sich die Zahl der über 60jährigen in diesen 5 Jahren um 1553 erhöht. Die Gruppen der sich einarbeitenden und der in der vollen beruflichen Verantwortung und Belastbarkeit stehenden Priester sind also innerhalb von nur fünf Jahren um 17,5 % kleiner geworden. Katastrophale Folgen für die Disposition der priesterlichen Dienste in den Bistümern konnten nur dadurch vermieden werden, daß 1973 immerhin 1553 mehr über 60jährige Weltpriester in dedn Bistümern tätig waren, als dies 1969 der Fall war.

Das erklärt sich zu einem geringen Teil aus der allgemein gestiegenen Lebenserwartung, zu einem beachtlicheren Teil aus der Bereitschaft der Priester, ihre volle Tätigkeit oder zumindest ihre weitgehende pastorale Beanspruchbarkeit erheblich über die in anderen Berufen übliche Ruhestandsgrenze hinaus fortzusetzen. Zu berücksichtigen ist außerdem, daß die Priester, die zwischen 1969 und 1973 das 60. Lebensjahr überschritten haben, in ihrer weit überwiegenden Mehrzahl zu den zahlenmäßig starken Priesterweihejahrgängen unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg zählen. Diese Möglichkeiten eines Ausgleichs werden temporär schon in den nächsten Jahren spürbar schwinden, wenn die zahlenmäßig sehr schwachen Priesterweihejahrgänge aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs das 60. Lebensjahr überschreiten. Sie verschlechtern sich vorläufig definitiv, sobald die Altersgruppe der über 60jährigen Priester zahlenmäßig entscheidend durch den um die Jahre 1968 bis 1970 einsetzenden Rückgang in den Zahlen der Neupriester bestimmt wird. Wenn die Umschichtung in der Altersgliederung bei den Ordenspriestern nicht ganz so dramatisch verläuft wie bei den Weltpriestern, so ist das

wohl in erster Linie darauf zurückzuführen, daß in den Zahlen der in den Bistümern tätigen Ordenspriester nicht alle Priester aus den Ordensgemeinschaften erfaßt sind und daß den Orden eine begrenzte Möglichkeit des Ausgleichs zwischen den für die pastoralen Dienste in den Bistümern zur Verfügung stehenden und den in anderen Aufgabenbereichen tätigen Ordenspriestern gegeben ist. Außerdem wird die Phasenverzögerung im Einsetzen der großen Nachwuchskrise für die Ordenspriester zu berücksichtigen sein, auf die auch noch unter anderen Gesichtspunkten einzugehen sein wird.

2. Zu- und Abgang der pastoral tätigen Priester 1969–1973

Die Zahlen der neugeweihten Welt- und Ordenspriester sind für die Jahre 1969 bis 1973 aus Tabelle 2 ersichtlich. Die Zahlen der neugeweihten Weltpriester nehmen in den Jahren 1969 bis 1973 stetig ab. Das größte Gefälle der Zahlen zeigt sich in den Jahren 1969 bis 1971. Seither weist die Kurve zwar weiter abwärts. Dennoch ist in den absoluten Zahlen eine gewisse Stabilisierung festzustellen. Prozentual auf die jeweilige Gesamtzahl der Weltpriester bezogen, nimmt der Anteil der neugeweihten Priester sogar 1973 erstmals wieder zu. Demgegenüber ist eine starke Abnahme der Zahl der neugeweihten Ordenspriester sowohl zwischen 1969 und 1971 wie auch — nach einer scheinbaren Stabilisierung der Kurve (die wohl 1972 mit der Umstellung des Abiturtermins in mehreren Bundesländern im Jahr 1966 zusammenhängt) — wieder vom Jahr 1972 zum Jahr 1973 festzustellen. War der Anteil der Neupriester unter den Ordenspriestern 1969 noch prozentual fast doppelt so hoch wie bei den Weltpriestern (2,8 % gegenüber 1,7 %), so ist dieser Prozentsatz 1973 erstmals auf etwa denselben wie bei den Weltpriestern abgesunken (1,2 % gegenüber 1,1 %).

Tabelle 2

Anzahl der in den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin neugeweihten Welt- und Ordenspriester

1969	Weltpriester	325
	Ordenspriester	178
1970	Weltpriester	256
	Ordenspriester	143
1971	Weltpriester	237
	Ordenspriester	111
1972	Weltpriester	221
	Ordenspriester	116
1973	Weltpriester	206
	Ordenspriester	78

Die voraussehbaren personellen Schwierigkeiten, die auf jeden Fall sowohl zu einer verstärkten Sorge um den Priesternachwuchs wie zu neuen strukturellen Überlegungen und insbesondere zu einer verantwortungsbewußten Neuaufgliederung der pastoralen Dienste zwingen, werden offenkundig, wenn man die Tabelle der Zahlen der Neupriester mit der Tabelle der Zahlen der aus dem aktiven pastoralen Dienst ausgeschiedenen Welt- und Ordenspriester vergleicht:

Tabelle 3

Anzahl der in den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin aus dem aktiven Dienst ausgeschiedenen Welt- und Ordenspriester (verstorben, pensioniert, aus dem Amt ausgeschieden, längerfristig beurlaubt)

1969	Weltpriester	1096
	Ordenspriester	155
1970	Weltpriester	1113
	Ordenspriester	186
1971	Weltpriester	1097
	Ordenspriester	207
1972	Weltpriester	1138
	Ordenspriester	225
1973	Weltpriester	867
	Ordenspriester	199

Schon 1969 machten die Neupriester unter den Weltpriestern nur mehr etwa 30 % der im gleichen Jahr aus dem aktiven Dienst ausgeschiedenen Priester aus. Diese Relation hat sich Jahr für Jahr verschlechtert. Der Rückgang der Zahl der ausgeschiedenen Priester im Jahr 1973 weist einmal mehr auf die bereits erwähnte Tatsache hin, daß ein hoher Prozentsatz von Priestern unter dem Eindruck der pastoralen Schwierigkeiten auch weit über das sonst übliche Pensionsalter hinaus voll oder wenigstens weitgehend aktiv in der Pastoral tätig bleibt. 1969 war es den Orden noch möglich, den sich abzeichnenden Priestermangel unter den Weltpriestern zu einem Teil dadurch auszugleichen, daß sie mehr Ordenspriester für den Dienst in den Bistümern zur Verfügung stellten als im gleichen Jahr aus dem Dienst ausschieden. Auch unter den Ordenspriestern hat sich aber das Verhältnis zwischen Neupriestern und aus dem pastoralen Dienst ausscheidenden Priestern rapide verschlechtert. Ausgleichsmöglichkeiten zwischen den verschiedenen Tätigkeitsfeldern der Ordensgemeinschaften dürften in den kommenden Jahren angesichts der rückläufigen Nachwuchszahlen kaum mehr gegeben sein.

3. Zur Zahl der Amtsniederlegungen von Priestern (Laisierungen)

Die letzten vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz bei den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin sowie bei den Ordensgemeinschaften ermittelten Zahlen über die mit dem Ziel der Laisierung aus ihrem Amt ausgeschiedenen Priestern waren 1969 veröffentlicht worden. Sie betrugen damals für die 5 Jahre 1964 bis 1968 insgesamt 195 Weltpriester und 105 Ordenspriester. Es war damals eine stark ansteigende Tendenz in den Jahren 1967 und 1968 festzustellen. Nach den nun-

mehr vorliegenden und für die einzelnen Jahre 1969 bis 1973 genauer differenzierten Zahlen ergeben sich die in Tabelle 4 ausgewiesenen Daten:

Tabelle 4

Anzahl der Priester, die in den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin ihren Dienst mit dem Ziel der Laisierung aufgegeben haben

1969	Weltpriester	100
	Ordenspriester	22
1970	Weltpriester	91
	Ordenspriester	35
1971	Weltpriester	84
	Ordenspriester	33
1972	Weltpriester	113
	Ordenspriester	43
1973	Weltpriester	88
	Ordenspriester	51

Im Gesamtvergleich der beiden Fünfjahresblöcke ist ein weiteres Ansteigen der Zahl der Amtsniederlegungen mit dem Ziel der Laisierung zu beobachten. Den insgesamt 300 in den Jahren 1964 bis 1968 erfolgten Amtsniederlegungen stehen nunmehr insgesamt 660 in den Jahren 1969 bis 1973 gegenüber, davon 476 Weltpriester und 184 Ordenspriester. Bezogen auf die Gesamtzahl der Priester im Jahre 1964, hatte damals der Prozentsatz der Amtsniederlegungen in einem Zeitraum von fünf Jahren insgesamt 0,97 % der Weltpriester und 2,1 % der Ordenspriester betragen. Nunmehr lauten die entsprechenden — wiederum fünf Jahre umfassenden und diesmal auf die Gesamtzahlen des Jahres 1969 bezogenen — Prozentsätze 2,4 % bei den Weltpriestern und 2,9 % bei den Ordenspriestern. Für die einzelnen Jahre 1969 bis 1973 liegen die Prozentsätze zwischen 0,6 % und 0,4 % bei den Weltpriestern sowie zwischen 0,4 % und 0,8 % bei den Ordenspriestern. Die niedrigsten Quoten gelten bei den Weltpriestern für die Jahre 1971 und 1973, während bei den Ordenspriestern die jährlichen Quoten der Amtsniederlegungen von 1969 bis 1973 stetig ansteigen — mit einem einzigen punktuellen Stillstand im Jahr 1971. Mit der durch den relativ kurzen Beobachtungszeitraum nahegelegten Vorsicht wird man für die Weltpriester sagen können, daß die sich in einem früher unbekannten — wenn auch insgesamt keineswegs dramatischen — Ausmaß zu Amtsniederlegungen verschärfenden Berufskrisen statistisch etwa ab 1967 einsetzen, in den Jahren 1969/70 ihren ersten, im Jahr 1972 einen nochmaligen Höhepunkt erreichen, in der weiteren Tendenz aber auf eine Beruhigung zulaufen. Bei den Ordenspriestern dokumentieren sich die entsprechenden Konflikte von Anfang an statistisch schärfer. Ihr Niederschlag in der Statistik läßt bis zum Jahr 1973 einschließlich noch keine Tendenzwende erkennen. Wenn auch die Zahl der Amtsniederlegungen im Vergleich zur Gesamtzahl der Welt- und Ordenspriester nicht als dramatisch anzusprechen ist, so muß es — zumal die weit überwiegende Mehrzahl der Laisierungen in die Altersgruppen der bis zu 40jährigen und der 41 bis 60jährigen fallen, doch erheblich beunruhigen, daß 1969 bis 1973 die Zahlen der Amtsniederlegungen bei den Weltpriestern zwischen einem Drittel und der Hälfte der Zahlen der Neuordinationen, bei den Ordenspriestern im Jahr 1973 gar zwei Drittel der Zahl der Neuordinationen erreichen.

II. Gründe des statistischen Befundes und mögliche Ansätze einer positiven Wende

Der Priesterberuf erweist sich — das ist ein Ergebnis der statistischen Erhebungen der letzten Jahre — trotz mancher Kritik und nicht weniger Symptome für Berufskonflikte als außergewöhnlich stabil. Die Vorlage Pastorale Dienste in der Gemeinde sagt: „Die Situation der Priester ist dadurch gekennzeichnet, daß die meisten nach wie vor zu ihrem Dienst stehen und ihn oft mit letztem Einsatz leisten. Viele Priester sind jedoch verunsichert. Belastend ist für sie die Diskussion um das Amtsverständnis, die Anforderung, ohne hinreichende Ausbildung in den unterschiedlichen Bereichen kompetent sein zu sollen, das Unbehagen, von den täglich anfallenden Aufgaben aufgezehrt zu werden und trotzdem die größere Zahl der Gemeindeglieder nicht zu erreichen, der besondere Anspruch, den der Zölibat gerade in der heutigen Gesellschaft an sie stellt. Dazu kommen vor allem bei jüngeren Priestern Identifikationsprobleme mit der Kirche, deren gegenwärtige Gestalt nach ihrer Meinung weder dem Anspruch des Evangeliums noch den Anforderungen der heutigen Situation entspricht.“ [6] Wenn es auch einer kritischen Prüfung bedarf, ob die hier genannten Tatbestände die einzigen oder die letztlich entscheidenden Ursachen für eine alarmierende Situation im Priesternachwuchs sind, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Unsicherheiten, Konflikte und Identifikationsprobleme heute — teilweise mit dem Ergebnis beachtlicher und keineswegs nur generationsspezifischer Polarisierungen — innerhalb der Priester ausgetragen werden. Gerade weil die weit überwiegende Mehrzahl der Priester nicht etwa aus dem priesterlichen Dienst flieht, setzen sich die Schwierigkeiten im Amtsverständnis und in der eigenen Identitätsfindung in Kritik an der Institution und in einen innerinstitutionellen, häufig auch auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ausgreifenden Veränderungswillen um.

Selbstverständlich bleiben derartige Spannungen nicht verborgen. Sie haben ihre Auswirkungen im priesterlichen Dienst und spiegeln sich in den verschiedenen Medien der gesellschaftlichen Kommunikation. Amtsniederlegungen von Priestern und noch mehr deren häufig tendenziös spektakuläre Begleitumstände in der Publizistik tun ein übriges, daß sich manche aus den gegenwärtigen gesellschaftlichen und geistigen Trends kommenden Vorbehalte der jungen Generation gegen die kirchliche Institution und gegen das priesterliche Dienstamt konkret bestätigt sehen. Natürlich hat dies alles unmittelbare Auswirkungen auf

die Nachwuchssituation. Die Frage ist nur, ob es sich dabei um die eigentlichen Gründe oder mehr um Symptome für tieferliegende Zusammenhänge handelt und wo die Förderung einer dringend erforderlichen Wende sinnvollerweise ansetzen kann. Solche Fragen zu stellen, scheint heute mit mehr Aussicht auf Ergebnisse möglich als noch vor wenigen Jahren, da sich zumindest unter den Weltpriestern die Berufskonflikte in ihrer zur Niederlegung des Amtes führenden Zuspitzung auszugleichen beginnen und da auch die Nachwuchszahlen selbst die Talsohle erreicht zu haben scheinen. Die Zahl der neuaufgenommenen Priesteramtskandidaten zur Vorbereitung für den Beruf als Weltpriester, die noch 1967 544 betrug und 1972 mit 312 ihren bisherigen Tiefststand erreicht hatte, ist immerhin 1973 wieder auf 367 und 1974 auf 388 angestiegen[7]. Wenn damit auch nach den bisherigen Erfahrungen mit den Prozentsätzen der zu erwartenden Priesterweihen aus den Zahlen der jeweils etwa sechs Jahre vorher aufgenommenen Priesteramtskandidaten die Zahl der Neupriester im Jahr 1980 noch niedriger liegen wird als im Jahr 1973, so können heute doch mit einem vorsichtigen Optimismus für die Zukunft Fragen zur Klärung des priesterlichen Berufsbildes im Spektrum der kirchlichen Dienste, zur Begründung priesterlicher Spiritualität und zur Förderung der Berufsentscheidung geeigneter junger Männer aufgegriffen werden.

1. Zu den Gründen der Nachwuchskrise für den Priesterberuf

Die Umfrage unter allen katholischen Welt- und Ordenspriestern, die 1971 im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführt wurde und deren Ergebnisse 1973 in einem umfangreichen Forschungsbericht des Züricher Sozialpsychologen *Gerhard Schmidtchen* veröffentlicht wurden[8], zeigt deutlich, daß die Ursachen für die Entwicklung der Priesterstatistik nicht in nur einem Faktor oder in relativ wenigen Motiven gesucht werden dürfen. Die Korrelationen zwischen den von den Priestern empfundenen Schwierigkeiten in der Berufsausübung, ihrem theologischen Verständnis des priesterlichen Amts, dem Grad ihrer Zufriedenheit mit dem Beruf, ihrer Einstellung zur priesterlichen Ehelosigkeit, dem Maß ihrer Identifikation mit der konkreten Kirche, der Intensität ihres Veränderungswillens für Priesterrolle und kirchliche Institution sprechen für sich selbst[9]. Nur ein Schaubild und drei Tabellen seien aus dem genannten Forschungsbericht herausgegriffen: das Schaubild, das deutlich macht, wie sehr der eigene Rollenkonflikt der Priester in ihr Urteil über die Sorgen der Menschen in den Gemeinden projiziert wird, und die Tabellen, die den Zusammenhang zwischen Verständnis des priesterlichen Amtes und Einstellung zur konkreten Kirche, zwischen Amtsverständnis und Empfehlungen für die Nachwuchsförderung sowie zwischen Einstellung zur Zölibatsverpflichtung und Legitimationsideen für das priesterliche Amt aufzeigen.

Schaubild 1



Quelle: G. Schmidtchen, Umfrage unter Priesteramtskandidaten

Tabelle 5
Bundesrepublik mit West-Berlin
Welt- und Ordenspriester

Amtsverständnis und Einstellung zur konkreten Kirche

FRAGE: "Wieweit können Sie sich mit der Kirche, wie sie heute in Erscheinung tritt, identifizieren? Könnten Sie das auf dieser Skala ankreuzen? 6 würde bedeuten: Stimme völlig überein - Null würde bedeuten: Stimme gar nicht überein."

	W.- und O.-Priester insgesamt	Guttman-Skala des vertikalen Amtsverständnisses: 6 Sehr ausgeprägt: Verliehene Autorität	5	4	3	2	1	0 Kein vertik. Amtsverst.: Erworbene Autorität
	%	%	%	%	%	%	%	%
Stufe 6: Stimme völlig überein	11	18	11	21	10	12	3	4
Stufe 5	25	32	34	34	27	26	14	8
Stufe 4	29	22	27	25	36	31	40	29
Stufe 3	20	16	16	12	17	20	25	29
Stufe 2	7	1	5	2	4	4	9	14
Stufe 1	3	x	3	x	2	2	3	10
Stufe 0: Stimme gar nicht überein	1	2	1	1	2	x	1	2
Keine Angabe	4	9	3	5	2	5	5	4
	100	100	100	100	100	100	100	100
Durchschnittliche Einstufung	4,1	4,6	4,2	4,6	4,1	4,3	3,7	3,2
					r = .34			

Anmerkung: Die Ergebnisse der Guttman-Skala des vertikalen Amtsverständnisses basieren auf einem repräsentativen Querschnitt von 2012 IBM-Karten

QUELLE: G. SCHMIDTCHEN, PRIESTER IN DEUTSCHLAND

Amtsverständnis und Empfehlungen für die Nachwuchsförderung

Tabelle 6
Bundesrepublik mit West-Berlin
Welt- und Ordenspriester

FRAGE: "Was halten Sie zur Förderung des Priester- bzw. Ordensnachwuchses für wichtig?"

- Auszug aus den Angaben -

	W.- und O.-Priester insgesamt	Guttman-Skala des vertikalen Amtsverständnisses: 6 Sehr ausgeprägt: Verliehene Autorität	5	4	3	2	1	0 Kein vertik. Amtsverst.: Erworbene Autorität
Es halten für sehr wichtig:	%	%	%	%	%	%	%	%
Mehr Gebet um Priester	52	83	75	68	52	53	37	18
Mehr Verantwortung und Selbständigkeit in der Kirche	29	14	20	19	23	28	47	56
Mehr Erneuerung und Entwicklung in der Kirche	22	9	10	8	14	21	40	46

Anmerkung: Die Ergebnisse der Guttman-Skala des vertikalen Amtsverständnisses basieren auf einem repräsentativen Querschnitt von 2012 IBM-Karten

QUELLE: G. SCHMIDTCHEN, PRIESTER IN DEUTSCHLAND

Tabelle 7
Bundesrepublik mit West-Berlin
Welt- und Ordenspriester

Einstellung zur Zölibatsverpflichtung und Legitimationsidee

FRAGE: "Wovon sind Sie in Ihrem Dienst als Priester vor allem bestimmt und getragen?"

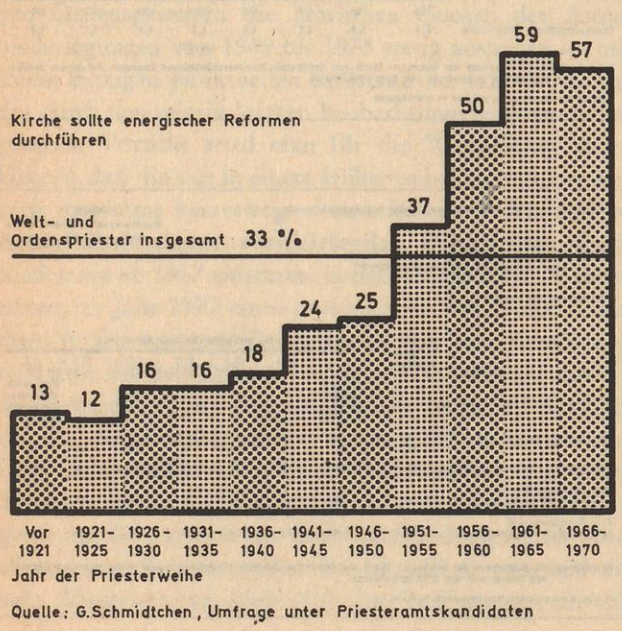
	W.- und O.-Priester insgesamt	Welt- und Ordenspriester, die die Äußerung: "Daß die Zölibatsverpflichtung in Zukunft aufgehoben und dem einzelnen die Entscheidung überlassen wird" wie folgt einstufen:			
		Notwendig	Erwägenswert	Nicht notwendig	Unvertretbar
	%	%	%	%	%
Von der Priesterweihe	52	23	47	67	75
Von dem Wunsch, für andere dazusein	52	60	53	49	45
Vom Auftrag Christi	51	41	50	57	59
Vom Dienst an der Gemeinde	39	49	41	36	31
Von meiner persönlichen Beziehung zu Gott	37	27	35	40	47
Von der Treue zu meiner Entscheidung	34	20	34	39	45
Vom Vertrauen der Gemeinde	27	33	28	24	22
Von der Sendung durch den Bischof	18	7	14	23	30
Von meiner Bindung an den Orden	14	8	15	17	18
Mich bestimmt und trägt anderes als das oben Erwähnte	2	5	1	1	1
Keine Angabe	1	1	1	1	2
	327	274	319	354	375

QUELLE: G. SCHMIDTCHEN, PRIESTER IN DEUTSCHLAND

Diese und ähnliche Ergebnisse der Priesterumfrage bedeuten gewiß nicht, daß jeder Priester, der in einem der genannten Bereiche Kritik an der gegenwärtigen kirchlichen Ordnung übt, auch in allen übrigen Bereichen distanziert zur Kirche stehen muß. Wohl aber weisen solche Korrelationen darauf hin, daß bei einem Teil der Priester dessen Prozentsatz in den jüngeren Jahrgängen statistisch stark zunimmt, Distanzhaltungen von einer Dichte auftreten, die möglicherweise auf relativ geringfügige Anlässe hin einen Bruch in der priesterlichen Berufsaufgabe herbeiführen kann. Das gilt besonders dort, wo sich die gerade unter jüngeren Priestern verbreitete Reformerwartung als irrig oder als aussichtslos zu erweisen scheint. Die Reformerwartung der jungen Priester und die überdurchschnittlich positive Beurteilung der Entwicklung der Kirche in den letzten Jahren geht aus den dem Forschungsbericht über die Priesterumfrage entnommenen Schaubildern 2 und 3 hervor:

Schaubild 2

JUNGE PRIESTER FÜR REFORMEN

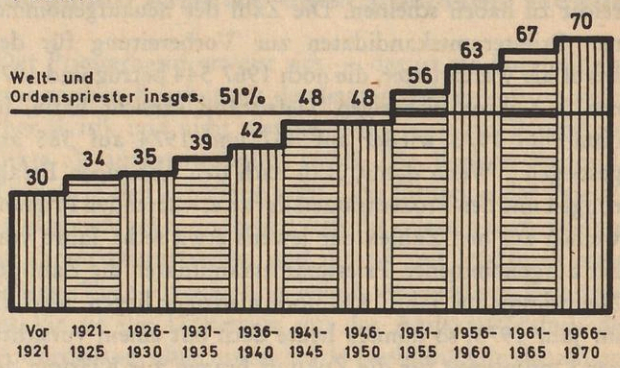


Quelle: G. Schmidtchen, Umfrage unter Priesteramtskandidaten

Schaubild 3

JUNGE PRIESTER SEHEN DIE ENTWICKLUNG IN DER KIRCHE POSITIV

Es beurteilen die Entwicklung in der Kirche in den letzten Jahren überwiegend positiv



Quelle: G. Schmidtchen, Umfrage unter Priesteramtskandidaten

Offensichtlich hatte ein Teil der von solchen Erwartungen bestimmten Priester in den Jahren nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils und nach der Römischen Bischofssynode 1971, die das priesterliche Dienstamt zum Thema hatte, den Eindruck, in ihren — inhaltlich freilich keineswegs homogenen — Erwartungen enttäuscht zu werden. Das kann den relativ starken Anstieg der Amtsniederlegungen und wohl auch — aus einer ähnlichen psychischen Situation unter den Priesteramtskandidaten — das steile Absinken der Zahlen der Priesterweihen sowie der Aufnahmen von Priesteramtskandidaten verständlich machen, während offensichtlich umgekehrt seit 1972 der subjektive Erwartungshorizont für kirchliche Reformen und die tatsächliche Entwicklung einander näherkommen. Es fällt auf, daß in der Priesterumfrage 1971 die jüngsten Priesterjahrgänge (Priesterweihe 1966—1970) nicht mehr mit derselben Intensität energischere Reformen wünschten wie die zweitjüngsten Jahrgänge (Priesterweihe 1961 bis 1965). Schon hier bereitete sich offensichtlich eine differenziertere Perspektive des Veränderungswillens und eine differenziertere Kritik an der kirchlichen Institution vor.

Die in dem Forschungsbericht über die Priesterumfrage aufgezeigten Zusammenhänge belegen, daß eine dezidierte Ablehnung der Verpflichtung der Priester zur Ehelosigkeit kaum ohne die Parallelität mannigfacher sonstiger Berufskonflikte und Identifikationskrisen anzutreffen ist[10]. Es wird offenkundig, daß etwa eine Änderung in der Zölibatsverpflichtung allein zwar ein Konfliktsymptom beseitigen, keineswegs aber die sich darin artikulierenden sonstigen Diskrepanzen lösen könnte. Insofern könnte eine derartige Änderung vielleicht kurzfristig zu einer

Beruhigung negativer Entwicklungen in der Priesterstatistik führen, auf längere Sicht könnte aber damit zumindest die Nachwuchsstatistik nicht wesentlich verbessert werden. Der Schlüssel zu einer Lösung der Probleme liegt in den theologischen Fragen des priesterlichen Amtsverständnisses, in einer neuen Belebung und Vertiefung der priesterlichen Spiritualität, in der Art, wie eine klare, ihre Zielsetzungen begründende kirchliche Führung erfahrbar wird, in der überzeugenden Zuordnung zwischen priesterlichem Dienst und der zu entfaltenden Vielfalt kirchlicher Dienste[11].

2. Hinweise auf Ansätze zu einer positiven Wende

Die relative Stabilisierung der Nachwuchszahlen bei den Weltpriestern seit 1971 und die (1972 noch einmal wahrscheinlich durch die Enttäuschung eines Erwartungsstaus im Zusammenhang der Römischen Bischofssynode 1971 unterbrochene) Normalisierung in der Tendenz zu Amtsniederlegungen dürften unter den Aspekten der durch die Priesterumfrage erkennbar gewordenen Motivationszusammenhänge nicht zufällig oder episodenhaft sein. In einer Reihe von Sachverhalten, die für die berufliche Identitätsfindung, für die Identifikation mit der konkreten Kirche signifikant oder relevant sind und bei denen altersspezifisch ein deutliches Ansteigen der Prozentsätze kritischer Äußerungen zu den jüngsten Priesterweihejahrgängen hin festzustellen ist, setzt sich die Kurve bei einem Vergleich der Weihejahrgänge 1961—1965 einerseits und 1966—1970 andererseits zumindest nicht fort[12]. Es ergeben sich vielmehr ähnliche Erkenntnisse, wie sie in dem Schaubild über die Forderung energischerer kirchlicher Reformen zum Ausdruck gekommen sind. Das bedeutet, daß im Frühjahr 1971 insgesamt in den fünf jüngsten Priesterweihejahrgängen auf keinen Fall mehr spannungserzeugende Konfliktelemente wirksam waren als in den fünf nächstälteren Priesterweihejahrgängen. Der Stabilisierung der statistischen Kurven entspricht also eine Beruhigung der Meinungsprofile.

Im Frühjahr 1974 wurden alle Priesteramtskandidaten in den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin befragt. Der Fragebogen enthielt eine Reihe von Fragen, die Trendvergleiche mit den Ergebnissen der Priesterumfrage zulassen. Wie aus dem in diesem Monat bei Herder erscheinenden Forschungsbericht von Gerhard Schmidtchen hervorgeht, setzt sich die eben angedeutete Tendenzdifferenzierung in den Meinungsäußerungen des Priesternachwuchses fort[13]. Die prozentuale Verteilung der Meinungen unter den Priesteramtskandidaten kommt zwar häufig den entsprechenden Meinungsanteilen unter den jüngsten Priesterweihejahrgängen am nächsten. Sehr deutlich tritt aber andererseits ein verstärkter Zug zur Spiritualität hervor. Unter den Legitimitationsideen für das priesterliche Amt werden sogar mehr als vom Durchschnitt aller Priester das Getragensein vom Auftrag Christi und von der persönlichen Beziehung zu Gott genannt. Daneben werden freilich auch horizontale Legitimationsbezüge wie das Vertrauen der Gemeinde oder der Wunsch, für andere dazusein, sehr häufig genannt. Die folgende Tabelle läßt gewissermaßen exemplarisch die Kontinuität von altersspezifischen Meinungstrends und zugleich Ansätze neuer Orientierungen erkennen:

FRAGE an Welt- und Ordenspriester (1971): "Wovon sind Sie in Ihrem Dienst als Priester vor allem bestimmt und getragen?"
FRAGE an Priesteramtskandidaten (1974): "Wodurch sollte sich Ihrer Ansicht nach ein Priester in seinem Dienst vor allem bestimmt und getragen fühlen?"

Tabelle 8
Bundesrepublik mit West-Berlin
Priesteramtskandidaten
Welt- und Ordenspriester

	W.- und O.-Priester insgesamt	Welt- und Ordenspriester der folgenden Weihejahrgänge: Vor 1921	1921-1925	1926-1930	1931-1935	1936-1940	1941-1945	1946-1950	1951-1955	1956-1960	1961-1965	1966-1970	P.-Amtskandidaten insgesamt
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Von der Priesterweihe	52	67	74	72	70	65	62	61	50	35	26	25	29
Von dem Wunsch, für andere dazusein	52	38	48	47	47	48	52	50	50	53	58	64	63
Vom Auftrag Christi	51	48	55	55	58	54	55	57	51	46	44	45	74
Vom Dienst an der Gemeinde	39	22	27	31	34	37	32	38	41	46	45	48	58
Von meiner/seiner persönlichen Beziehung zu Gott	37	43	47	44	42	39	41	38	37	31	29	31	74
Von der Treue zu meiner/seiner Entscheidung	34	39	42	42	41	41	36	37	32	28	24	22	20
Vom Vertrauen der Gemeinde	27	20	26	22	23	23	21	24	27	31	31	34	51
Von der Sendung durch den Bischof	18	28	30	24	24	21	17	21	18	13	10	11	24
Von meiner/seiner Bindung an den Orden	14	15	13	17	17	17	30	16	11	11	12	12	9
Mich bestimmt u. trägt anderes als das oben Erwähnte / Von anderem als dem oben Erwähnten, keine Angabe	3	8	4	3	2	2	2	2	3	4	6	5	4
	327	328	366	357	358	347	348	344	320	298	285	297	406

QUELLE: G. SCHMIDTCHEN, UMFRAGE UNTER PRIESTERAMTSKANDIDATEN

Horizontale und vertikale Orientierungen werden von den Priesteramtskandidaten nicht mehr so sehr alternativ als vielmehr komplementär gesehen. Interessant ist auch die folgende Tabelle, die über die Neigung Aufschluß gibt, der Kirche energischere Reformen zu empfehlen:

Tabelle 9
Bundesrepublik mit West-Berlin
Priesteramtskandidaten
Welt- und Ordenspriester

Das Verlangen nach Reform
FRAGE: "Finden Sie, daß man in der Kirche energischer Reformen vorantreiben sollte, oder finden Sie das nicht?"

	W.- und O.-Priester insgesamt	Welt- und Ordenspriester der folgenden Weihejahrgänge: Vor 1921	1921-1925	1926-1930	1931-1935	1936-1940	1941-1945	1946-1950	1951-1955	1956-1960	1961-1965	1966-1970	P.-Amtskandidaten insgesamt 1974
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Kirche sollte energischer Reformen vorantreiben	33	13	12	16	16	18	24	25	37	50	59	57	51
Teils, teils	39	38	39	40	43	44	43	45	41	36	31	32	38
Finde ich nicht	25	35	42	38	36	35	29	28	20	12	9	10	10
Keine Angabe	3	14	7	6	5	3	4	2	2	2	1	1	1
	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

QUELLE: G. SCHMIDTCHEN, UMFRAGE UNTER PRIESTERAMTSKANDIDATEN

Die Forderung nach energischeren Reformen ist unter Priesteramtskandidaten etwas weniger vertreten als unter jüngeren Priesterweihejahrgängen. Es wächst die Zahl derer, die die Reformfrage zurückhaltend mit einem „teils—teils" beantworten. In der Zölibatsfrage gewinnen positive Beurteilungsmotive für die Ehelosigkeit des Priesters wieder an Gewicht, abwertende Urteile, wie etwa die Behauptung einer Kastenbildung durch den Zölibat, werden wieder mehr abgelehnt. Der Prozentsatz derer, die die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für notwendig halten, ist gegenüber den jüngeren Priesterweihejahrgängen leicht rückläufig (Weihejahrgänge 1966—1970:

54 %; Priesteramtskandidaten: 52 %). Deutlicher noch ist der Rückgang des Prozentsatzes derer, die es für notwendig halten, bewährten verheirateten Männern die Priesterweihe zu erteilen (Weihejahrgänge 1961—1965: 46 %; Weihejahrgänge 1966—1970: 43 %; Priesteramtskandidaten: 35 %)[14]. Die sich unter vielen theologischen, spirituellen und didaktischen Aspekten bei den Priesteramtskandidaten abzeichnende Tendenzwende ist freilich alles andere als eine einfache Rückwendung oder eine quasinostalgische Vorliebe für das Konservative. Um nur einen Punkt zu erwähnen: Die neue Hervorhebung der Spiritualität ist unverkennbar. Zugleich kann aber kein Zweifel bestehen, daß die aus der Vergangenheit vertrauten Hilfen und Ansätze der Spiritualität damit keineswegs unkritisch akzeptiert werden. So wollen sich beispielsweise 15 % der Priesteramtskandidaten mit einem halbjährlichen und 16 % mit einem seltener als halbjährlichen Empfang des Bußsakraments begnügen, und auch die geistliche Lesung findet eine erstaunlich geringe Resonanz[15]. Insgesamt ist jedoch nicht zu verkennen, daß der Kulminationspunkt der Konfliktbelastung im Verhältnis der jüngeren Generation zum Priesterberuf wohl eindeutig überschritten ist. Damit ist es möglich und dringend, bei verbliebenen oder sich neu abzeichnenden Konfliktbereichen verantwortungsbewußt und überzeugend anzusetzen und die Bereitschaft zum Dienst im Auftrag Jesu Christi in einer der jungen Generation zugänglichen und zugleich kompromißlos um die Identität des Glaubens und des apostolischen Dienstes bemühten Weise zu konkretisieren.

Die Priesterstatistik der letzten Jahre erklärt sich gewiß nicht zuletzt aus der allgemeinen gesellschaftlichen und innerkirchlichen Entwicklung. Sie ist auch ein Ergebnis des Strebens nach Autonomie und Emanzipation, der Veränderungen im gesellschaftlichen Wertsystem und einer breiten Verunsicherung im Glauben[16]. Alle diese Faktoren sind unabhängig vom Zweiten Vatikanischen Konzil wirksam geworden. Obwohl das Konzil auf viele durch sie gestellte Fragen überzeugende Antworten suchte, haben sich auch in der Kirche aus Problemen Krisen entwickelt. Manche Reform weckte Veränderungserwartungen, die sich von dem aus dem Auftrag und dem Selbstverständnis der Kirche Möglichen oder Gebotenen entfernten. Diese Distanz ist vielfach erst in den ersten nachkonziliaren Jahren deutlich geworden. Was die Probleme des priesterlichen Dienstes und des priesterlichen Lebensstils angeht, so war die Römische Bischofssynode 1971 ein Termin, mit dem sich im Kreise kritischer Priester zum Teil weitgehende Veränderungserwartungen verbanden. Aus dem Kontext der Daten des Konzils und der Römischen Bischofssynode 1971 bieten sich Hinweise an, die zur Interpretation auffallender Bewegungen in den statistischen Kurven ab 1968 und wieder im Jahre 1972 geeignet sind. Daß der starke Rückgang der Nachwuchszahlen und das spürbare Ansteigen der Amtsniederlegungen bei den Ordenspriestern später einsetzen und offensichtlich noch nicht zu einer Beruhigung gekommen sind, dürfte sich aus der besonderen Ordnung und Spiritualität der Orden erklären. Die berufliche Identität ist dort schwerer verletzbar, eine Krise dann aber auch noch tiefgreifender. Die sich neuerdings abzeichnende — freilich nicht von Kritik an der Institution freie — Orientierung am Auftrag Jesu Christi und an seiner Nachfolge, die Suche nach Spiritualität und Gemeinschaft, die Bereitschaft zu einem vertieften Engagement und zur Unterscheidung in der Kritik bieten Ansätze für eine Erneuerung der beruflichen Identität des Priesters und für eine Überwindung mancher Polarisierungen zwischen verschiedenen Meinungsfraktionen. Zusammen mit ersten Wendemarken der Statistik verpflichten und ermutigen sie zur vertieften Sorge um den priesterlichen Nachwuchs.

Karl Forster

[1] Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, Vorlage der Sachkommission VII der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland für die 2. Lesung, Nr. 1.2.2 in: Synode 1-75-41. [2] A. a. O., Nr. 5.3.1, Synode 1-75-54. [3] Vgl. a. a. O., Nr. 5.1.1: „Die Eucharistie als Sakrament der Einheit ist nicht möglich ohne den priesterlichen Dienst der Einheit. Im vollen Sinn des Wortes kann es darum keine priesterlose Gemeinde geben, weil es keine christliche Gemeinde ohne Eucharistie geben kann" (Synode 1-75-52). [4] KNA-Pressedienst 12. 3. 1969. [5] Zum Vergleich kann auch die Tabelle „Priesterstatistik der Katholischen Kirche im Bundesgebiet Deutschland (BRD und Berlin-West)" herangezogen werden, die *F. Groner* in seinem Beitrag Trends in der katholischen Kirche im Bundesgebiet Deutschland nach dem Konzil (Soziographische Beilage Nr. 27): in Herder-Korrespondenz 5/1974, 254, veröffentlicht hat. Im einzelnen ergeben sich einige Abweichungen zwischen den dort veröffentlichten und den vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz erhobenen Zahlen, die aber wohl daher rühren, daß seitens des Sekretariates nach den pastoral relevanteren Zahlen der in den Bistümern irgendwie pastoral tätigen Welt- und Ordenspriester gefragt war (also nicht nur hauptamtlich im Bistumsdienst stehende Priester, andererseits aber nicht etwa Priester, die rechtlich zu einem Bistum oder zu einer deutschen Ordensgemeinschaft zählen, aber ständig im Ausland leben). Die Trendentwicklung zeichnet sich aber in der von Groner veröffentlichten und mit dem Jahr 1972 abschließenden Tabelle genauso ab wie in den Daten der entsprechenden Jahre in den hier veröffentlichten Tabellen. Über die Gesamtzahlen der aus dem aktiven Dienst ausgeschiedenen Priester und der mit dem Ziel der Laisierung ausgeschiedenen Priester enthält die von Groner veröffentlichte Tabelle keine Angaben. [6] A. a. O., Nr. 1.2.2 (Synode 1-75-41). [7] Neuaufgenommene Priesteramtskandidaten 1962—74 und Neupriester 1966 bis 1974 in der BRD in: Heft 13 (1975), Zur Pastoral der geistlichen Berufe, Freiburg 1975. [8] *G. Schmidtchen,* Priester in Deutschland, Freiburg - Basel - Wien 1973. [9] Vgl. a. a. O., insbesondere den Abschnitt Priester und Kirche, 85—127. [10] Vgl. a. a. O., insbesondere 66—75, 127. Das bestätigt sich auch in der soeben abgeschlossenen Untersuchung des Instituts für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen über Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen. Obwohl diese als Bericht Nr. 88 des genannten Instituts vorgelegte Untersuchung hinsichtlich der Repräsentativität ihrer Daten problematisch ist und gerade in der Analyse von Meinungsmotiven Wünsche offenläßt, zeigt sie doch die Verflochtenheit der Zölibatsproblematik mit Gesamteinstellungen zur kirchlichen Struktur und zum Verständnis des priesterlichen Amtes. [11] Dazu sind in den verschiedenen Beiträgen des kommentierenden Sammelbandes zum Forschungsbericht über die Priesterumfrage ausführliche Hinweise enthalten: *K. Forster* (Hrsg.), Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung, Freiburg - Basel - Wien 1974. [12] A. a. O., insbesondere Tab. 58, A 46, A 50, A 68, A 70, A 72, A 94, A 98. [13] G. Schmidtchen, Umfrage unter Priesteramtskandidaten, Freiburg - Basel - Wien 1975. [14] G. Schmidtchen, Priesteramtskandidaten, a. a. O., Tab. A 8 bis A 10. [15] G. Schmidtchen, Priesteramtskandidaten, a. a. O., Tab. A 74 bis A 76. [16] Vgl. dazu G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg - Basel - Wien 1972, insbesondere den Abschnitt Kirche: Instrumentelle oder antagonistische Beziehung zum heutigen Wertsystem, 56—93; ferner: derselbe, Katholiken im Konflikt, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg - Basel - Wien 1973, 164—184.

Taiwans Überleben auf Zeit

Wirtschaftliche Rückschläge, politische Enthaltsamkeit und religiöse Neuansätze auf Formosa

Der Tod des nationalchinesischen Präsidenten *Tschiang Kai-schek* im Alter von 87 Jahren am 4. April 1975 bedeutet zwar das Ende einer bewegten Epoche der chinesischen Geschichte, aber nach allen bisherigen Beteuerungen des neuen Präsidenten *Yen Chia-kan* und des eigentlichen Nachfolgers, nämlich des Sohnes von Tschiang Kai-schek, *Tschiang Ching-kuo,* der das Amt des Ministerpräsidenten innehat, sowie einer Reihe von politischen Persönlichkeiten, besteht weder Anlaß noch die Notwendigkeit zu einem Wechsel der bisherigen Politik.

Der 25. Jahrestag der Gründung der Volksrepublik China am 1. Oktober 1974 fand in der Publizistik weite Beachtung. Dagegen blieb der nun ebenfalls seit 25 Jahren im „Exil" auf der dem chinesischen Festland vorgelagerten Insel Formosa (Taiwan) verharrende nationalchinesische „Rumpfstaat" weitgehend unbeachtet. Taiwan verschwindet mehr und mehr aus den Schlagzeilen der Presse. Dafür häufen sich die Fälle kurioser oder auch diskriminierender Behandlung nationalchinesischer Besucher oder Delegationen in westlichen Ländern, die aus ängstlicher Rücksichtnahme auf den soeben mit diplomatischen Beziehungen geehrten neuen Partner in Peking jeglichen Kontakt mit Taiwan unterbinden möchten.

Taiwan ist seit dem spektakulären Hinauswurf aus den Vereinten Nationen am 25. Oktober 1971 unübersehbar isoliert worden (vgl. HK, Dezember 1971, 582 ff.). Am deutlichsten wird diese Veränderung der außenpolitischen Lage an der Tatsache, daß heute von allen europäischen Staaten lediglich Andorra und der Vatikan keine diplomatischen Beziehungen zu Peking haben. Infolge der oft noch strenger als früher bei uns angewandten chinesischen Version der „Hallstein-Doktrin" bedeutete dieser Kurswechsel Richtung Peking automatisch ein Ende der Beziehungen zu Nationalchina. Und dennoch hat Taiwan, dessen politische Führung unter Präsident *Tschiang Kai-schek* schon mehrfach im Verlaufe der jüngsten Geschichte ähnliche Demütigungen hinnehmen mußte, diesmal flexibler reagiert und eine einigermaßen plausible Alternativlösung gefunden, die den Abbruch der diplomatischen Beziehungen als vergleichsweise unbedeutende Sache hinstellen soll. Mit Recht kann die nationalchinesische Regierung darauf verweisen, daß sie trotz des Verlustes diplomatischer Anerkennung durch wirtschaftliche und kulturelle Kontakte zu Einzelfirmen und Gruppen in der ganzen Welt weiterhin beachtenswerte Verbindungen hat, deren Bedeutung oft weit über die Kontakte einer Botschaft oder eines Konsulats hinausgehen. Diese unerwartete Anpassung an neue Gegebenheiten hat Taiwan nicht wenig Sympathie und bedeutende Vorteile besonders im wirtschaftlichen Bereich gebracht.

Abhängig vom Verhalten Pekings und Washingtons

Dennoch steht und fällt auch dieses „Ersatzgebäude" in Zukunft mit der *Haltung der chinesischen Kommunisten* gegenüber Taiwan und mit der bisher nicht sehr klaren Politik der Vereinigten Staaten gegenüber der Volksrepublik China und Nationalchina. Das Debakel in Kambodscha und Südvietnam hat die Position der Inselrepublik ebenfalls als wankend erscheinen lassen, doch sind die Voraussetzungen in beiden Fällen kaum miteinander zu vergleichen.
In einer sicherlich genau kalkulierten, demonstrativen Aktion entließ die Pekinger Führung am 18. März 293 als nationalchinesische Kriegsverbrecher eingestufte Gefangene. Kurz zuvor (u. a. in der Pekinger „Volkszeitung" vom 7. 2. 1975) hat Peking seine Ansprüche auf die „chinesische Provinz" Taiwan angemeldet und dabei auch die Möglichkeit einer gewaltsamen „Befreiung" angedeutet. Grundsätzlich aber scheint man in Peking mehr auf die Bewohner Taiwans selbst zu hoffen, daß sie sich eines Tages erheben und den Anschluß an das Festland fordern. Diese Spekulationen lassen aber gänzlich außer acht, daß Informationen in Taiwan über das Festland äußerst spärlich und zensiert sind, daß die grundlegenden Gedanken Mao Tse-tungs praktisch unbekannt und schließlich die Modalitäten eines möglichen Anschlusses viel zu ungenau und risikoreich sein würden. Zwar verspricht Peking, über die Form des Anschlusses und über die Übergangsphase könne man reden, doch bleibt die Skepsis auf Taiwan eigentlich bei allen Bevölkerungsgruppen (Ureinwohnern, Taiwanesen mit dem Drang zur Eigenständigkeit, Flüchtlingen mit entsprechender Erfahrung) vorherrschend.

Auch die *führenden Persönlichkeiten Taiwans* halten formal daran fest, daß es nur *ein* China gibt, daß sie stellvertretend für das Festland weiterhin ganz China repräsentieren und eines nicht allzu fernen Tages wieder dorthin zurückkehren werden, doch in der Praxis scheint diese

Euphorie ebenfalls längst verflogen zu sein. Zunehmend scheint man sich mit den Gegebenheiten zu arrangieren, will eine Musterrepublik auf- und ausbauen und dieses Modell mit allen Mitteln verteidigen.

Um so schwerer mußten sich die Chinesen Taiwans von den Bemühungen *Henry Kissingers, Richard Nixons* und neuerdings *Gerald Fords* um eine Verständigung mit Peking getroffen fühlen. Doch trotz der sogenannten Erklärung von Shanghai, in der die Amerikaner von nur *einem* China sprachen und die ein militärisches und diplomatisches Disengagement der USA in Taiwan zur Folge haben sollte, hat sich bis heute nicht viel geändert. Der amerikanisch-chinesische Beistandspakt von 1954 behält seine Gültigkeit, die diplomatischen Beziehungen sind trotz Errichtung einer US-Verbindungsstelle in Peking nicht abgebrochen. Zwar wird die amerikanische Militärberater-Gruppe in Kürze ganz aus Taiwan abgezogen und der größte Teil des US-Luftstützpunktes nach Okinawa verlegt werden. Doch gewähren die USA weiterhin Waffenhilfe, ihr wirtschaftliches Engagement in Nationalchina hat sich nach dem Bruch Japans mit Taiwan erheblich verstärkt, und erst kürzlich konnte Nationalchina zwei Konsulate in den USA eröffnen. Nationalchinesische Behörden zitieren mit Genugtuung die Ergebnisse einer im August 1974 in den USA durchgeführten Gallup-Umfrage (A Gallup Study of Public Attitudes toward Nations of the World, The Gallup Organization, Inc., Princeton, N. J.), der zufolge sich immer noch 72 % der Amerikaner gegen diplomatische Beziehungen zur Volksrepublik China aussprechen, falls dies zugleich den Abbruch der Beziehungen zu Taiwan bedeute. 58 % der Befragten halten die Ersetzung Taiwans durch Peking in den UN für unfair, 48 % sind der Auffassung, die USA sollten an ihrem gegebenen Versprechen festhalten und bei einem kommunistischen Angriff auf Taiwan den Nationalchinesen Hilfe leisten. Durch einen überraschenden publizistischen Vorstoß seitens der Frau von Tschiang Kai-schek, die auch in früheren Jahren schon häufiger demonstrativ in die Politik eingegriffen hat, wurde am 5. März 1975 allerdings ein erster Versuch unternommen, die Bewohner Taiwans auf eine Abkehr von den USA vorzubereiten. In dem unter dem Titel „Wir sagen es deutlich" veröffentlichten Artikel (vgl. Free China Weekly, 9. 3. 75) beklagte sie sich über die Entspannungspolitik der USA — besonders gegenüber den chinesischen Kommunisten — und ließ sich danach ausführlich unter Verwendung von amerikanischen Zeitungsartikeln über die Kriminalität und Wirtschaftsflaute der USA aus. Der Grundtenor: Die Vereinigten Staaten sind ein verfaulender Riese, von dem wir uns ohne Schaden trennen können.

Vorrang der Innen- und Wirtschaftspolitik

Taiwan muß mit den *Unsicherheitsfaktoren* leben, die im außenpolitischen Bereich liegen und nur geringfügig beeinflußt werden können. Aus dieser zwangsläufigen Hilflosigkeit heraus bemüht sich die Regierung, zumindest im Innern Ordnung und eine ruhige Entwicklung zu garantieren, denn schließlich bleibt das Ziel eine auch für die Menschen auf dem Festland attraktive Musterrepublik. Bis vor zwei Jahren schien dieses Modell unangefochten. Für das nötige Prestige sorgte der anhaltende wirtschaftliche Erfolg. Der Aufschwung schien unaufhaltsam.

Doch mittlerweile ist auch Taiwan von der weltweiten Krise betroffen: Absatzschwierigkeiten, Preissteigerungen, Inflation, Arbeitslosigkeit hemmen die weitere Entwicklung. Zwar zitierte der sehr selbstbewußt regierende Premierminister *Tschiang Ching-kuo* am 21. Februar 1975 in einer Ansprache Ergebnisse einer Umfrage, wonach der Mehrheit der Bevölkerung die Zukunft des Landes mehr am Herzen liegt als die Steigerung des persönlichen Lebensstandards (vgl. Wortlaut in: Background on China, 24. 2. 75), doch konnte auch er nicht verhehlen, daß sich in den letzten Monaten wirtschaftliche und gesellschaftspolitische Probleme gestellt haben, auf die die Regierung nicht vorbereitet war. Die neue Entwicklung bot dem Sohn Tschiang Kai-schecks unter Hinweis auf die Situation der Gefährdung Gelegenheit, Solidarität zu fordern und zugleich die fortdauernde Reglementierung der freien Meinungsäußerung und anderer schon seit langer Zeit beschnittener Grundrechte zu rechtfertigen. Auf Grund der hohen Exportabhängigkeit der Wirtschaft Taiwans kam es zu schnellen Rückwirkungen der Rezession besonders der USA und Japans auf die taiwanesische Wirtschaft. Das Bruttosozialprodukt für 1974 wuchs zwar noch um ca. 3,5 %, blieb aber im Vergleich zu 1973 (12,3 %) weit unter den Erwartungen. Eine Inflationsrate von geschätzten 54,3 % täuscht zudem eine Wohlstandssteigerung für den Einzelnen nur vor. Das Handelsbilanzdefizit für 1974 beträgt nach Schätzungen 1,1 Milliarden US-$, im Gegensatz zu noch 600 Millionen US-$ Überschuß ein Jahr zuvor. Den Ausschlag gab dafür die Ölpreisexplosion. Sie macht das Bemühen Nationalchinas um größere Erdölbohrungen vor seiner eigenen Küste nur noch verständlicher. Mit Hilfe von Importrestriktionen und verstärkten Exporten durch preisgünstige Angebote auf dem Weltmarkt will Taiwan seine Handelsbilanz wieder ins Lot bringen.

Von dem ehrgeizigen Projekt einer raschen *Industrialisierung auf Kosten der Landwirtschaft* ist man wieder abgekommen. Zwar liegt der Schwerpunkt der Investitionen weiterhin im Bereich der Industrie, doch gilt neuerdings der Förderung der Landwirtschaft wieder größeres Interesse, nicht zuletzt um dort der steigenden Arbeitslosigkeit Herr zu werden. Das weit über die Grenzen Taiwans hinaus bekanntgewordene Modell der Landreform, das zu einer Entmachtung der Großgrundbesitzer führte und eine Aufteilung des Bodens zugunsten der kleinen Landwirte vornahm, mußte soeben modifiziert werden. Durch chine-

sische Tradition bedingt, führte sie dazu, daß innerhalb der Familien der Besitz weiter auf die einzelnen Erben aufgeteilt wurde, so daß eine rationelle Bearbeitung kaum noch möglich war. Ein soeben eingebrachter Gesetzentwurf (vgl. News from China, 3. 2. 75) sieht nun vor, daß nur ein Erbe den Besitz übernimmt und die Miterben mit Hilfe eines Regierungskredits entschädigt werden, den der Haupterbe im Laufe von zehn Jahren an die Regierung zurückzuzahlen hat.
Schließlich bemüht man sich seitens der Regierung, durch neue ehrgeizige *Großprojekte* die Wirtschaft anzukurbeln und Arbeitsplätze zu beschaffen. Ein Stahlwerk, ein petrochemisches Unternehmen, eine Großwerft und sieben Großprojekte zur Verbesserung der Infrastruktur stehen auf dem Programm, das bis 1979 abgeschlossen sein soll.

Neben diesen wirtschaftlichen Problemen hat Taiwan mit *steigender Jugendkriminalität und Unsicherheit in der Ausrichtung des Bildungswesens* zu kämpfen. Familie, Schule und Gesellschaft rief Tschiang Ching-kuo auf, gemeinsame Anstrengungen zu unternehmen, um den Jugendlichen besonders zwischen 15 und 18 Jahren Halt und Hilfe zu gewähren. Gleichzeitig forderte er verstärkte nationale „moralische" Erziehung, die verdeutlichen soll, daß es bei der Bildung um mehr als um Wissensvermittlung geht.

Die Kirche vor großen Aufgaben

Die Religionsgemeinschaften Taiwans können sich der Entwicklung im politischen und wirtschaftlichen Bereich kaum entziehen. Politisch wird von ihnen Zustimmung oder zumindest Wohlverhalten erwartet. Und die wirtschaftliche Stagnation macht sich durch die Zahl der Arbeitslosen in den Pfarreien und die Unzufriedenheit der Menschen bemerkbar. So versuchen sie, durch gezielte soziale Maßnahmen und Schulung aufkommender Resignation entgegenzuwirken. Aber ähnlich wie im staatlichen Bereich die Zukunft des Landes weitgehend von dem Verhalten Pekings und Washingtons abhängt, sind zumindest die Katholiken in starkem Maße von der Entwicklung des Verhältnisses Peking—Vatikan abhängig. Zwar betonte der Regierungssprecher der Republik China, *Frederick P. Chien*, erst Mitte November 1974, er halte es für ausgeschlossen, daß sich das gute Verhältnis des Vatikans zu Taiwan in absehbarer Zeit ändern könne (KNA-ID, 21. 11. 74), doch läßt die offensichtliche Unterbesetzung der Apostolischen Nuntiatur in Taiwan durch einen Geschäftsträger andererseits doch nicht gerade auf ein gutes Verhältnis schließen.

Während taoistische und konfuzianische Kulte im Rahmen der offiziell von der Regierung unterstützten *kulturellen Erneuerungsbewegung* — als Gegenpol zu der Anti-Konfuzius-Kampagne des Festlandes — profitieren, muß sich besonders die *katholische Kirche* um einen neuen Weg bemühen, der sie einerseits stärker in der Kultur ihres Landes verankert, sie aber andererseits auch in gebührendem Abstand von der Politik der Regierung beläßt. Die einzelnen protestantischen Denominationen kennen ähnliche Schwierigkeiten, doch fehlt bei ihnen die Rücksichtnahme auf eine weltweit agierende Zentrale, wie sie der Vatikan darstellt. Wegen ihrer offenen Kritik an Fehlentwicklungen und gefährlichen Tendenzen in Taiwan haben schon mehrfach protestantische Missionare das Land verlassen müssen.

Fast täglich taucht in letzter Zeit das Wort von der *Selbständigkeit und Integration* in die einheimische Kultur auf. Anläßlich der 25-Jahr-Feier des Bestehens der Erzdiözese Taipeh als selbständiges Kirchengebiet (vgl. Fides, 25. 1. 75) schrieb Erzbischof *Stanislaus Lo-kuang* in einem Hirtenbrief: „Die Erzdiözese hat einen solchen Stand der Reife erlangt, daß sie in der Lage sein sollte, die Funktion einer regelrechten Kirche zu erfüllen, auf eigenen Füßen stehend und sich selbst erhaltend." Erzbischof Lo-kuang klagte aber auch über die Überalterung des Diözesanklerus und die geringe Zahl an Seminaristen. Hauptanliegen der kommenden Zeit sollten deshalb Werbung um mehr Berufe und finanzielle Beteiligung der Gläubigen an der Arbeit in den Pfarreien sein. Als „besonders wichtig und besonders dringend" bezeichnete er die „kulturelle Tätigkeit der Lokalkirche": „Wenn es der Kirche nicht gelingt, Teil der Kultur eines Landes zu werden, in der lokalen Kultur Wurzel zu fassen, dann kann sie in diesem Gebiet nicht fest begründet werden. An den einheimischen Priestern, Ordensleuten und katholischen Laien liegt es, diese kulturelle Anpassung herbeizuführen." Der Erzbischof regte „besondere Forschungen und Studien auf den Gebieten der Theologie und chinesischen Philosophie" an. Sie sollten ermöglichen, „daß sich christliches ethisches Denken mit dem traditionellen chinesischen ethischen Denken vereinigt, und wir hoffen, daß es Eingang in die Gesellschaft findet, die Menschen umzuwandeln und für das chinesische Volk ein lebendiges ethisches Wertsystem schafft".

Die Verhältnisse in der Erzdiözese Taipeh, in deren Bereich fast ein Viertel der Gesamtbevölkerung Taiwans lebt, sind charakteristisch für die *Gesamtentwicklung der Kirche* der Inselrepublik. Nach einem erstaunlichen Zustrom von Konvertiten nach 1949 setzte Mitte der sechziger Jahre die Stagnation und Müdigkeit der ehemals praktizierenden Katholiken ein. Nicht zu Unrecht hofft man, daß nun im Lauf der wirtschaftlichen Rezession die Kirchen wieder an Attraktivität gewinnen werden. In der Diözese Taipeh stieg von 1949 bis heute die Zahl der Katholiken von 2000 auf 50 000, die der Pfarreien von 5 auf 92. Gab es 1949 nur eine katholische Mädchenoberschule, so verzeichnet das Jahrbuch der Erzdiözese heute eine katholische Universität mit nahezu 10 000 Studenten, sieben Oberschulen mit mehr als 7000 Schülern, drei technische Schulen und 11 Studentenheime. Heute gibt es

fünf katholische Krankenhäuser mit 600 Betten und neun Kliniken, 1949 gab es kein einziges Krankenhaus. Das Erscheinungsbild der katholischen Kirche hat sich also in den 25 Jahren stark entwickelt.

Neue Spuren, aber noch kein Weg

Wenn sich dennoch insgesamt der Stand der Katholiken bei etwa 300 000 unter ca. 16 Millionen Einwohnern hält, dann muß man nach den Gründen für die Stagnation fragen. Sicherlich ist die vom Festland geflohene Gruppe der Einwohner, für die der chinesische Kommunismus eine unmittelbare Erfahrung darstellt, heute bereits sehr alt. Anfangs rekrutierten sich die meisten Konvertiten aus dieser Gruppe. Die Jugend ist viel stärker säkularisiert und weitgehend materialistisch orientiert. Dies macht deutlich, daß die Kirche nach neuen Wegen suchen muß. Aus der Erkenntnis heraus, daß mehr als 27 % oder über vier Millionen Taiwanesen *Schüler oder Studenten* sind, haben einzelne Priester begonnen, ihre missionarischen und seelsorglichen Bemühungen auf Schulen und Universitäten zu konzentrieren. Oft unterrichten sie profane Fächer und wirken nebenamtlich als Seelsorger, andere wiederum bemühen sich in den Studentenheimen um die jungen Menschen. In den katholischen Schulen sind insgesamt nur 10 % Katholiken eingeschrieben. Deswegen muß die katechetische Betreuung der katholischen Kinder praktisch auf den außerschulischen Bereich verlagert werden (vgl. NCNS, 16. 10. 74).

Ein für Taiwan völlig neues Phänomen stellt die *Pfingstbewegung* dar, die seit 1971 besteht und ständigen Zulauf zu verzeichnen hat. Stärker als in anderen Ländern gehören ihr in Taiwan in erster Linie Priester und Schwestern an, die aus dem Gebets- und Glaubensleben dieser Gruppe Kraft schöpfen möchten, um die schwierige Missionsarbeit unter den veränderten Bedingungen fortzusetzen und ihr neue Impulse zu geben. Diese Zuwendung zu den charismatischen Gruppen erfolgt zweifellos aus Enttäuschung darüber, daß seit 1967 kaum Bekehrungen in bemerkenswerter Zahl zu verzeichnen sind (vgl. NCNS, 5. 12. 74). Noch aber haben sich die Bischöfe des Landes zur Bewegung nicht geäußert, und ihre *offizielle Linie* sieht durchwegs anders aus. Sie versuchen durch teilweise spektakuläre Gesten ihre Verbundenheit mit der chinesischen Tradition (z. B. der Ahnenverehrung) unter Beweis zu stellen, indem sie — wie in diesem Jahr zum chinesischen Neujahrsfest — die traditionellen Riten sogar in der Kirche durchführen. Dies dürfte aber auf Dauer nur überzeugend und sinnvoll sein, wenn solche Gesten auch theologisch aufgearbeitet werden.

Einen ersten Ansatz zu einer Formung der Theologie durch chinesisches Denk- und Lebensgefühl lieferte Ende vorigen Jahres Bischof *Paul Cheng Shih-kuang* von Tainan in seinem Buch „Zwischen Gott und Mensch", das er im Auftrag der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen veröffentlichte. Erstmals bemüht sich darin ein chinesischer Bischof, das Christentum Menschen mit konfuzianischem Hintergrund zu erläutern.

Getrieben von der Überzeugung, daß eine rein äußerliche Anpassung des Stils der Kirchengebäude oder einiger liturgischer Elemente an chinesische Ausdrucksformen nicht ausreicht, zu sehr an der Oberfläche bleibt und kaum jemanden von dem „Fremdheitscharakter" der katholischen Kirche ablenken kann, wollte er mit diesem populärwissenschaftlichen Werk den Durchbruch versuchen, „das griechisch-römische Muster zu verlassen und Abschied vom westlichen Stil der Präsentation des Christentums zu nehmen" (Vorwort). Bewußt vermeidet der Bischof die Methoden der systematischen Theologie, er selbst nennt das Ergebnis eine „harmonische Einheit von Dogmatischer Theologie, Moraltheologie, Christologie und Aszetik". Dies sei vom Standpunkt des chinesischen Humanismus und seiner Kultur aus gesehen „ganz natürlich und korrekt, denn alle chinesischen Lehrsysteme, ob es der Konfuzianismus, Taoismus oder Mohismus ist, halten sich an dieses Muster. Gott und Menschen nehmen sie zusammen, Himmelsverehrung und Menschsein verbinden sie zu einer Einheit. Gottesfrage und Probleme des Menschen behandeln sie nicht getrennt, sondern zusammen. Die Lehre vom Himmel dient ihnen als Richtschnur für das Verhalten des Menschen; die Gesetze des Menschen benutzen sie, um Aufklärung über die Grundsätze des Himmels zu geben. Sie stellen keinen Gottesbeweis an und verschwenden nicht allzu viele Worte auf die Beziehungen zwischen Gott und Mensch, denn das sind ganz natürliche Dinge, die vorausgesetzt werden können. Dafür braucht es keinen Beweis" (zit. nach Fides, 7. 12. 74).

Theorie und Praxis der Adaptation

So beginnt das Buch mit einer Darlegung des alten chinesischen *Konzepts des Himmels,* einer überragenden Göttlichkeit oder moralischen Kraft, die das Universum lenkt und ein persönliches Interesse an dem Handeln des Menschen hat. Er kritisiert bei dieser Gelegenheit frühere kirchliche Amtsträger, die nicht bereit waren, das Konzept des „Himmlischen Weges" von Konfuzius und Menzius anzuerkennen. Der bischöfliche Autor behandelt zunächst die Frage des *Gewissens* oder Normen des Wohlverhaltens, die bei getreuer Beachtung die Beziehungen zwischen Himmel und Mensch harmonisieren. Dabei werden sehr ausführlich die chinesischen Klassiker zum Beweis dafür zitiert, daß auch sie eine harmonische Vollendung des Menschen bei Beachtung des Gewissens erwarteten und auf zerstörerische innere und äußere Einflüsse sowie die Notwendigkeit einer Rückbesinnung und Wiedergutmachung hingewiesen haben. Die klassischen chinesischen *Tugenden* wie Ehrfurcht, Liebe, Rechtschaffenheit, Großmut und Respekt möchte der Bischof in ihrer Gesamtheit

als Bestandteile einer christlichen Ethik verstanden wissen. Im weiteren Aufbau des Buches macht er deutlich, daß der Mensch neben seinem ständigen Bemühen, im Rahmen der Tugenden *nach dem Besten zu streben, Gebote* halten muß. Da der menschlichen Natur jedoch Grenzen gesetzt seien, benötige der Mensch *Schutz oder göttliche Hilfe von oben* (Gnade). Die weiteren Kapitel enthalten — jeweils mit gesonderten Verweisen auf chinesische Anknüpfungspunkte — Ausführungen über *Christus*, die *Sakramente*, das *Gebet*, die *Kirche* und schließlich *„Unsere Heilige Mutter"*. In der Einleitung zum letzten Kapitel schreibt Bischof Cheng wörtlich: „In China gibt es viele Orte, vor allem an der Küste von Fukien und auf Formosa, wo die Chinesen in besonderer Weise die Mutterschaft ehren. ‚Bai Bai' oder Verehrung der Matsu ist sehr weit verbreitet. Matsu wird auch die Heilige Mutter des Himmels genannt. Dieser Titel erinnert an die Verehrung der Seligsten Jungfrau Maria in der Kirche. Dann haben wir Kuan Shih Yin, die Göttin der Barmherzigkeit, das Ergebnis der Hochschätzung der Mutterschaft. Deshalb zeigt das Buch die besondere Notwendigkeit auf, unsere Heilige Mutter zu verherrlichen."
Das über die Grenzen Taiwans hinausgehende positive Echo auf dieses Buch kam für viele überraschend und macht damit gleichzeitig deutlich, wie dringend notwendig eine solche Darstellung war.

Der Bericht über eine Konsultation chinesischer katholischer Schwestern auf Taiwan über die Anpassung an die Kultur und die effektivste Wirksamkeit für die heutige Zeit (vgl. Logos, August 1973) verweist aber zugleich darauf, wie schwer es in der Praxis oft fällt, eine Entscheidung darüber zu treffen, welche Elemente des Konfuzianismus erhaltenswert und welche ohne großen Schaden aufgebbar sind. Die Schwestern gehen davon aus, daß sie in der Mehrzahl noch von der „traditionellen konservativen Kultur Chinas" geprägt, gleichzeitig aber in der Gegenwart aufgewachsen sind, die für Taiwan ein Konglomerat kultureller westlicher Einflüsse gebracht hat. In dieser Situation müssen sie ihren Platz als Ordensschwestern unter dem Gesichtspunkt ihrer Rolle für die heutige Gesellschaft suchen.

Besonders im Hinblick auf *Reformen in der klösterlichen Gemeinschaft* und in der Arbeit für die Menschen draußen zeige sich die Schwierigkeit, zwischen Tradition und Moderne, zwischen Eigenkultur und moderner Zivilisation zu vermitteln oder eine Entscheidung zu fällen. Viele propagierten heute eine totale Abwendung von dem Ballast der eigenen Tradition und einen völligen Neubeginn, andere sähen sich als Hüter der beständigeren Tradition, die — wie sie meinen — auch die augenblicklichen Neuerungen überstehen wird. Das führe in der Praxis häufig zum Paradox, daß Reformen „zu schnell *und* zu langsam" durchgeführt werden, d. h., äußerlich stimmt man Veränderungen zu, ohne jedoch im Inneren ebenfalls einen wahren Wandel mitvollzogen zu haben.

Da die Oberen oft das *traditionelle konfuzianische Familienkonzept auf die klösterliche Gemeinschaft übertragen* würden, bleibe der Blick der Schwestern allzuleicht verengt auf diese begrenzte Gruppe, weil der in der traditionellen Familie normalerweise gegebene Außenkontakt für das Kloster weitgehend entfalle. Der Bericht spricht in diesem Falle von einer falsch verstandenen oder nur bruchstückhaften kulturellen Adaptation. Auch die „chinesische Tugend" der Loyalität und Unterwerfung unter eine Autorität zeige in den Klöstern oft sehr negative Auswirkungen; ängstliches Schweigen, vorgetäuschte Höflichkeit und Verlust von Spontaneität sei die Folge. Auf Grund solcher Beobachtungen wünschen die Schwestern eine bessere Synthese von Glauben und Leben, ein auch für die Nichtchristen verständlicheres, natürlicheres Leben, mehr Freiheit mit Verantwortung („reife Freiheit") und mehr Gelegenheit zu Kontakten über das Kloster hinaus.

Die theologische Weiterbildung des kirchlichen Personals nimmt in letzter Zeit immer größeren Raum ein. Sie vollzieht sich auf zwei Ebenen. Einmal laden die einzelnen Missionsorden, so kürzlich die Dominikaner, europäische Theologen ein, um im Rahmen eines mehrtägigen Seminars Missionaren einer bestimmten Sprachgruppe Kenntnisse über den neuesten Stand wissenschaftlicher Forschung aus ihrem theologischen Fachbereich zu vermitteln. Zum anderen veranstaltet die Theologische Fakultät der katholischen Fu Jen-Universität seit 1971 jedes Jahr während der Winterferien einen viertägigen theologischen Kurs, an dem durchschnittlich 60 Personen teilnehmen. In diesem Jahr (28.—31. 1. 1975) stand der Kurs unter dem Leitthema „Das Heil im Kontext Taiwans" (vgl. Échange France-Asie, Section Chine, Nr. 5, März 1975). Damit war — ohne daß es den meisten Teilnehmern wohl bewußt war — ein Bogen gespannt zu den Diskussionen über das „Heil im chinesischen Kontext", die im September 1974 auf dem vom Lutherischen Weltbund und von Pro Mundi Vita veranstalteten Kolloquium in Löwen über Christentum und maoistisches China im Mittelpunkt standen (vgl. HK, Dezember 1974, 616 ff.). Damals war kein Experte direkt aus Taiwan gekommen, jetzt fehlte der offizielle Bezug auf die Löwener Diskussionen. Beide Veranstaltungen zusammen ergeben jedoch ein interessantes Bild der im chinesischen Bereich heute anzutreffenden Differenzen und Übereinstimmungen in bestimmten theologischen Fragen.

Solche Neuansätze auf verschiedenen Gebieten stehen noch in starkem Kontrast zu den Aussagen und Handlungen älterer Kirchenmänner Taiwans, die sich ganz der Politik der Rückeroberung des Festlandes verschrieben haben, die in der vorkonziliaren Theologie stehengeblieben sind und nach außen oft noch bestimmend für das Bild der Kirche bleiben. Im Inneren jedoch entwickelt sich etwas, das eines Tages vielleicht wie in Südkorea, Südvietnam und auf den Philippinen einen neuen Weg für die Kirche weisen wird. *Norbert Sommer*

Der Tod Jesu im Neuen Testament

Zur diesjährigen Tagung der katholischen Neutestamentler

Als Ergänzung zu unserem Beitrag über „Kreuzestod und Kreuzestheologie" (vgl. HK, März 1975, 147 ff.) veröffentlichen wir hier einen Bericht über die jüngste Tagung deutschsprachiger Neutestamentler, die derselben Thematik gewidmet war. Der Bericht, der sich entsprechend der Themenstellung der Tagung auf eine Problemübersicht über den exegetischen Diskussionsstand beschränkt, wurde uns von Prof. Karl Kertelge (Trier) zur Verfügung gestellt.

Mit zahlreichen Texten des Neuen Testaments bekennt der christliche Glaube, daß Christus für die Sünder gestorben ist. Dem Tod Jesu wird damit fundamentale Heilsbedeutung zugeschrieben — im intensiven und extensiven Sinne. „Christus starb für uns", d. h. für den erlösungsbedürftigen Menschen. Ihm eröffnet Jesus sterbend unverdientes und unverdienbares Heil. Diese aus dem Neuen Testament bekannte und unter Christen geläufige Einsicht in den Heilssinn des Todes Jesu stellt für die heutige Theologie, besonders für die Exegese eine erneute Herausforderung dar. Soll Glaube nicht zu einer religiösen Ideologie pervertieren, bedarf er der Rückbindung an die Geschichte, im Neuen Testament speziell an die Geschichte Jesu selbst. Daher versteht sich, daß Exegese heute erneut nach dem Verständnis Jesu von seinem eigenen Tod fragt. Mit welchem Recht darf der Christ von einer Kontinuität Jesu mit der urchristlichen Verkündigung ausgehen? Mit anderen Worten: Hat Jesus selbst seinem Tod solche Heilswirkung zugetraut, wie sie in den vielfachen Aussagen des Apostels Paulus und anderer urchristlicher Verkünder zum Ausdruck kommt?

Wie weit reichen die Selbstaussagen Jesu?

Diese Frage stellte einen wichtigen Schwerpunkt bei der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler vom 17. bis 21. März dieses Jahres in München dar. 60 Professoren und Dozenten aus der Bundesrepublik, DDR, Österreich und Schweiz nebst einigen Gästen aus Frankreich, Polen und der Tschechoslowakei waren zu dieser Tagung im Kardinal-Wendel-Haus in München zusammengekommen. Sie stand unter dem Thema: *Das Verständnis des Todes Jesu im Neuen Testament.* Drei Grundsatzreferate *(Joachim Gnilka, Anton Vögtle, Karl Kertelge)* gaben manchen Anstoß zur Diskussion. In drei Arbeitsgemeinschaften kamen weitere Einzelaspekte zum Thema zur Sprache: *Rudolf Schnackenburg — Wilhelm Breuning:* Exegetische und dogmatische Gesichtspunkte; *Rudolf Pesch:* Abendmahlsberichte; *J. Beutler:* Johannesevangelium).

Zu den Evangelientexten, die in den methodisch gebotenen Grenzen eine Rückfrage nach dem Verständnis Jesu von seinem eigenen Tod erlauben, gehören vor allem die Leidensankündigungen, die Abendmahlstexte und Einzeltraditionen wie das Wort Jesu von seiner Lebenshingabe als „Lösepreis für viele" (Mk 10, 45) und das sogenannte Tauflogion (Mk 10, 38 f.; Lk 12, 49 f.). Eine sehr frühe, wenn auch nicht unbedingt die älteste urchristliche Deutung des Todes Jesu bietet die Logienquelle mit dem Interpretationsschema des Prophetenschicksals (besonders herausgearbeitet von *Paul Hoffmann*): Jesus erfährt die gleiche Ablehnung wie die Propheten vor ihm (und die von ihm ausgesandten Jünger nach ihm). Sein Tod wird zur Anklage gegen die Halsstarrigkeit des Volkes (vgl. Lk 13, 34 f.); eine direkte Heilsaussage fehlt (noch).
Anders in den *Abendmahlstexten,* die *Gnilka* zusammen mit Mk 10, 45 in den Mittelpunkt stellte. Auch wenn die Abendmahlstexte in den Evangelien und in 1 Kor 11 eine deutlich erkennbare Interpretationsgeschichte im Urchristentum durchlaufen haben und insofern jedenfalls nicht unmittelbar auf den historischen Jesus zurückzuführen sind, so bleibt doch die gut begründete Annahme von einem Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern, bei dem er nach Mk 14, 25 (Par. Lk 22, 16—18) in sachlicher Entsprechung zu seiner Reich-Gottes-Verkündigung über seinen bevorstehenden Tod hinweg auf die eschatologische Mahlgemeinschaft mit seinen Jüngern vorausblickt. In diesem eschatologischen Ausblick lichtet sich das Dunkel seines Todes von der Verheißung Gottes her, so daß seine Selbsthingabe in den Tod von seinen Jüngern später schon als Eröffnung des verheißenen Gottesheiles verstanden werden konnte. Dies geschieht ausdrücklich in den interpretierenden Erweiterungen der Abendmahlsworte Jesu, besonders zum Kelchwort, vielleicht auch schon in den Gebegesten beim Mahl, die *Heinz Schürmann* als Zeichenhandlungen Jesu deuten möchte, womit in gewisser Weise ein „heilsmittlerisches Todesverständnis Jesu" nahegelegt zu sein scheint.
Neben der Analyse der Abendmahlstexte und in Verbindung damit des Lösegeldwortes bleibt zu fragen, wieweit die Leidensankündigungen Jesu tragen. *Anton Vögtle*

untersuchte in diesem Zusammenhang besonders das sogenannte *Tauflogion* Mk 10, 38f. (Par. Lk 12, 49f.), das gegenüber den sonstigen Ansagen von Tod und Auferstehung am ehesten Anspruch auf historische Ursprünglichkeit hat. „Mit einer Taufe muß ich getauft werden, und wie sehr drängt es mich, bis sie vollendet." Mit diesem Wort sieht Jesus seinem Leiden entgegen, das nicht nur ein Martyrerleiden ist, sondern ein eschatologisches Erleiden des Gerichtes.
Versteht Jesus sein Leiden damit als „heilseffizient"? Vielleicht kann man hier von einer Vorstufe eines heilsmittlerischen Todesverständnisses sprechen, auf die die urchristliche Heilsverkündigung zurückgreifen konnte. Aber was heißt in diesem Zusammenhang überhaupt heilseffizient? Wie notwendig hängt das eschatologische Heil Gottes davon ab, daß Jesus in bestimmten Formen vom Heil und seiner Vermittlung gedacht hat? Ganz gewiß hängt es von Jesus und seinem Einsatz für die Menschen ab, und inhaltlich bleibt es zutiefst die von Menschen nicht verdienbare Zuwendung Gottes zum Menschen. Bei aller notwendigen kritischen Beurteilung der Details der Jesusüberlieferung unter *historischem* Gesichtspunkt bleibt doch der Anhalt am Gesamtrahmen der Geschichte Jesu, in dem sich seine Sendung von Gott bis in den Tod hinein vollzieht. Der ständig begegnende Hinweis auf die Offenheit Jesu gegenüber Gott ist hier nicht zu überschätzen.

Heil ohne Sühne?

Eine Reihe neutestamentlicher Texte interpretiert den Tod Jesu mit den Motiven der Stellvertretung und Sühne. Hierzu gehören besonders die zahlreichen Stellen, an denen vom Tod Jesu „für uns", von seiner Hingabe durch Gott bzw. seiner Selbsthingabe gesprochen wird. In vielen Fällen ist dabei an ein „uns zugute" zu denken, in den meisten Fällen bleibt allerdings der Stellvertretungsgedanke — in mehr oder weniger deutlicher Anlehnung an den leidenden Gottesknecht aus Jes 53 — tragend. Wenn die Abendmahlstexte von dem Blut Christi sprechen, „das für euch" bzw. „für viele vergossen wird" (Mk 14, 24 Parr.), so spiegelt sich darin offensichtlich eine intensive urchristliche Deutung der Lebenshingabe Jesu mit Hilfe des alttestamentlich-jüdischen Sühnegedankens. Es stellt sich hier die exegetische Frage nach der sachgemäßen Interpretation dieser Motive nicht nur aus einer isolierten Geschichte ihrer selbst, sondern aus ihrer Anwendung im (Alten und) Neuen Testament. Aus der jeweiligen Verwendung dieser Motive an den einzelnen Stellen ergibt sich Sinn und Tragweite ihrer Sachaussage.
Welchem Zusammenhang in der Verkündigung Jesu sollte aber die Sühneaussage zugeordnet werden können? Verlangt der Gott Jesu in überraschender Weise doch Sühne, nachdem er sich zuvor in Wort und Tat Jesu (wie schon im Alten Testament) als der Gott der *bedingungslosen* Vergebung geoffenbart hatte? Mit dieser Frage wies *Anton Vögtle* die Diskussion um die Heilsbedeutung des Todes Jesu in eine Richtung, die nicht mehr allein von den direkten Aussagen über einen bestimmten Heilssinn des Todes Jesu bestimmt wurde, sondern die vor allem die Hauptintention seiner Verkündigung von der Herrschaft Gottes einzubeziehen suchte. Vögtles Schüler *Paul Fiedler* vertiefte diesen Hinweis aufgrund seiner Vorarbeiten (vgl. Concilium 1974, S. 568—571). Zutiefst gehe es dabei um die Einheit im Gottesverständnis Jesu. Jesus „stellt in einzigartiger Weise Gott als den Vater dar ..., der allen seinen Kindern liebend und verzeihend entgegenkommt: so wie Jesus es tut. Demgegenüber verdankt sich die erneute Betonung des Richters nachösterlichen Auseinandersetzungen mit denen, die nicht zum Glauben kamen, aber auch Schwierigkeiten innerhalb der Gemeinden. Jesus wagt es, die Schrift bei ihrem Wort von Jahwes Vergebungsbereitschaft zu nehmen." Wenn es entscheidend auf die von Jesus „endgültig ‚vermittelte' Vergebung Gottes" ankommt, welche Bedeutung hat daneben und zusammen damit noch der Tod Jesu? Was heißt dann noch „Sühne?"

Diese und andere Fragen führten zu einem lebhaften Gespräch der Tagungsteilnehmer, das hilfreiche Hinweise zum Verständnis des Sühnegedankens zutage förderte. Es wurden aber auch die Mißverständnisse deutlich, zu denen eine rein klischeehafte Verwendung biblischer Heilsaussagen über den Tod Jesu führt. *Eugen Ruckstuhl* rief nachdrücklich den im Alten Testament und Judentum entwickelten Grundsatz in Erinnerung: „Keine Vergebung ohne Sühne", und: „Keine Vergebung ohne Umkehr". Jesus habe diesen Grundsatz nicht geleugnet. Aber er verkündete Gottes Initiative zum Heil der Menschen, so daß Sühne, die der Mensch nicht leisten kann, von Gott gewährt wird. Das gleiche gilt für die Umkehr. Gott vergibt, indem er die Umkehr *schenkt*. Gewiß sind Sühne und Umkehr im biblischen Verständnis nicht als Heilsbedingungen im Sinne menschlicher Leistung zu verstehen, ebensowenig im Verständnis guter dogmatischer Traditionen (Breuning). Aber es bleibt die Frage, ob die Kategorie der „bedingungslosen Vergebung" dem Grundverhältnis des (vergebungsbedürftigen) Menschen zu Gott angemessenen Ausdruck gibt. Sündenvergebung wird von Gott nicht diktiert, sondern geschichtlich vermittelt — eben durch Jesus, d. h. durch seine gesamte Existenz, die sein Lebenswirken *und* seinen Tod umfaßt. „Sühne" und „Stellvertretung" ist dieses vermittelnde Handeln Jesu insofern zu nennen, als er bis zum Ende in der „Sendung" Gottes steht (Schürmann) und er dabei auch zu einer sinnerfüllten Einbeziehung seines Todes in seine Sendung gelangt (Schnackenburg), ohne dies in mehr oder weniger geläufigen Termini einer irgendwie gearteten „Heilsdogmatik" ausdrücken zu müssen. Dann liegt der Gedanke nicht mehr so fern, daß die heilsbedürftigen Menschen in dieses vermittelnde Handeln Jesu — eben in der Weise seiner „Stellvertretung" — immer auch schon mit einbezogen sind, so daß sie, das Sterben Christi nachvollziehend, mit ihm „mitgekreuzigt" (Röm 6, 6; Gal 2, 19), das Heil der vergebenden Liebe Gottes erfahren.

Die Verkündigung des Gekreuzigten

Gewiß haben Worte und Taten Jesu auch und besonders für das Verständnis des Todes Jesu tragende und erhellende Bedeutung. Letztlich verweisen sie aber auch nur auf jenen umfassenderen Zusammenhang, den uns die Schrift als die Geschichte des ungebrochenen Heilswillens Gottes erschließt. Taten und Worte Jesu nehmen uns nicht die Notwendigkeit des grundlegenden Zutrauens zur Führungsgeschichte Gottes ab, die in und mit Jesus zu ihrem eigentlichen Ziel kommt. In diesem Sinne stellt uns der Apostel Paulus das Kreuz als den entscheidenden Heilswert vor Augen. In einem Referat über das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus suchte *Karl Kertelge* besonders diesen Aspekt in der Verkündigung des Apostels herauszuarbeiten. Die Predigt vom Kreuz verschließt nicht den verstehenden und nachvollziehenden Zugang zur Lebens- und Leidensgeschichte Jesu („den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit"), sondern artikuliert auf besondere Weise Gottes Heilshandeln in menschlicher Geschichte. Im Kreuz Jesu nimmt Gottes Tat die paradoxe Gestalt des Gerichtes über die Sünde und der Liebe zum Sünder zugleich an. Am Kreuz erweist sich Gottes Gerechtigkeit als seine die Menschen mit sich versöhnende Liebe. Für Paulus ergibt sich gerade vom Kreuz her eine vertiefte Einsicht in das Grundverhältnis des Menschen zu Gott, d. h. die befreiende Erkenntnis vom wahren Menschsein des Menschen und dem wahren Gottsein Gottes. Eben im Vollzug dieses seines Grundverhältnisses zu Gott erlangt der Mensch sein Heil.

So ist Paulus nicht allein von den vorpaulinischen Ansätzen der Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne her zu verstehen. Mit der ihm vorgegebenen Tradition vermag er zu sagen: Christus ist für uns gestorben. Aber Paulus radikalisiert diese Aussage, etwa in Röm 5, 6: Er ist *für Gottlose* gestorben. Auch wenn an dieser Stelle die Glaubenden angesprochen werden, die sich von ihrer früheren Gottlosigkeit abgewandt haben, „um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen" (1 Thess 1, 9), so ist die *universale* Ausrichtung der paulinischen Verkündigung hier nicht zu übersehen. Es wäre zu einfach, die Aussage vom Tod Jesu für die Gottlosen im Sinne einer enggeführten Prädestinationslehre auf die „Erwählten" und vorherbestimmten Erlösten beschränken zu wollen. Christus starb „für uns", d. h. für solche, die nicht weniger gottlos, sündig, gottfeindlich und erlösungsbedürftig waren als „die Übrigen" und die auch als „Erlöste", als „in Hoffnung Gerettete" (Röm 8, 24), nicht schlechthin zum „dogmatischen" Maßstab für die Heilszuwendung Gottes an die Welt geworden sind. Vielmehr erfährt der Mensch im Glauben an Christus, daß Gott sich in der Weise der liebenden Selbsthingabe Jesu und so in letztgültiger Verbindlichkeit der Welt angenommen hat. Eben dieses Evangelium erfordert das von Grund auf veränderte, neue Lebensverhalten seiner Hörer.

Die Verkündigung des Gekreuzigten erlangt ihre erneute Bewährung im Blick auf den *heutigen* Menschen, sein Leid und seine Not. Dieser mehr kerygmatische und praktisch-theologische Aspekt fand in der Diskussion (besonders in der ersten Arbeitsgemeinschaft) eine nicht nur zufällige Berücksichtigung. Bei aller notwendigen kritischen Kleinarbeit wird der Exeget doch immer wieder von seinen Texten selbst an die Heilsintention des Evangeliums erinnert, auch wenn diese zu ihrem Verständnis immer noch der weiteren theologischen Vermittlung bedarf.

Die Einheit der Verkündigung in der Vielfalt der Interpretationen

Wie hat das frühe Christentum des Neuen Testaments den Tod Jesu verstanden? Diese Frage führt zu einer ganzen Reihe verschiedenartiger Ansätze der Deutung, von denen bei der Münchener Tagung nur einige besonders charakteristische zur Sprache kommen konnten. Zu erwähnen sind noch die martyrologische Christologie der ältesten Passionsgeschichte (der „leidende Gerechte"), der Einfluß von Jes 53 (Leiden und Erhöhung des Gottesknechtes), die Widerspiegelung soteriologischer Deutungen in der Verwendung der christologischen Titel sowie der theologische Zusammenhang von Tod und Auferstehung Jesu.
Neben dem Aufweis der verschiedenen Einzeltraditionen und darüber hinaus geht es im Neuen Testament auch um die Frage der Zusammenordnung der darin enthaltenen Interpretationsansätze. Schon die soteriologischen Entwürfe der großen Autoren im Neuen Testament, besonders Paulus, Lukas und Johannes, zeigen Wege zur Weiterführung der Interpretation. So kennt Lukas ebenso wie Paulus das Motiv vom Sühnetod Jesu, etwa in der Abendmahlstradition. Aber er stützt seine Deutung vom Tod Jesu mehr auf das ihm auch schon vorgegebene „Weg-Schema": Jesu Tod ist einbezogen in Gottes Heilsplan, als *eine*, freilich besonders wichtige heilsgeschichtliche Station auf dem Weg des Messias. Das vierte Evangelium sieht den Tod Jesu ebenfalls weniger als Ort der Sühne, sondern als Ort der Ausgießung des Heils und der Entbindung der Geistesgabe. (So besonders herausgestellt in der Arbeitsgemeinschaft 1, während die Arbeitsgemeinschaft 3 von der Fußwaschungsgeschichte ausging und daher besonders die tragende Bedeutung des Dienstmotivs für das Verständnis des Todes Jesu im Johannesevangelium betonte.)
Im Hinblick auf diese und andere Konzeptionen im Neuen Testament stellt sich die Frage, warum gerade die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod Jesu in der späteren kirchlichen Soteriologie dominierend geworden ist, besonders in der Form der Satisfaktionslehre. Heute wissen wir, wie sehr Theorie und Praxis des christlichen Glaubens bis in unsere Zeit von enggeführten schematischen Vorstellungen über Sühne und Genugtuung bestimmt wurden, die die eigentlichen Intentionen der besonders von Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin ent-

wickelten soteriologischen Entwürfe überdeckten. Anselm gehe es nicht um einen rechnerischen Ausgleich zwischen göttlichem Anspruch und menschlicher Schuld und in *diesem* Sinne um die Sicherstellung der Gerechtigkeit Gottes, so bemerkte *Breuning*. Vielmehr bleibe der Mensch auch hier — echt biblisch — auf die rechtschaffende Macht Gottes angewiesen. Es gehe eigentlich um die „innere Rechtheit der Schöpfung vor Gott". Damit sollten allerdings die neuralgischen Punkte der Anselmschen Satisfaktionstheorie nicht verkannt werden.

Wie müßte die heute notwendige Auslegung und Weiterführung der Aussage vom Heilstod Jesu aussehen? Was müßte sie besonders beachten? Eine exegetische Arbeitstagung kann hierzu nur einige Hinweise geben:
1. Das Kreuz Jesu ist der entscheidende Orientierungspunkt für die Frage nach dem Heil. Jede Theologie, sofern sie reflektierte Heilsverkündigung ist, hat vom Kreuz auszugehen, sowohl von seiner geschichtlichen Problematik als auch von seiner im Neuen Testament erwiesenen theologischen Aufschließbarkeit.
2. Der Tod Jesu ist nicht als isoliertes Geschehen zu betrachten, sondern als letzter Ausdruck einer die ganze Existenz Jesu bestimmenden dienenden Selbsthingabe.
3. Letztlich muß der Tod Jesu von der biblischen Gottesverkündigung her gesehen werden. Der Gott, der im Tode Jesu offenbar wird, ist der Schöpfer. So begründet der Tod Jesu die Möglichkeit und Notwendigkeit, „Gott mit dem Leid der Welt zusammenzudenken" (Schürmann) und dem Menschen innerhalb seiner von Not und Leid gekennzeichneten Weltsituation zu seiner wahren geschöpflichen Würde zu verhelfen. *Karl Kertelge*

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Ein Konzept, aber noch keine Praxis

Zum Synoden-Arbeitspapier über das katechetische Wirken der Kirche

Seit 1971 befaßte sich in der Sachkommission I (Glaubenssituation und Verkündigung) eine Arbeitsgruppe mit der Thematik „Kirchliche Katechese / Außerschulische Glaubensunterweisung". Ein erster Entwurf konnte Ende 1971 von Prof. Adolf *Exeler* vorgelegt werden. Nach zweijähriger Arbeit und zweimaliger Beratuig in der Sachkommission wurde der Text am 28. Oktober 1973 verabschiedet. Das Abstimmungsergebnis lautete: 22 Jastimmen, 0 Neinstimmen, 1 Enthaltung. Die Veröffentlichung in SYNODE sollte möglichst bald erfolgen, zumindest sollten die Synodalen den vollen Text erhalten für die 1. Lesung der Vorlage „Der Religionsunterricht in der Schule" auf der IV. Vollversammlung im November 1973. Doch verzögerte sich der Abdruck, da vom Präsidenten der Synode, Kardinal *Döpfner*, noch einige Präzisierungen gewünscht wurden. Er teilte mit, daß er das Arbeitspapier für äußerst wichtig halte und grundsätzlich mit den Ausführungen sehr einverstanden sei. Die gewünschten Präzisierungen betrafen die Aspekte: Katechese als Daseinserhellung — Katechese als „Kunde von Gott"; die Kirchlichkeit des Glaubens; nähere Erläuterungen bei der Verwendung der Begriffe „Befreiung", „befreiende Botschaft", damit sie nicht als modische Schlagwörter mißverstanden werden. Die Sachkommission hielt den Vorwurf einer „Engführung" der Katechese im Sinne der „Daseinserhellung" für nicht berechtigt und zeigte sich befremdet über die Kritik bezüglich der Begriffe „Freiheit", „befreiende Botschaft". Es wurden einige Änderungen und Zusätze vorgenommen. Anfang April 1974 wurde das Arbeitspapier zur Veröffentlichung freigegeben. Es wurde in SYNODE, Heft 3, 1974, S. 95 bis 136 abgedruckt. Gleichzeitig erschien es als Sonderdruck in Broschüreform. Im Folgenden wird nach dem Sonderdruck zitiert.

Kirchliche Katechese im Kontext der Synode

Bei der ersten Lesung der Vorlage über den Religionsunterricht (November 1973) wurde immer wieder — fast beschwörend — auf das leider den Synodalen noch nicht zugängliche Arbeitspapier über das katechetische Wirken der Kirche verwiesen. In der Tat müssen die Aussagen beider Papiere eng zusammen gesehen werden. Wenn der Religionsunterricht — wie es im Beschlußtext geschah — konsequent von der Schule her konzipiert wird und wenn man ernst macht mit der Tatsache, daß in einer Schule für alle die Heranwachsenden in vielen Fällen nicht so in

den Glauben und das Leben der Kirche eingewiesen und eingeübt werden können, wie es dem Auftrag der Kirche entspricht, dann kann dieser Religionsunterricht nur dann verantwortet werden, wenn er gesehen wird als ein Teilbereich des katechetischen Wirkens der Kirche, der wichtig und unersetzlich sein mag, in dem sich aber die katechetische Tätigkeit der Kirche keineswegs erschöpft. Die Krise des Religionsunterrichts und der Versuch, sie zu bewältigen, zwingen somit förmlich dazu, den gesamten Bereich in Verkündigung und Glaubensunterweisung neu zu bedenken und zu konzipieren.

Ähnliches läßt sich von der ersten Vorlage, die in der Sachkommission I erstanden ist, sagen: „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung". Hier war es die Krise der Predigt, die zur Erkenntnis führte: „Das deutende und erhellende Wort des Glaubens ist allen Christen aufgetragen" (2.13), „. . . nicht nur außerhalb der gottesdienstlichen Versammlung, sondern auch in ihr" (2.21).

Von einem anderen Ansatz aus stößt man ebenfalls auf die Dringlichkeit, die Fragen des katechetischen Wirkens grundsätzlich aufzugreifen: Die Vorlage „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" (Sachkommission VII) geht von der Leitvorstellung „Lebendiger Gemeinden" aus, „in denen alle Glieder gemeinsam Träger der Heilsverantwortung sind" (1.1). Konsequent heißt es dann weiter: „Deshalb bedarf es heute noch mehr als früher einer Vielzahl besonderer pastoraler Dienste, die ehrenamtlich, haupt- und nebenberuflich übernommen werden und partnerschaftlich zusammenarbeiten" (2.13). Man muß sich aber fragen: Woher kommen diese vielen Mitarbeiter? Wer befähigt sie zum Dienst? Wer motiviert sie dazu?

Doch man kann noch grundsätzlicher fragen: Wenn der Religionsunterricht (meist) nicht zur Bekehrung und zum Glauben führt; wenn die Predigt kaum neue Anhänger Christi und der Kirche gewinnt; wenn die Familien nicht mehr ungebrochen den Glauben tradieren — wo kommen dann in Zukunft die gläubigen Christen her? So drängen von vielen Seiten her die Probleme dazu, den gesamten Bereich der kirchlichen Glaubensunterweisung und Katechese einer gründlichen Revision und Neuordnung zu unterziehen. Das Arbeitspapier „Das katechetische Wirken der Kirche" hatte diese Aufgabe anzupacken.

Ein erweiterter Begriff von Katechese

Nach langem Suchen und Schwanken entschied man sich für die Überschrift „Katechetisches Wirken". Die Ausführungen in Teil A (Allgemeine Orientierung) zeigen jedoch, daß man sich der Problematik bewußt ist und mögliche Mißverständnisse dieses Begriffes ausräumen muß.

Im Lexikon für Theologie und Kirche heißt es von der Katechese, sie sei „Vermittlung der Frohbotschaft an noch nicht Getaufte oder an religiös unmündige Christen" (Bd. VI, Sp. 27). Das Arbeitspapier versteht indessen Katechese in einem viel umfassenderen Sinn: *Zielgruppen* sind nicht nur Kinder und Jugendliche, sondern Menschen aller Lebensalter (S. 3, Z. 30; S. 5, Z. 14); Die *Vermittlung* ist kein einseitiger Vorgang, nicht nur Dienst *an* den Menschen, sondern *mit* ihnen, also ein gemeinsamer Prozeß (S. 5, Z. 25 ff.). Der *katechetische Prozeß* ist nicht ein für allemal zu einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossen, sondern ein „ständiger Reifungsprozeß, der auch mit Rückschritten und Wachstumskrisen zu rechnen hat" (S. 14, Z. 27). „*Träger des katechetischen Dienstes* sind nicht zuerst die Inhaber bestimmter Ämter, sondern die Gläubigen in ihrer Gesamtheit" (S. 12, Z. 30). Die *katechetische Tätigkeit* zeichnet sich aus durch „ihren hinführenden, einübenden und weiterführenden Charakter" (S. 12, Z. 11), sie ist nicht einseitig dozierend, belehrend, sondern versucht, „Leben und Lernen, Handeln und Erkennen, Geselligkeit und Reflexion" eng miteinander zu verbinden (S. 8, Z. 14), sie umfaßt „Fest, Feier und Meditation". Sie steht in *engster Beziehung zu allen wesentlichen Vollzügen der Kirche* (S. 11, Z. 30, 42), „hat somit ihre Aufgabe nicht nur im Bereich der Verkündigung, sondern auch in den Bereichen Liturgie und Diakonie" (S. 10, Z. 14.) Sie ist angewiesen auf eine *große Zahl sehr verschiedener Mitarbeiter*, Erwachsene und Jugendliche, hauptamtliche und ehrenamtliche Mitarbeiter, letztere nicht als „Lückenbüßer" gesehen, sondern als besonderes „Strukturelement", (S. 13, Z. 1 ff.), vornehmlich im Hinblick auf die Bildung lebendiger, selbständiger Gemeinden (S. 13, Z. 41 ff.). „Zur Katechese gehört daher alles, was im Laufe eines christlichen Lebens für die Förderung eines reflektierten Glaubensbewußtseins und einer diesem Glauben entsprechenden Lebensgestaltung nötig ist" (S. 11, Z. 32ff.).

Dieses alles unter einen Leitbegriff zu bringen, ist wahrhaftig sehr schwierig. Die Autoren greifen auf den tradierten und im internationalen Sprachgebrauch üblichen Begriff „Katechese", „katechetisches Wirken", zurück. Sie stützen sich dabei auf einige Texte des II. Vatikanischen Konzils (Christus Dominus Nr. 14; Gravissimum Educationis Nr. 4). Es wird sich erweisen müssen, ob man einen Konsens für diesen erweiterten Sprachgebrauch findet. Zu begrüßen wäre eine einheitliche Sprachregelung und zwar vor allem als Voraussetzung für eine bessere Koordination und Konzentration aller diesbezüglichen Bemühungen und Maßnahmen. Dies käme wiederum der Aus- und Weiterbildung haupt- und ehrenamtlicher Mitarbeiter zugute. Und hier liegt doch wohl für die Zukunft das Hauptproblem: wenn ein so umfassendes katechetisches Programm Wirklichkeit werden soll, hängt es von der Zahl und Qualität der Mitarbeiter ab. Sie zu finden und zu fördern, für sie die notwendigen Einrichtungen und Mittel zu schaffen, das sind die vordringlichen Aufgaben der nahen Zukunft.

Aufgaben und Ziele

In Teil A (Allgemeine Orientierung) geht das Arbeitspapier unter Punkt 3 ausführlich auf die Aufgaben und

Ziele ein. Desgleichen in Teil B (Spezieller Teil), wo an einzelnen wichtigen Zielgruppen die katechetische Tätigkeit differenziert beschrieben wird. Es ist offensichtlich, daß hier nicht nur eine zentrale Frage des ganzen Problembereiches angeschnitten wird, sondern auch der Nerv des Arbeitspapiers zu suchen ist. Die Ausführungen verdienen es, ausführlich vorgestellt zu werden.
Als *oberstes Ziel* wird formuliert: „dem Menschen zu helfen, daß sein Leben gelingt, indem er auf den Zuspruch und den Anspruch Gottes eingeht", wobei zum Gelingen auch das Bestehen von Leid und Scheitern gehört, denn Christen bekennen den Weg des Gekreuzigten als Weg des Lebens (S. 5, Z. 34). Dieses Globalziel wird in fünf Aspekten eingehender beschrieben.

Zuerst wird genannt: *„Entfaltetes Glaubensbewußtsein"* (3.1; Seite 6—7). „Katechetischer Dienst will helfen, aus dem Glauben leben zu lernen . . .", den „Glauben an Gott und das in Jesus Christus angebotene Heil (als) Chance für ein sinnvolles Leben" zu erkennen. „Katechese soll nicht in erster Linie ein Gefüge von Lehren vermitteln. Sie soll helfen, daß der Mensch sich und die Welt getragen wissen kann von der unendlichen Liebe, die Gott selbst ist; daß er versteht, wie umfassend der Mensch durch Gott in Jesus Christus angenommen ist; daß ihm deutlich wird: mit Jesus Christus ist trotz aller bleibenden Anfechtung eine letztlich doch unbesiegbare Zuversicht und Hoffnung in unserer Welt möglich geworden." Es geht der Katechese zutiefst um einen Lebensvorgang, in dem sich der Mensch Gott öffnet und gerade so neue Möglichkeiten zum Leben entdeckt, die sich in „geistlichen Erfahrungen und Einstellungen wie Vertrauen, Hoffnung und Umkehr" niederschlagen, in denen der Mensch seinen Blick öffnet „für die befreiende Kraft der Verheißungen Gottes". Über ein berechtigtes „innerkirchliches" Interesse hinaus muß die katechetische Arbeit darauf bedacht sein, „jene Transzendenzerfahrungen zu ermöglichen, die notfalls auch unabhängig von der Gemeinschaft der Gläubigen wirksam bleiben können . . ." Voraussetzung dafür ist, daß bei „allen Inhalten der Glaubensunterweisung immer auch gefragt wird, was sie für das Leben bedeuten . . . Es empfiehlt sich in der Regel . . ., mit der Situation des Menschen und seinen Problemen zu beginnen, um dann die sich hier ergebenden Fragen als Fragen nach Gott bewußt zu machen."
Als zweiter Aufgabenbereich für das katechetische Wirken werden *„Anregungen zu religiösen Ausdrucksformen"* angeführt (3.2; Seite 7). Darunter versteht das Arbeitspapier Hilfen und Anleitungen zum Gebet, zur Meditation, zur Anbetung; kurz: Förderung und Formung der Spiritualität als „Quelle der Erneuerung im Leben des einzelnen, in der Kirche und in der Gesellschaft", einer Spiritualität, die zur „Kritik aus Liebe" befähigt.
Der dritte Aufgabenbereich: *„Glaube und Tun"* (3.3; Seite 7—8). Die religiöse Unterweisung sollte „soweit wie möglich mit verschiedenen Möglichkeiten zum Tun, auch zum geistlichen Vollzug verbunden werden". Die Begründung ist vierfach: Zuerst theologisch: Glaube wirkt verändernd und treibt zum Handeln an. Dann apologetisch: Katechese darf nicht den „bedenklichen Trend zur totalen Verschulung des Lebens" unterstützen und so sich selbst in Mißkredit bringen. Sie muß im Gegenteil gegenüber der Schule von der Gemeinde her entwickelt werden (S. 15, Z. 45) und kann sich gerade dadurch profilieren, daß sie „Leben und Lernen, Handeln und Erkennen, Geselligkeit und Reflexion" eng miteinander verbindet. Drittens wird ethisch argumentiert: Dienst am Glauben schließt immer auch die Vermittlung sittlicher Werte ein. Das letzte Argument ist lernpsychologisch orientiert: „Werte, die nicht emotional erfaßt werden, haben keine gewissensbildende, d. h. verhaltensbestimmende und -verändernde Kraft." Darum bedarf es nicht nur der rationalen Diskussion, sondern „brauchbarer Identifizierungsangebote".
Die drei bisher genannten Aufgabenbereiche will das Arbeitspapier in etwa den drei Grundfunktionen der Kirche: Verkündigung, Liturgie, Bruderdienst zugeordnet wissen. Die folgenden zwei Bereiche sollen dagegen mehr als durchgehende Perspektiven gedacht werden: Hinwendung zur Welt und Bezug zur Kirche.

Vierter Aufgabenbereich: *„Gesellschaftliche Perspektiven"* (3.4; Seite 8—9).
Der Abschnitt ist kurz. Hervorgehoben werden:
— „Probleme der Konfliktbewältigung"
— „Dienst am Frieden und an der Völkerverständigung"
— „Verschiedenartige Not der Menschen"
— „Vermenschlichung der Arbeitswelt"
— „Gefahr der totalen Verplanung des Menschen"
— „Förderung des politischen Verantwortungsbewußtseins".

Dazu kommt ein Hinweis auf die Notwendigkeit, mit „anderen Bildungsunternehmungen kirchlicher und nichtkirchlicher Art" zusammenzuarbeiten.
Fünfter Aufgabenbereich: *„Leben mit der Kirche"* (3.5; S. 9—11). „Wirksam zur gläubigen Existenz zu verhelfen, bedeutet immer zugleich auch: zum Leben mit der Kirche befähigen . . . Christlicher Glaube ist nicht möglich ohne Bezug zur Gemeinschaft der Gläubigen, zur Kirche." Drei Teilaufgaben werden angeführt:

— „Mit dem Glauben der Kirche bekannt machen" (Schrift, Tradition).
— „Mit der Gebetspraxis und mit der Liturgie der Kirche vertraut machen", besonders mit der Feier des Gottesdienstes.
— „Zur aktiven Teilnahme an Gemeinschaften befähigen, die nach dem Vorbild Jesu vom Geist der Liebe und des Dienstes bestimmt sein wollen" (Förderung geistlicher Berufe?).

Der Bezug zur Kirche darf nicht verstanden werden als „problemlose Anpassung an den vorgefundenen Zustand der Kirche". „Gegenüber der Gemeinde hat die Katechese darum nicht nur eine bestätigende, sondern auch eine kri-

tische und zur Reform anregende Funktion." Abschließend heißt es: „Für die Lebendigkeit der Kirche hat die Katechese eine unverzichtbare, weil grundlegende Bedeutung. Ohne Katechese wäre die Mehrzahl der Glieder der Kirche nicht mehr fähig, sich das Evangelium anzueignen und es zu übersetzen; sie wäre nicht mehr fähig, missionarisch-apostolisch zu wirken und sich mit den geistigen Strömungen der Gegenwart fruchtbar auseinanderzusetzen."

Stärken und Schwächen

Die Überlegungen zu Aufgaben und Zielen des katechetischen Wirkens im Allgemeinen Teil wurden ausführlich dargestellt, weil sich hier Stärken und Schwächen der Konzeption gut erkennen lassen.
Wohltuend wirkt das Bemühen, kirchliche Verkündigung vom Odium einer sterilen, intellektuellen Belehrung oder gar der aufdringlichen Indoktrination zu befreien; ihr den faden Geschmack von Lebensferne und Bedeutungslosigkeit zu nehmen und sie als das zu benennen, was sie wirklich sein kann und sein soll: Hinführung zur Fülle des Lebens, wie es uns Gott in Jesus Christus erschlossen hat; Eröffnung eines Lebensraumes, der gesättigt ist von Erfahrung, gerade weil man sich dem scheinbar Unerfahrbaren und Unbegreiflichen stellt und es dank Jesu Christi zur Sprache bringt und feiert. An diesem anthropologisch-existentiellen, induktiven Ansatz führt auch für die kirchliche Katechese kein Weg vorbei. So wie dieser Ansatz dargestellt ist, dürfte der Vorwurf einer anthropologischen Engführung unberechtigt sein. Eher könnte es als ein gewisser Mangel empfunden werden, daß die Person und Funktion Jesu Christi etwas undeutlich bleibt.

Richtig dürfte es auch sein, das katechetische Wirken der Kirche kirchen-kritisch und damit selbstkritisch zu verstehen: die „Nähe zur Kirche" darf nicht der einzige Maßstab für die Wirksamkeit der Arbeit sein (S. 6, Z. 44); „Das erste Ziel kirchlicher Bemühungen um diese Gruppe [der Fernstehenden] kann nicht darin bestehen, sie in die Kirche hineinzuholen" (S. 35, Z. 27). Anders wird es kaum möglich sein, die weithin verlorengegangene Dimension der Offenheit gegenüber den Fern- und Außenstehenden wiederzugewinnen. Diese und ähnliche Gruppen sind ja in der üblichen seelsorgerlichen und katechetischen Praxis der Gemeinden so gut wie abgeschrieben, ausgenommen im Religionsunterricht. Es ist sicher auch richtig, die kirchliche Katechese in enger Beziehung zu allen wesentlichen Tätigkeiten der Kirche zu sehen, ja mit dem „ganzen Aufgabenfeld des Christen und der Kirche". Es wäre in der Tat falsch, nur deswegen Grenzen zu ziehen, weil sich dann die katechetischen Aufgaben besser organisieren ließen. Dennoch werden Unterscheidungen nicht nur aus pragmatischen, sondern auch aus sachlichen Gründen unausweichlich. Hier hätten vielleicht doch deutlicher die Weichen gestellt werden müssen. Insbesondere müßten sich solche Unterscheidungen aus den beiden durchlaufenden Aufgabenperspektiven ergeben: dem Weltbezug und dem Bezug zur Kirche. Nach dem vorliegenden Text läßt sich der Eindruck kaum vermeiden, sie seien dazukommende, also gleichgeordnete Aufgabenfelder. Dabei erscheinen die gesellschaftlichen Perspektiven aufgesetzt, nicht recht vermittelt mit dem stark betonten individuell-anthropologischen Ansatz; der Bezug zur Kirche — ausführlich dargestellt — scheint gleichzeitig zu viel und zu wenig auszusagen: zu viel, weil manches wiederholt wird; zu wenig, weil man unter dem Titel „kirchliche Katechese" unbefangen offener und direkter sprechen könnte. Es geht doch um die Kirche, aber eben um eine Kirche, die nicht Selbstzweck ist, sondern unabdingbar unter dem Lebensgesetz Jesu steht, der die Spannung zwischen gehorsamer Liebe zum Vater und liebevoller Hingabe an Welt und Mensch; also die Spannung zwischen Sammlung (Anbetung und Verherrlichung Gottes) und Sendung (Dienst in und an der Welt) bis zum äußersten aushält und erlösend aufhebt. Einer solchen Kirche braucht man sich nicht zu schämen. Ansätze zu dieser offenen, unverschlüsselten Darstellungsweise finden sich an einigen Stellen („Leben mit der Kirche", letzter Abschnitt; im Kapitel über die „Fernstehenden").

Zielgruppen der Katechese

Im Teil B (Spezieller Teil) wird an einigen wichtigen Zielgruppen das Thema des katechetischen Wirkens durchexerziert. Methodisch geschieht das in einem Dreischritt. 1. Es wird kurz etwas „zur Situation" gesagt; 2. Ziele und Aufgaben werden formuliert im Blick auf die Gruppe; 3. Es werden Vorschläge zur Realisierung gemacht. Auf diese Weise gelingt es, auf relativ engem Raum eine Fülle von Informationen und Anregungen in übersichtlicher Form unterzubringen, so daß das Arbeitspapier bzw. einzelne Abschnitte daraus eine wirklich brauchbare Arbeitsgrundlage für viele Interessierte und Verantwortliche sein kann. Zunächst wird vom „Dienst am Glauben der Erwachsenen" im ganzen gesprochen (1), dann differenziert von „besonderen Zielgruppen von Erwachsenen": Die Eltern (2.1); Die älteren Gemeindemitglieder (2.2); Die „Fernstehenden" (2.3). Es schließen sich an die Abschnitte: Katechese mit Kindern (3); Die katechetische Arbeit mit Jugendlichen (4). Den Schluß bildet ein Kapitel „Angebote für Außenstehende" (5) mit einem Abschnitt über den Taufkatechumenat (5.3). Wie schon gesagt, sind in allen Abschnitten des Teils B wertvolle Anregungen zu finden. Darüber hinaus dürften die Aussagen über den „Dienst am Glauben der Erwachsenen", der Abschnitt über die Eltern und die Fernstehenden und die Außenstehenden besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Hier werden Probleme angesprochen, die als Testfall für kirchliche Katechese und Kirche insgesamt anzusehen sind. Denn der Gradmesser für die Lebendigkeit der Kirche ist ihre Offenheit, ihr missionarischer Elan und Mut. Darauf

weisen auch die Ergebnisse der Synodenumfrage hin: „Die missionarische Potenz des deutschen Katholizismus erscheint heute minimal. Eine Kirche aber, die nicht mehr imstande ist, neue überzeugte Mitglieder zu gewinnen, befindet sich auch dann auf dem Wege zur Stagnation, wenn die Kirchenbesucherzahlen noch so hoch sind" (*F.-X. Kaufmann*, in: HK, Dezember 1972, S. 600).

Die katechetische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen

„Der Dienst am Glauben der Erwachsenen" und der besonderen Zielgruppen bringt Aufgaben mit sich, die in Kirche und Gemeinde bislang weder bewältigt noch als Probleme richtig wahrgenommen werden. Etwas anders verhält es sich bei der Katechese mit Kindern und Jugendlichen (Kapitel 3 und 4). Hier geschieht im Rahmen der üblichen Kinder- und Jugendseelsorge einiges, gewiß zu wenig. Das Anliegen des Arbeitspapiers ist es, den bisherigen Bemühungen im Rahmen eines katechetischen Gesamtentwurfs neue Impulse zu geben. Es möchte sicherstellen, daß man bei dem Vielerlei von Maßnahmen in der Kinder- und Jugendpastoral den eigentlichen Auftrag von Kirche und Gemeinde nicht vernachlässigt: Entfaltung des Glaubens; Vertrautmachen mit dem Leben der Kirche und ihrer Gemeinschaft; Hilfe zur Sinnfindung und Lebensdeutung im Lichte des Glaubens: insgesamt eine Aufgabe, die nur von der Gesamtgemeinde und vielen Mitarbeitern bewältigt werden kann, und zwar nicht nur deshalb, weil es sonst niemand tut, sondern weil es sonst niemand tun kann als eben die Gemeinde: sie ist der Raum, in dem man erfahren kann, daß die Verkündigung durch das Zeugnis des Lebens und der Tat gedeckt ist.
Diese Hauptaufgabe wird im Arbeitspapier unter dem Stichwort „Ziele und Aufgaben" mit fast beängstigender Deutlichkeit herausgestellt. So wird zum Beispiel für die Katechese mit Kindern gefordert: Sie soll

— „dem Kind Fragen nach Gott und nach dem Sinn seines Lebens möglich machen"
— „den Zusammenhang von Sakramenten und Leben erschließen"
— „dem Kind über die Familie hinaus einen Zugang zur Gemeinde ermöglichen"
— „das Kind zu einer Fragehaltung gegenüber Glaubenstraditionen ermutigen"
— „das Kind befähigen, sich aktiv an der Gestaltung des Gemeindelebens zu beteiligen"
— „dem Kind das Leben in der Gesamtkirche erfahrbar machen"
— „das Kind zu eigenständigem Ausdruck des Glaubens befähigen"
— „das Kind befähigen, sich mit den Schattenseiten des Lebens auseinanderzusetzen" (S. 42—43).

Im Vergleich zur anspruchsvollen Aufgabe fallen die Hinweise zur Realisierung spärlich aus: Gottesdienste in verschiedenen Formen unter Beteiligung der Kinder; Gruppen- und Glaubensstunden; Kindertage und Kinderfreizeiten; Feste und Feiern; Aktionen; Sakramentenunterricht in Gruppen. Aus der Diskrepanz von Anspruch und Wirklichkeit erwächst ein gewisses Unbehagen bei der Lektüre: Wie kann diese katechetische Zielsetzung im Ganzen der Kinder- und Jugendarbeit sinnvoll und möglichst kräftesparend eingebracht werden? Sind hier nicht unsere Pfarrgemeinden hoffnungslos überfordert? Wo soll man ansetzen? Hier bleiben viele Fragen offen.

Nur ein Arbeitspapier

Bei Umfang, Bedeutung und Schwierigkeit der katechetischen Aufgaben, wie sie im Arbeitspapier anvisiert werden, muß man sich erstaunt fragen, warum dieser Text der Synode keine Vorlage ist, die vom Plenum beraten und beschlossen wird, sondern *nur* ein Arbeitspapier, das „nicht die volle Autorität der Vollversammlung der Synode für sich in Anspruch nehmen" kann.

Antworten liegen auf der Hand: Zeitmangel; Zwang zur Reduzierung der Anzahl der Vorlagen; die Neuartigkeit des gesamten synodalen Prozesses, die es nicht erlaubte, alles bis ins einzelne zu planen und zu gewichten. So kam es, daß drängende aktuelle Probleme, aber von begrenzter Reichweite (z. B. die sog. „Laienpredigt", Religionsunterricht, Strukturfragen, Ausländische Arbeitnehmer u. a. m.) sich in den Vordergrund schoben, während andere fundamentale Fragen von entscheidender Langzeitwirkung an den Rand gerieten. Bestes Beispiel dafür: die immer noch ausstehende Vorlage, in der es um grundsätzliche Fragen des Glaubens und der Kirche geht (Arbeitstitel: „Unsere Hoffnung"). Wahrscheinlich wird man schon bald zur Erkenntnis kommen, daß die Synode im Bezug auf das besprochene Arbeitspapier eine hervorragende Chance verpaßt hat. Denn letztlich werden verbesserte Strukturen, rechtliche und organisatorische Soforthilfen, theologische Klärungen und Programme — so notwendig dies alles ist — auf die Dauer wenig bewirken, wenn nicht konsequent die Wege beschritten werden, die zu einer inneren Erneuerung aus dem Glauben führen und der Kirche und den Gemeinden die missionarische Lebendigkeit und Frische schenken, ohne die sie weder existieren noch ihren Dienst an der Welt erfüllen können. Daraus folgt, daß sich die Kirche insgesamt einem umfassenden und intensiven Lernprozeß im Glauben und in der Glaubensvermittlung unterziehen muß, eine Aufgabe, die eben das Arbeitspapier unter dem Stichwort „Katechetisches Wirken der Kirche" in Angriff nimmt. Die Synode selbst stellt einen Anfang in diesem Lernprozeß dar; sie ist der beste Beweis dafür, wie notwendig und heilsam er ist, und zwar für alle, Amtsträger und Fachleute nicht ausgenommen.

Rudolf Ruppert

Vor der siebten Vollversammlung der Synode

Vom 7. bis 11. Mai 1975 tritt die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland zu ihrer siebten (und vorletzten) Vollversammlung zusammen. Die Synodalen haben ein großes Arbeitspensum vor sich, obwohl sie es — man befindet sich ja in der Schlußphase der Synode — hauptsächlich mit zweiten Lesungen zu tun haben werden. Als einzige Vorlage in erster Lesung steht ein Text der Sachkommission I (Glauben und Verkündigung) über „Unsere Hoffnung. Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit" zur Debatte. Daneben wird sich die Vollversammlung mit folgenden Vorlagen in zweiter Lesung befassen: „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (K III), „Christlich gelebte Ehe und Familie" (K IV), „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich" (K VI), „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" (K VII) und „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" (K VIII). Wenn nicht alle Anzeichen trügen und wenn — wofür der Verlauf der sechsten Vollversammlung im November 1974 spricht — der synodale Elan noch nicht vorüber ist, dürfte die Aula intensive Auseinandersetzungen erleben. Selten hat es eine so spannungsreiche Kombination von sachlich-theologisch („Unsere Hoffnung"), kirchen-innenpolitisch (pastorale Dienste, Mitverantwortung) und öffentlich (Ehe und Familie) brisanten Beratungsgegenständen gegeben. Und selten hatte die bischöfliche Stellungnahme zu den Vorlagen in allen entscheidenden Punkten eine so eindeutig restriktive Tendenz wie die von der Deutschen Bischofskonferenz auf ihrer Frühjahrsvollversammlung vom 17. bis 20. Februar 1975 in Bad Honnef beschlossene (vgl. SYN 2/75, 27. 2. 75). Dabei dürfte nicht überraschen, daß die Bischöfe die meisten Einwände bei den Themen Ehe und Familie sowie Mitverantwortung der Laien hatten. Die diesbezüglichen Stellungnahmen umfassen 9 bzw. mehr als 6 Seiten, also wesentlich mehr als alle anderen Stellungnahmen im ganzen (10 Seiten). Es scheint sich also das alte Vorurteil zu bestätigen, daß auf seiten der Bischöfe die Hellhörigkeit, um nicht zu sagen Empfindlichkeit, dann besonders groß ist, wenn es um Strukturfragen oder um Probleme der Ehe- und Sexualmoral geht.

Ein Glaubensbekenntnis der Synode?

Zum Auftakt wird sich die Vollversammlung mit der ersten Lesung eines Textes zu befassen haben, der eine besondere Qualität und eine besonders lange Geschichte hat. Von Anfang an war man sich darüber im klaren, daß *die Synode etwas Grundsätzliches zur Frage sagen müsse, wie man heute Christ sein könne*, was die Kirche und ihre Botschaft überhaupt bedeuten (in sich und für „draußen", wobei sich beide Aspekte ineinander verschränken). Es ging um so etwas wie eine „Legitimationsbasis für Glauben und Kirche heute", um „Apologie der Hoffnung, die in uns ist" (vgl. 1 Petr 3, 15, eine Stelle, die in der Vorlage denn auch entsprechend hervorgehoben ist).

Die zuständige Kommission I bekam diesbezüglich seit der konstituierenden Sitzung der Synode im Januar 1971 eine Reihe von Fragen und Themen zugewiesen, die man zunächst in zwei Vorlagen aufarbeiten wollte („Warum glauben?" und „Wozu Kirche?"), ehe man sich entschloß, in *einer* Vorlage mit dem Titel *„Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein"* beide Aspekte zu entwikkeln. Der jetzt ausgearbeitete Text, mit geändertem Untertitel von der Sachkommission einstimmig verabschiedet, ist theologisch geprägt von Prof. *Johann Baptist Metz* (Münster), der auch zum Berichterstatter für die Vollversammlung gewählt wurde. Sein Verständnis der Kirche als „Erzählgemeinschaft", die „gefährliche Erinnerungen" zu bewahren und als Institution gesellschaftskritische Freiheit zu realisieren hat, schlägt sich kräftig nieder, ebenso die prinzipiell eschatologische Ausrichtung seiner Theologie auf die Zukunft der Gottesherrschaft. „Hoffnungsgeschichte" wird dabei immer zusammen mit der „Leidensgeschichte" der Menschheit (und ihrer Verdrängung) gesehen. Daß dieses Theologie- und Glaubensverständnis von Metz der Intention eines Textes wie des vorliegenden entgegenkommt, liegt auf der Hand. Denn einmal gewährleistet es die ständige Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Erfahrungen und Problemen, zum andern insistiert es auf einer unverkürzten Bewahrung der Inhalte der christlichen Überlieferung, und schließlich verlangt es von sich her eine sprachliche Artikulation, die sich zwischen Meditation und Reflexion, zwischen Bekenntnissprache und Argumentationssprache bewegt. Dies alles lag aber in der Absicht der Vorlage. Die Kommission selbst sieht die Problematik der zwangsläufigen Subjektivität eines konfessorischen Textes, die in der Tat nicht zu umgehen ist, wenn man sich nicht auf Formeln der Tradition oder auf spekulative Abstraktionen zurückziehen will. Das Pathos wirkt aber — weil reflektiert — durchaus nicht aufdringlich, was nicht heißen soll, daß nicht an einigen Stellen Retuschen im Sinn von mehr Nüchternheit angebracht wären („Kindersinn unserer Hoffnung"; „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen"; „mit den ausgestreckten Armen seines Erbarmens").

Die Vorlage geht in einem ersten Teil („Zeugnis der Hoffnung in unserer Gesellschaft") von so etwas wie einer

Kurzformel des Glaubens in der Perspektive der Hoffnung aus, in der die wichtigsten Inhalte des Credos „für heute" verständlich gemacht werden. Von Gott („der Grund unserer Hoffnung, nicht der Lückenbüßer für unsere Enttäuschungen") ist im Horizont der Sehnsucht die Rede, die alle Bedürfnisse der Menschen übersteigt. In zwei christologischen Abschnitten werden zentrale Aussagen über Leben und Sterben Jesu Christi und seine Auferwekkung von den Toten entfaltet, wobei gegen eine „modische" Jesulogie darauf insistiert wird, daß die heute wieder neu Interesse findende menschenfreundliche Liebe Jesu ohne „sein Gottgeheimnis" ins Leere fiele. Das „unserer heutigen Lebenswelt" besonders weit entrückte Geheimnis der Auferstehung wird im Kontext der „zutiefst inhumanen" Verdrängung der Frage nach dem Leben der Toten angesprochen, deren Leiden kein Glück der Lebenden wiedergutmachen kann. Gegen diesen Verzicht auf „Sinngemeinschaft mit den Toten" richtet sich das Hoffnungswort von einer Zukunft für die Toten, das sich dem Zeugnis von der Auferweckung Jesu verdankt (das nicht den Wunschträumen der Jünger entsprang, sondern sich gegen ihre Zweifel durchsetzte). Die Hoffnung auf Gericht („daß nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit stärker ist als der Tod") und Vergebung der Sünden wird kontrastiert mit der verbreiteten Kunst der Verdrängung, die sich weithin schon zu einem Unschuldswahn gesteigert hat, der sich für alles, was nicht Erfolg und Glück ist, unzuständig erklärt. Ohne den Menschen durch Angst zu entmündigen, muß christliche Predigt der Umkehr die Sensibilität für Schuld wecken und befreit den Menschen gerade so aus dem „Fatalismus der Zwänge". Das „Hoffnungswissen um Vergebung" macht frei von apathischem Pessimismus wie von rigorosem Selbsterlösungs-Moralismus.

Unter dem Thema „Reich Gottes" plädiert die Vorlage für den Schutz der diesbezüglich verwendeten Bildersprache vor Auflösung in die „geheimnisleere Sprache unserer Begriffe und Argumentationen", weil sich in diesen Bildern die eschatologische Differenz der Zukunft Gottes von allem „linearen" Fortschritt ausdrückt, ohne daß aber die christlichen Hoffnungsbilder vom realistischen, seiner Grenzen bewußten Einsatz in der Geschichte dispensieren. Ebenfalls als Hoffnungswissen wird der Schöpfungsglaube beschrieben. Er ist „die Bereitschaft, diese unsere tödliche, in sich verfeindete und leidvoll zerrissene Welt ohne Zynismus und ohne schlechte Naivität als letztlich zustimmungsfähig anzuerkennen, als verborgenen Anlaß zur Dankbarkeit und zur Freude". Schließlich wird die Kirche als „Hoffnungsgemeinschaft" definiert, die ihre „Geschichte als Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen erzählt und aus dieser Geschichte zu leben sucht". Von daher muß sie Mut zur Entfaltung lebendiger Gemeinschaftsformen haben und sensibel sein für die Gefahren, die sich aus ihrer behördlichen Organisation ergeben, damit Kirche als Ort sichtbar wird, „an dem lebendige Hoffnung reift, an dem sie miteinander gelernt und gefeiert werden kann".

In den drei weiteren (kurzen) Teilen der Vorlage wird das Bekenntnis des ersten Teils in seinen *Konsequenzen für die Praxis* entfaltet. Teil II („Das eine Zeugnis und die vielen Träger der Hoffnung") formuliert Prinzipien kirchlicher Praxis: sie müsse ihren Weg finden zwischen Selbstabschließung in eine religiöse Sonderwelt und Überanpassung an eine von ihr nicht mitdefinierte Lebenswelt; die wichtigste Diakonie sei, „das Defizit anschaulich gelebter Hoffnung" auszugleichen; dies werde ermöglicht durch „Angleichung" an Jesus Christus und seine Botschaft, die vielfach „heutiger" wirke als seine Kirche; Träger dieses Hoffnungszeugnisses sei das ganze Volk Gottes, dem die Amtsträger als „bestellte Zeugen" nicht nur einen kritisierenden, sondern auch einen motivierenden Dienst schulden. Teil III beschreibt als „Wege in die Nachfolge" den Gehorsam des Kreuzes, der den „Willen Gottes" über den „Selbsterhaltungswillen" unserer totalen Bedürfnisgesellschaft stellt; die Armut, die sich mit den Schwachen und Unterprivilegierten solidarisiert; die Freiheit, deren Grund Gott ist und deren Auswirkungen in der modernen Freiheitsgeschichte sich die Kirche nicht verschließen darf; und die Freude, die — „von künstlich oder verzweifelt gespielter Naivität" ebenso weit entfernt wie von „naturwüchsigem Daseinsoptimismus" — sich durch Jesu Auferweckung als unbesieglich erwies. Teil IV („Sendungen für Gesamtkirche und Gesamtgesellschaft") nennt Aufgaben, vor denen die ganze Kirche steht, auf die aber die Kirche in der Bundesrepublik in besonderer Weise verpflichtet ist: das Bemühen um die christliche Einheit (als Kirche des Landes der Reformation), um „ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes" (als Kirche des Landes, dessen Geschichte durch den Versuch der Ausrottung des jüdischen Volkes verfinstert ist), um „Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen" (als Kirche eines der wirtschaftskräftigsten Länder der Welt) und schließlich um „eine lebenswürdige Zukunft der Menschheit" (als Kirche eines industriell hochentwickelten Landes, in dem sowohl Vorzüge wie tödliche Gefahren der technischen Zivilisation besonders deutlich sind).

Daß die Sachkommission (und Prof. Metz) ein derart breites Programm durchgezogen und in theologischer Intensität ausformuliert haben, verdient Respekt. Dieses Verdienst wird durch den Eindruck nicht geschmälert, es habe an manchen Stellen die Breite des Ansatzes doch dazu geführt, daß sowohl die Beschreibung der gesellschaftlichen Situation wie die theologischen Antworten etwas kursorisch geraten und die Akzente entsprechend „einseitig", subjektiv gesetzt sind, ohne argumentierend erarbeitet zu sein. Trotzdem: *Eine* sehr eindrucksvolle Selbstexplikation des Christ- und Kirche-Seins — von zentralen Glaubensinhalten bis zu ethisch-politischen Postulaten — in Auseinandersetzung mit den symptomatischen gesellschaftlichen Plausibilitäten und Gegenerfahrungen gegen den Glauben ist hier jedenfalls gelungen. Wieweit die Synode diese Basis als „Verständigungsformel" — wenn schon nicht als Kurzformel des Glaubens — akzeptieren kann, wieweit sich verschiedene Richtungen in ihr finden können, werden

die Debatten zeigen. Die Bischofskonferenz jedenfalls hat sehr positiv reagiert und nur einige Verdeutlichungen (u. a. christologischer Art) vorgeschlagen.

Ehe und Familie: Bedenken der Bischöfe

Als Zeichen der Hoffnung möchte die Bischofskonferenz in der Vorlage der Sachkommission I auch das unbedingte Ja zum Leben, die priesterliche Ehelosigkeit und die Unauflöslichkeit der Ehe erwähnt wissen. Das letztgenannte Thema dürfte wieder einen Schwerpunkt der Debatte um *„Ehe und Familie"* bilden. Ihre Stellungnahme zu diesem Bereich hat die Bischofskonferenz mit solchem Nachdruck versehen, daß es entweder zu Konfrontationen in der Aula oder zu einem vorzeitigen „versöhnlichen" Ende der Auseinandersetzung kommen könnte.
Die Bereitschaft der Kommission, die Ergebnisse der ersten Lesung (vgl. HK Juni 1974, 320 f., August 1974, 426 bis 434) einzuarbeiten, geht aus dem jetzigen Text deutlich hervor. Neben den bekannten kontroversen Fragen um Geburtenregelung, wiederverheiratete Geschiedene und vorehelichen Geschlechtsverkehr bezieht sich die bischöfliche Stellungnahme auch kritisch auf den die Vorlage leitmotivisch prägenden Begriff der Partnerschaft. Die Bischofskonferenz empfiehlt, von „sogenannter partnerschaftlicher Ehe" zu sprechen, ein Vorschlag, der sicher nicht weiterführt. Zweifellos ist „Partnerschaft" nicht das glücklichste Wort und schon gar nicht der präziseste Begriff (von den Tarifpartnern bis zum „Menschen als Partner Gottes" deckt er alles ab). Sicher verbinden sich auch mit ihm da und dort romantische Vorstellungen eines „ehelichen Egoismus zu zweit" in einem gesellschaftlichen Niemandsland, die sich die Synode nicht zu eigen machen kann. Andererseits hat aber der Begriff als Beschreibung des Verhältnisses der Ehegatten doch seine Dignität, die ihm gerade im katholischen Raum nicht verwehrt werden sollte, wo vor nicht ferner Zeit noch kirchenrechtliche Arbeiten über die „hierarchische Struktur der Ehe" produziert werden konnten. Außerdem sollte man aus einer allgemeinen Sprachregelung nicht ohne Not einfach aussteigen, sondern gebräuchliche Begriffe präzisieren. „Sogenannte partnerschaftliche Ehe" ist aber erst recht ein Wortungetüm und ermöglicht nicht, sondern verhindert durch seinen ausgesprochen despektierlichen Beigeschmack eine sinnvolle Interpretation von Partnerschaft. Dieser Antrag gehört aber ebensowenig wie der monierte Hinweis auf die christlichen Tugenden von Selbstbeherrschung und Keuschheit zu den Änderungsvorschlägen (absichtlich wird der Ausdruck „Antrag" vermieden), die nach dem Urteil der Bischofskonferenz so „gewichtig" sind, „daß sie deren Annahme erwartet".
Im einzelnen werden folgende Änderungen verlangt: Im ersten Teil soll die Fruchtbarkeit der Ehe stärkeres Gewicht bekommen; im zweiten Teil ist die Bischofskonferenz noch nicht mit der Ergänzung zufrieden, die die Sachkommission ihrem lapidaren Satz „die Wahl der Methode zur Empfängnisverhütung fällt in die Entscheidung der Ehegatten" angefügt hat: „Diese Entscheidung darf aber nicht willkürlich getroffen werden, sondern muß in gewissenhafter Prüfung nach objektiven Normen und Kriterien gesucht und gefunden werden." Hier soll nun noch ausdrücklich das Lehramt der Kirche erwähnt werden, das auch in einer Anmerkung in Gestalt umfangreicher Zitate des Zweiten Vatikanums und der Königsteiner Erklärung zu „Humanae vitae" zur Sprache kommen soll. Statt der Formulierung der Vorlage im dritten Teil, eine „pauschale Verurteilung ... vorehelicher sexueller Beziehungen" werde den betreffenden Menschen (Verlobten bzw. fest Versprochenen) in ihrem Verhalten nicht gerecht, soll nun lediglich stehen, daß diese Beziehungen nicht mit „bindungslosem Geschlechtsverkehr" gleichzusetzen seien.
Zum *Problem der wiederverheirateten Geschiedenen* und ihrem dauernden Ausschluß von den Sakramenten verzichtet die Vorlage auf ein Votum und beschränkt sich darauf, die Gründe aufzuzählen, die für die diesbezüglichen Positionen geltend gemacht werden, wobei die Bischofskonferenz auf der ausdrücklichen Differenzierung in „kirchliche Lehrverkündigung" (für die restriktive) und „neuere theologische Diskussion" (für die „liberalere" Position) besteht. Die Aussage der Vorlage, viele Seelsorger glaubten, „aus pastoraler Verantwortung im Einzelfall dem Sakramentenempfang nicht widerraten zu können", soll ersetzt werden durch die Feststellung, der Seelsorger habe dazu nicht das Recht, sondern müsse die Betroffenen auf ihre Verantwortung vor Gott hinweisen. Das Interesse der Bischöfe, das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe in jedem Fall zu wahren, ist angesichts eines möglichen Wandels des öffentlichen Rechtsbewußtseins in Richtung auf „befristete Ehe" gewiß verständlich und von der Theologie in Vergangenheit und Gegenwart auch voll gedeckt. Nur sollte man in der Begründung nicht nur „offenbarungs-" und „lehramtspositivistisch", sondern auch anthropologisch-psychologisch argumentieren; und in der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen müßte man doch ernsthaft überlegen, ob dem Prinzip der Unauflöslichkeit damit ein Dienst erwiesen ist, daß man von „Schuld", die den Ausschluß vom sakramentalen Leben als Sanktion nach sich zieht, immer nur in Beziehung auf die zweite eingegangene Bindung spricht (die ja von sich her auch wieder einen Anspruch auf Dauer hat), während der eigentliche Verstoß gegen die gebotene eheliche Treue die Zerstörung der ersten Ehe ist (vgl. HK August 1974, 433 f.). Immerhin: Die Bitte der Synode an die Bischofskonferenz, „die dringend notwendige Klärung weiterzubetreiben und sich für eine baldmögliche gesamtkirchliche Lösung einzusetzen", bleibt auf dem Tisch.

Mitverantwortung der Laien und pastorale Dienste

Das Thema „Partnerschaft" könnte zum heißen Eisen dieser Vollversammlung werden, denn auch im Zusam-

menhang der Vorlage über *„Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche"* steht es im Raum. Mögen auch insgesamt Strukturfragen nicht mehr im Zentrum des Interesses stehen (vgl. HK Juni 1974, 422 und ds. Heft, S. 211), die Synode kann sich und wird sich der Auseinandersetzung über sie nicht entziehen. Der Tenor der bischöflichen Stellungnahme zielt auf eine Abgrenzung zwischen den Aufgaben der Träger des Amtes und den Aufgaben der Laien. Bezeichnenderweise wird beantragt, im ersten Teil den Begriff „Formen der Mitverantwortung" zu vermeiden und statt dessen von „bestimmten Formen" zu sprechen, „in denen die gemeinsame oder auch unterschiedliche Verantwortung aller ... wirksam werden" kann. Die Überordnung der hierarchischen über die „synodale" Komponente in der Struktur der Kirche wird dabei in einer Weise massiv unterstrichen, daß sich viele Synodalen in ihrem Selbstverständnis tangiert sehen könnten. Bereits auf der Ebene der Pfarrgemeinde soll dem Amtsträger nicht nur „insbesondere", sondern „eigenständige" Verantwortung zugewiesen werden, so daß dem Pfarrgemeinderat naturgemäß nur vorbehalten bliebe, Maßnahmen „vorzubereiten", nicht aber sie zu beschließen. Dabei sieht die Vorlage selbst schon ausdrücklich vor, daß Beschlüsse nicht möglich sind, gegen die der Pfarrer „aufgrund der durch sein Amt gegebenen pastoralen Verantwortung" stimmen müßte. Solche Beschlüsse wären in angemessener Frist nochmals zu beraten, und bei weiterbestehenden Meinungsverschiedenheiten müßte eine übergeordnete Schiedsstelle angerufen werden.

Auch auf der diözesanen Ebene soll die Mitverantwortung nach dem Wunsch der Bischofskonferenz noch stärker, als es die Vorlage vorsieht, auf beratende Funktionen beschränkt sein. Die Umschreibung von Zusammensetzung und Aufgaben des Diözesanpastoralrats, in der die Vorlage auch Mitwirkung bei der Bestellung des Bischofs und bei der Besetzung wichtiger diözesaner Ämter vorsieht, soll gestrichen und durch den lakonischen Satz ersetzt werden: „In jeder Diözese soll ein Diözesanpastoralrat oder ein vergleichbares Gremium bestehen, in dem Priester, Ordensleute und Laien zur Beratung des Bischofs zusammenarbeiten." Einigermaßen überraschend ist der bischöfliche Änderungsantrag, der darauf abzielt, daß der Vorsitz der Gemeinsamen Konferenz von Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken (die ja kein Leitungsgremium ist!) nun doch ex officio beim Vorsitzenden der Bischofskonferenz allein und nicht, wie vorgesehen, gleichzeitig beim Präsidenten des Zentralkomitees liegen soll. Wie sich dieser Antrag mit der Auskunft von Bischof Hengsbach auf der Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees verträgt, die Gemeinsame Konferenz werde keinen „klassischen Vorsitzenden" haben (vgl. HK April 1975, 201; vgl. auch ds. Heft, S. 225), wird die Synodendiskussion zeigen müssen. Die die Vorlage abschließenden Forderungen in bezug auf den Verband der Diözesen Deutschlands werden von der Bischofskonferenz für „so nicht annehmbar" erklärt, aus Gründen der besonderen Rechtsqualität des Verbandes (enge Verknüpfung mit der Bischofskonferenz, Gründung durch rechtsverbindliche Willenserklärung der einzelnen Bischöfe) und angesichts der in Gang befindlichen Überlegungen zur Neuordnung der Satzung, für die eine Aufnahme der Grundgedanken des Synodenpapiers zugesagt wird. Gerade an der künftigen Struktur des Verbandes, in dessen Gremien es ja nicht jeden Tag um Grundfragen der Glaubens- und der Sittenlehre, sondern viel um Finanzen und kirchliches Management und damit durchaus auch um ein Stück „irdische" Macht geht, wird sich zeigen, wie ernst die Bischöfe die Mitverantwortung gewählter Laienvertreter wirklich zu nehmen gedenken.

Nur indirekt wird es bei der Vorlage über die *pastoralen Dienste* auch Strukturfragen zu behandeln geben. Im Zentrum steht hier eher die schwierige Situation in den Gemeinden angesichts des starken — und wohl durch keine vermutete „Tendenzwende" (vgl. ds. Heft, S. 227) rasch zu behebenden — Priestermangels. Fragen um Amt und Hierarchie und ihr Verhältnis zu den anderen Kirchengliedern dürften allerdings insofern in das Thema gehören, als zwischen den beiden Größen die Meinungen darüber auseinandergehen, wie dem Priestermangel zu begegnen sei.

Die Vorlage als ganze wird von der Bischofskonferenz als gute Grundlage für die Beschlußfassung anerkannt, zumal zur zweiten Lesung die christologischen und die Spiritualität von Amtsträgern und Gemeinden betreffenden Aussagen erweitert und vertieft wurden. Bei den konkreten Anordnungen und Empfehlungen scheiden sich allerdings nach wie vor die Geister. Das Votum der Synode mit der Bitte an den Papst, die Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe zu ermöglichen, soll durch die Formulierung „zu prüfen und *gegebenenfalls* zu ermöglichen" relativiert werden. Ebenso wird — gestützt von der jüngsten Meinungsbildung in der Regentenkonferenz — die Streichung des Votums verlangt, das die Zölibatsverpflichtung erst mit der Priesterweihe verbinden wollte, weil die menschliche Reife, „die für ein unwiderrufliches Ja zum ehelosen Leben notwendig ist ... durch einen längeren pastoralen Einsatz als Diakon gefördert" wird. In der leidigen Frage der viri probati hat die Sachkommission den einzigen ihr nach den eindeutigen Erklärungen der Bischofskonferenz (vgl. HK Juni 1974, 322) noch verbliebenen Weg eingeschlagen, indem sie auf ein Votum verzichtet und statt dessen die wichtigsten Gründe für und wider darstellt und die wesentlichen Gesichtspunkte der bisherigen Diskussion für die weitere Auseinandersetzung benennt. Darüber hinaus wird aber unterstrichen, es werde allgemein anerkannt, daß pastorale Notsituationen die Weihe von in Ehe und Beruf bewährten Männern erfordern könnten, daß also die Verantwortlichen prüfen müßten, ob eine solche Situation bestehe, und daß sie sich grundsätzlich dem „Problem des ehelosen Priestertums unter dem leitenden Gesichtspunkt der Heilssorge" stellen müßten.

Wenig Zündstoff in Sachen Jugendarbeit und Bildung

Relativ wenig Zündstoff enthalten die beiden Vorlagen über die kirchliche Jugendarbeit und die kirchliche Verantwortung im Bildungsbereich. Sie berühren sich auch in der überarbeiteten Gestalt an einem Punkt ganz deutlich: in ihrer Argumentation zur Bedeutung von Einrichtungen in freier Trägerschaft für die beiden Bereiche, wobei die spezifische Relevanz gerade kirchlicher Aktivität hervorgehoben wird in einer Phase der wachsenden Unfähigkeit, die Grundwerte zu verstehen und zu begründen, auf denen das freie Zusammenleben in unserer pluralistischen Gesellschaft beruht.

Vor allem an der *Vorlage über die Jugendarbeit* — die ja auch bei der ersten Lesung heftig kritisiert worden war (vgl. HK Januar 1974, 31 ff.) — wurde in der Zwischenzeit intensiv gearbeitet. Der ganze theologische Teil wurde neu gefaßt und hat jetzt durchaus eine Gestalt, die sowohl den Inhalten wie dem Stil der Vorlage angepaßt ist. Der Begriff „Selbstverwirklichung" wurde stärker abgesichert gegen pelagianische Mißverständnisse im Sinn von „absolutistischen" Emanzipationsideologien, die ominöse „reflektierte Gruppe" wurde deutlicher beschrieben. Trotzdem hinterläßt die Vorlage auch in ihrer revidierten Gestalt ein Unbehagen. Sprachlich fallen immer noch eine Reihe von ausgesprochen „steilen" Sätzen eines modischen Jargons auf, der relativ bescheidene Aussagen mit der Aura der theoretischen Brillanz umgeben zu sollen scheint. Weshalb etwa der Begriff der Verdinglichnug eingeführt wird (und in welchem Sinne), ist nicht recht einsichtig. Schlechterdings schleierhaft ist — zumindest dem Beobachter — der Satz: „Kirchliche Jugendarbeit muß um Christi willen zum sozialen und politischen Engagement führen, aber auch das Scheitern der christlichen Hoffnung durchstehen." Es wäre zu hoffen, daß sich die Sachkommission dem u. U. aufkommenden Wunsch nach nochmaligen mehrfachen Umformierungen nicht verschließt.
Sachlich scheint auch in der Neufassung die Integration von nüchterner Situationsbeschreibung im Kontext allgemein gesellschaftlicher Entwicklungen (die für die prekäre Lage kirchlicher wie außerkirchlicher Jugendarbeit so gut wie völlig fehlt), anthropologischer Aussagen (die noch differenzierungsbedürftig wären) und theologischer Vertiefung nicht recht gelungen zu sein. Es mag mit der Ausrichtung der Vorlage auf die für die Jugendarbeit Verantwortlichen, d. h. die Funktionäre, zusammenhängen, daß man vielfach bei theoretischen Allgemeinplätzen stehen bleibt. Ein zentrales Thema wie das des „spezifisch Christlichen" in der Jugendarbeit wird nur in der Sicht von „Profis" so wenig nah an der konkreten Situation angegangen werden können, ohne sich von der Frage „anfechten" zu lassen, ob dieses Problem denn wirklich mit einer etwas „jugendgemäß" formulierten Kurz-Christologie oder der Aussage zu bewältigen ist, „das entscheidende Angebot der Kirche an junge Menschen ist sie selbst". Es wird noch einiger Arbeit bedürfen, soll die Vorlage eine Gestalt bekommen, die sie auch außerhalb des Kreises der hauptamtlichen Mitarbeiter rezipierbar macht.

Wesentlich näher an der gegenwärtigen Lage, sprich Bildungspolitik, befindet sich die *Vorlage über das Engagement der Kirche im Bildungsbereich.* Ohne Änderungsantrag wurden die Ausführungen von den Bischöfen als „wertvolle Anregungen" empfohlen. Zur zweiten Lesung hat die zuständige Kommission die Auseinandersetzung mit bildungspolitischen Trends (Emanzipation als oberstes „Lernziel"; Reduktion des Elternrechts; staatliches Erziehungsmonopol) prägnanter herausgearbeitet. Der spezifische Bildungsauftrag der Kirche in unserer „säkularisiert-pluralistischen" Gesellschaft wird ausführlicher begründet. Ein umfassendes „christliches System" der Erziehung wird auch jetzt nicht geliefert. Dies aber lag weder in der Absicht der Vorlage, noch liegt es — falls es überhaupt realisierbar ist — in ihren Möglichkeiten. Die Vorlage nennt aber doch einige sich aus der Botschaft des Christentums ergebende Prinzipien, die im Bildungsbereich zu dessen eigenem Besten nicht übersehen werden sollten: die unvertretbare Würde des einzelnen als Geschöpf Gottes und sein entsprechender Anspruch auf Achtung in seiner Individualität; die Einbindung in die menschliche Gemeinschaft als Raum der Entfaltung und Verantwortung; die Angewiesenheit des Menschen auf Vertrauen der anderen und „Urvertrauen" in die Welt; die Verpflichtung zur schöpferischen Gestaltung der verschiedenen Anlagen nicht nur des Verstandes, sondern auch der Phantasie, der Intuition, der Personalität. An diesen Leitgedanken orientieren sich die Bemerkungen der Vorlage zum Stand der Bildungsreform, in denen vor allem die Aufnahme des Begriffs der *Chancengerechtigkeit* statt Chancengleichheit, die Warnung vor einer bloß technologisch auf Effektivität zielenden Bildungsplanung ebenso wie vor nur ideologisch begründeten, noch nicht wissenschaftlich ausgewiesenen Neuerungen und die Forderung nach stärkerer Einbeziehung der Grundwerte der Toleranz und des Rechts auf freie Entfaltung der Persönlichkeit in alle Bildungsvorgänge Beachtung verdienen.
Im praktischen Teil leidet die Vorlage nach wie vor darunter, daß sie sich über zu vieles äußert (vgl. HK Juni 1974, 322). Ausführungen über Bildung vom Kindergarten (hoffentlich bürgert sich der verwendete Begriff „sozialpädagogisch ausgerichtete Tageseinrichtung für Kinder" nicht ein!) bis zur Hochschule müssen bei der heutigen differenzierten bildungs- (und finanz-)politischen Situation notgedrungen etwas pauschal ausfallen. Immerhin werden eine Reihe von sinnvollen praktischen Empfehlungen gegeben, deren Durchführung wichtig und realisierbar erscheint, zumindest soweit sie pro domo, also für den kirchlichen Bereich, formuliert sind: so die Forderung nach einer stärkeren Bemühung um die Religionspädagogik des Kleinkindes (die vielleicht auch etwas beitragen könnte zur Neuentwicklung eines Sensoriums für Erziehen überhaupt!), der Hinweis auf die Funktion katholischer Schu-

len in freier Trägerschaft und ihrer Praxis für die Glaubwürdigkeit der bildungspolitischen Argumentation der Kirche sowie das Plädoyer für die Wahrnehmung aller pastoralen Möglichkeiten in Schule und Hochschule. Im ganzen hält das Papier zumindest das, was man sinnvollerweise von ihm erwarten konnte.

Große Entwicklungen nicht zu erwarten

Ob die nächste Vollversammlung als solche alle in sie gesetzten Erwartungen erfüllen wird, ist eine Frage, die je nach entsprechenden Erwartungen differenziert zu beantworten wäre. Sicher darf man in Bereichen, in denen sich die Bischöfe festgelegt haben (oder festgelegt sind), auf keine großen neuen Entwicklungen auf Grund der Debatte spekulieren. Zu frühe Resignation wäre freilich erst recht gefährlich und würde die Synode um den Rest von öffentlicher Resonanz und praktischer Relevanz bringen, die sie noch hat. Man sollte also Auseinandersetzungen, die sich ergeben, wo man über den status quo hinaustendiert, nicht aus dem Weg gehen (erst recht nicht, wenn sie wie im Fall der Ehevorlage in die Reihen der Bischöfe hineinreichen). Daß es eine Entwicklung des ethischen und Glaubensbewußtseins und auch der Kirchenverfassung gibt, ist alte katholische Tradition. Insofern könnte ein nüchterner Streit über Sachfragen und Antworten auf drängende Zeitprobleme die Bischöfe auch daran erinnern, daß sie im Grunde mehr „Bewegungsfreiheit" haben, als sie manchmal anzunehmen scheinen.

Ebenso alt ist der Grundsatz, daß oberstes Gesetz der Kirche das „Heil der Menschen" sei (salus animarum suprema lex). Auch er motiviert zur kritischen Anfrage an die Synode, ob sie nicht mehr Mut zu pastoralen Initiativen haben sollte, als sie bis jetzt vielfach gezeigt hat. Sie ist ja angetreten unter dem Programm, aus dem Zweiten Vatikanum die pastoralen Konsequenzen für die Bundesrepublik Deutschland zu ziehen. Die Synode wird noch einiges an „Schwung" brauchen, soll von diesem Programm mehr bleiben als das Unbehagen über ein schwerfälliges Repräsentationsorgan und ein weiterer Beweis dafür, daß der Geist des konziliaren Aufbruchs am verlöschen ist, statt inspirierend wirksam zu sein. Karl Lehmann hat es die Aufgabe der Synode genannt (Communio Januar 1975, 88), die „Richtgeschwindigkeit" der kirchlichen Erneuerung auszupendeln. Sie sollte kein Schneckentempo sein.

Forum

Bedarf der Christ des Alten Testaments?

Eine Anmerkung zu *Meinrad Limbecks* gleichnamigem Artikel in Heft 2, S. 77—84.

Als ich die scharfen Attacken las, mit denen Limbeck in seiner gelehrten Untersuchung meine „Einführung in das Christentum" bedenkt, hatte ich zunächst nicht die Absicht, darauf zu antworten; ich schätze die Urteilskraft des Lesers hoch genug ein, um ihm zuzutrauen, solchen Ausführungen den richtigen Stellenwert zu geben. Nachdenklich gemacht hat mich dann aber der Ausgang von Limbecks Abhandlung: Die Frage, seit Markion als Zentralproblem für den Grundansatz des Christlichen überhaupt erkannt, wird nicht beantwortet, sondern vertagt. Zwar wird ein hilfreicher Katalog der Teilprobleme erarbeitet, die als Aufgaben vor der Theologie stehen. Zwar kann man ahnen, daß der Verfasser nach deren Diskussion eine neue Schätzung des Alten Testaments unter Christen aufsteigen sieht, aber dies ändert doch nichts daran, daß die Antwort als solche auf später verschoben und gegenwärtig demnach für unmöglich erachtet wird. Das ist bei einem Problem, das so an die Wurzel geht, ein sehr schwerwiegender Vorgang. Gewiß können die Lösungen der Theologen nie eigentlich abschließend sein, aber etwas anderes als dieses notwendige Unterwegsbleiben des Denkens ist es, wenn Theologie ihren eigenen Grund nicht mehr weiß und ihn erst nach komplizierten und vermutlich unbeendbaren Debatten wieder wissen will.

Mit andern Worten: Hier geht es zuletzt nicht um diese oder jene Frage, sondern um die Grundlagen der Theologie, und dies scheint mir nun doch eine Anmerkung zu rechtfertigen. Das Fatale von Limbecks Ansatz, das notwendig zur Ergebnislosigkeit führt, wird nach meinem Eindruck gerade in der Passage sichtbar, die er meinem Buch gewidmet hat. Ich möchte den Leser dabei nicht mit Einzelheiten behelligen, obgleich sich schon mit geringem Aufwand zeigen ließe, daß Limbeck den Gegensatz zwischen meinen Ausführungen und „der Exegese" großenteils dadurch gewonnen hat, daß er Aussagen beiderseits überstilisiert, andere in ihrer Bedeutung verschiebt, andere beiseite läßt (so z. B. in der Frage der Namensverweigerung, besonders aber in der Frage des Vätergottes); schließlich gehört noch zu seinem Verfahren, daß er einen Standpunkt als die allein zulässige Exegese hochspielt, obgleich es in wissenschaftlich ernsthafter Auslegung durchaus auch gegenteilige Meinungen gibt — immerhin hat einer der von Limbeck gegen mich zitierten Kronzeugen der Exegese mir wiederholt seine volle Zustimmung zur wesentlichen Richtung meiner Auslegung (un-

beschadet einzelner Differenzen) bekundet. Für Limbecks Position im ganzen kennzeichnend aber ist es, daß er mir als Ergebnis solch zweifelhafter Konfrontationen zuletzt überhaupt die Teilhabe am Alten Testament abspricht: Die alttestamentlichen Texte, so erklärt er, dienten mir nur zum Anlaß, die eigenen theologischen Ansichten vorzutragen. Das Christentum, so wie es bei mir dargestellt sei, lasse sich „auch nur mit Augustinus-, Dante-, Pascal-, Sartre- und Camus-Zitaten einsichtig machen" (83). Nun mag hier für den Leser interessant sein, zu erfahren, daß bei mir Sartre, Camus und Dante insgesamt je einmal zitiert sind (Dante kommt beiläufig noch in zwei Texten anderer Autoren vor), Pascal zweimal (freilich verhältnismäßig ausführlich), Augustinus dreimal. Vergleicht man diese Zahlen mit dem Umfang, in dem das Alte Testament herangezogen wurde, so erscheint der Satz in einem merkwürdigen Licht. Aber bleiben wir bei den beiden Autoren, die bei mir etwas ausführlicher zu Worte kommen: Pascal und Augustin. Jedermann weiß, daß beide seit ihrer Bekehrung leidenschaftliche Leser der Bibel, gerade auch des Alten Testaments waren und es immer mehr wurden. Wenn jemand in der Tat sein ganzes Denken an ihnen nähren würde, so würde er durch sie hindurch die Bibel aufnehmen, weil das biblische Wort beiderlei Werk durch und durch prägt. Dies freilich könnte Limbeck nicht zugestehen, denn zweifellos sind Pascal und Augustin von dem, was er allein als Exegese gelten läßt, noch ein gut Stück weiter entfernt als meine „Einführung in das Christentum".

Damit wird aber nun das grundsätzliche Problem in Limbecks Ansatz sichtbar: Was von Augustinus und Pascal gilt, das gilt (je anders, aber im Ergebnis gleich) auch von Luther, von Calvin, das gilt von der gesamten christlichen Überlieferung. An dieser Elle gemessen, hat sie nirgendwo mit dem Text selbst zu tun, sondern alle tragen (so gesehen) nur vor, was sie auch ohne AT wissen konnten. Mehr: diese Beurteilung muß sich konsequenterweise natürlich auch auf die neutestamentliche Auslegung des Alten Testaments ausdehnen, die gewiß nach solchen Maßstäben grundfalsch zu nennen ist und überhaupt nicht an das AT selber rührt. Ja, man muß sagen, auf diese Weise werde in Wirklichkeit auch das Alte Testament selbst aufgetrennt, das ja in einer Folge von Neuaufnahmen alter Überlieferungen wächst, die darin zugleich je neu ausgelegt werden, und dies in einer Weise, die gewiß nicht die Billigung Limbecks finden darf, wenn er seinen Maßstäben treu bleibt. Das bedeutet, daß in solcher Perspektive nicht nur die gesamte christliche Glaubensgeschichte, sondern auch die biblische Überlieferungsgeschichte selbst eine einzige Kette von untereinander disparat bleibenden Mißverständnissen bildet. Nur von solcher Voraussetzung her erklärt sich übrigens Limbecks Fragestellung, denn für denjenigen, der den Glauben Jesu, den Glauben Pauli, überhaupt den Glauben des Neuen Testaments teilt, steht fest, daß dieser Glaube ohne das Alte Testament schlechterdings undenkbar ist, auch wenn das Wie dieses Miteinander in der epochalen Situation der historisch-kritischen Wissenschaft in einer ganz neuen Anstrengung des Denkens (und der geistlichen Erfahrung!) erschlossen werden muß. Erst wo sich der Nexus von seinem Grund her auflöst, steht erneut alles zur Debatte; die Verschiebung der Antwort auf die weitere Diskussion entspricht der Logik dieses Ausgangspunkts.

Nun handelt es sich hier zugegebenermaßen beileibe nicht um ein einfaches Problem. Die Differenz zwischen der neutestamentlichen Aneignung des Alten Testaments und seinem historisch-kritischen Verständnis ist die konkrete Form, wie die historisch-kritische Methode das Grundlagenproblem des Christlichen neu aufwirft. Das Unannehmbare von Limbecks Beitrag gründet nicht darin, daß er dieses Problem nicht löst, viel eher darin, daß er es gar nicht stellt, sondern letzten Endes den Text mit einer einzigen Exegese identifiziert: Wer nicht gerade diese Auslegung hat, hat überhaupt nichts vom Text. Damit ist in Wirklichkeit jeder Zugang zur Sache verbaut. Der Kernfehler dieses Vorgehens liegt in dem ungeschichtlichen Verständnis von Auslegung, das dabei waltet, das aber im übrigen gottlob bei wachsendem Methoden- und Problembewußtsein unter Fachexegeten kaum noch vorkommen dürfte. Bei Limbeck wird (im Gegensatz zu allem, was Exegese heute über sich selbst weiß und reflektiert) eine einzelne exegetische Position aus der Geschichte herausgenommen und als die reine Einsicht selbst mißverstanden. Demgegenüber gilt es, Exegese als geschichtlichen Vorgang zu verstehen, als die Aneignung des Vergangenen in der Geschichte, die selbst Geschichte ist und Geschichte bewirkt. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Exegese, ihr Verständnis als geschichtlicher Vorgang (wie es ihrer eigenen Methodenreflexion entspricht) mindert ihre Bedeutung nicht, sondern bringt sie erst ans Licht. Wo sich aber ein geschichtliches Verständnis von Exegese durchsetzt, wird von selber die ungeschichtliche Absage an die Auslegung in der Geschichte hinfällig, und dann tut sich auch ein Weg auf, den geschichtlichen Prozeß der Neuaufnahme des AT im NT sinngemäß zu würdigen. Selbstverständlich sind damit die Probleme nicht aus der Welt geschafft, aber sie sind richtiggestellt, und damit werden auch die Scheinfragen korrigierbar zugunsten der wirklichen Aufgaben, für deren Erkenntnis und Lösung die Arbeit von Limbeck bei aller Gelehrsamkeit leider kaum etwas beiträgt.

Joseph Ratzinger

* Für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Thema darf ich verweisen auf *H. Groß - F. Mußner*, Die Einheit von Altem und Neuem Testament, in: Internationale katholische Zeitschrift 3 (1974) 544 bis 555.

Kurzinformationen

Die Pastoralsynode der katholischen Jurisdiktionsbezirke in der DDR hat ihre 5. Session vom 10. bis 13. April hinter sich gebracht und ist in die Schlußrunde gegangen. Das 1973 begonnene Unternehmen ist das bisher einzige dieser Art in einem sozialistischen Land. Zur Abschirmung gegenüber östlicher wie westlicher Presse einerseits und politischen Stellen der DDR andererseits tagt es in der Dresdner Hofkirche wiederum hinter verschlossenen Türen. Im November dieses Jahres ist — ähnlich wie in Würzburg — der Abschluß der Synode vorgesehen.

Bisher sind drei Dresdner Beschluß-Papiere von den Bischöfen

in der DDR in Kraft gesetzt worden: „Diakonie in der Gemeinde", „Vorbereitung auf die Ehe" und das Kern-Dokument „Glaube heute". Bei der jüngsten Vollversammlung passierten in zweiter Lesung die Vorlagen „Der Christ in der Arbeitswelt" und „Ökumene in der Gemeinde". Da in beiden Texten die Einsprüche der Bischöfe berücksichtigt wurden, gilt die Promulgierung als sicher. — In erster Lesung beraten wurden die Themen „Dienste der Kirche für Versöhnung und Frieden", „Akzente christlichen Lebens in Ehe und Familie" und „Aspekte des Verkündigungsdienstes der Gesamtgemeinde". Diese Texte werden — ebenso wie das Papier „Dienste und ihre Ordnungen" — den Sommer über in den Gemeinden diskutiert, die auch Eingaben für die Zweite Lesung im Spätherbst machen können.

Exemplarisch für die kirchenpolitische Einordnung der katholischen DDR-Synode waren die Diskussionen und Vorgänge um das Friedens-Papier. Die Vorlage kam erst nach mannigfachen Schwierigkeiten zustande. Sie beruht auf einem allerdings schon vor Beginn der Synode von den Bischöfen zurückgezogenen Vorpapier „Apostolat und Weltdienst". Namentlich in akademisch-kritischen Kreisen der DDR-Kirche gab es dazu viele Debatten. Man forderte sowohl ein stärkeres, aber kritisches Engagement der Kirche im sozialistischen Staat, verlangte jedoch gleichzeitig Vorstöße in den Bereichen Jugendweihe, Wehrdienst und institutioneller Friedensarbeit. Anders als die evangelische Kirche (vgl. ds. Heft, S. 215) verfolgen die katholischen Bischöfe (an ihrer Spitze der Berliner Kardinal Bengsch) die Linie, durch politische Abstinenz nach allen Seiten die als existentiell wichtig erachteten Bereiche Seelsorge und Caritas zu sichern. Das bedeutet einerseits, daß weder eine Einflußnahme der Ost-CDU auf die Synode deren Verantwortlichen bisher ernsthaft zu schaffen macht noch man wie auch gearteten Wünschen nach einem Bekenntnis zur „sowjetischen Friedenspolitik" nachgibt. Andererseits fallen dieser Enthaltsamkeit auch jene innerkirchlichen Kräfte zum Opfer, die an die Synode die geschilderten Erwartungen herangetragen haben. Beim Komplex Jugendweihe wuchs diese „Opposition" gegenüber den Oberhirten sogar von sonst durchschnittlich 20 Prozent der 150 Synodalen auf 38 Prozent. Jedoch war die Mehrheit von 62 Prozent dagegen, das Thema Jugendweihe in der Synode zu behandeln. Die Bischöfe verwiesen auf ihren 1972 zuletzt dargelegten Standpunkt.

Insgesamt kam ein beträchtliches Maß kompakt und verständlich formulierter Texte zustande. Differenzen gab es dabei während der Debatten über die Themen Ehe und Ökumene. Im Synoden-Papier stand der Wunsch, den Pfingstmontag zu einer ökumenischen Begegnung werden zu lassen. Daher, so hieß es, sollte statt der üblichen Messe ein ökumenischer Gottesdienst gefeiert werden. Die Bischöfe erhoben — in Abstimmung mit dem Vatikan — Einspruch. Ähnliches wiederholte sich bei der Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. Am Ende formulierte die Synode eine vorsichtige Bitte an die Oberhirten und an den Vatikan. Beim Komplex Empfängnisverhütung bleiben die Dresdner unterhalb der Würzburger Formulierungen (wo aber schon der Episkopat interveniert hat).

Die Österreichische Bischofskonferenz hielt unter Vorsitz von Kardinal König ihre Frühjahrsvollversammlung vom 2. bis 4. April in Wien ab. Es standen eine Fülle von Fragen aus den verschiedensten Bereichen pastoraler Verantwortung zur Debatte. Relativ breiten Raum nahm die Diskussion gesellschaftspolitischer Problem ein. Die Bischöfe bekräftigten, im Blick auf das gegenwärtig laufende *Volksbegehren gegen das neue Abtreibungsgesetz* (vgl. HK, Januar 1975, 5), nochmals ihr Recht, ohne Rücksichtnahme auf parteipolitische Linien zu politischen Themen unmißverständlich Stellung zu nehmen, sobald „menschliche Grundsatzanliegen und christliche Leitlinien" (nicht zuletzt der „Schutz menschlichen Lebens vom Werden bis zum Sterben") tangiert werden. Der Kirche gehe es dabei nur um die Vertretung der christlichen Ethik und Moral, nicht aber darum, politisch Gräben aufzureißen, „das haben andere getan". Weitere Äußerungen behielten sich die Bischöfe je nach Entwicklung der Dinge in den nächsten Monaten ausdrücklich vor. Besorgt äußerte sich die Bischofskonferenz über die *Arbeitslosigkeit* in Österreich und ersuchte alle kirchlichen Einrichtungen, sich um schnelle Hilfe zu bemühen. Auf keinen Fall entspreche es aber „christlicher und allgemein menschlicher Haltung", die entstehenden Probleme durch pauschale Benachteiligung der Gastarbeiter anzugehen; sie dürften nicht als „beliebig auswechselbare Produktionsfaktoren" eingeschätzt werden. Wenn der Staat wegen der vorrangigen Sorge um die Arbeitsplätze der eigenen Staatsbürger zur Reduzierung der Gastarbeiter gezwungen sei, müsse er sich mindestens um Übergangslösungen und individuelle Behandlung des Einzelfalls bemühen. Die Bischöfe forderten die *Massenmedien* auf, „in allen Sektoren die Grundlinien der Wahrhaftigkeit, Sauberkeit des Denkens und mitmenschlicher Haltung" mehr zu beachten und das „Prinzip der Bildung und gesunden Unterhaltung" zu wahren. — Zum Abschluß der Auswertung der österreichischen *Priesterbefragung* wurde ein Maßnahmenkatalog beschlossen, wie am besten Wünsche der Priester erfüllt werden könnten. Ebenso wurden die inzwischen von Rom approbierten Richtlinien für die *Priesterausbildung* endgültig verabschiedet. Mit der Weiterarbeit an den bestätigten *Beschlüssen des Österreichischen Synodalen Vorgangs* wurde eine bischöfliche Kommission zusammen mit Fachleuten beauftragt. — Im Bereich von *Ehe und Familie* beauftragten die Bischöfe die entsprechenden katholischen Verbände, eine Stellungnahme zum Entwurf der Familienrechtsreform auszuarbeiten, die das Prinzip der Einheit von Ehe und Familie in den Mittelpunkt stellt. Ferner sprachen sie sich für eine familiengebundene *Sexualaufklärung* aus. — Als Beitrag zur liturgischen Erneuerung legte die Bischofskonferenz fünf neue eucharistische Hochgebete vor.

Der Ständige Rat der italienischen Bischofskonferenz hat am 11. April ein Dokument über „Die Freiheit im sozialen Leben" veröffentlicht (vgl. Wortlaut in Avvenire, 12. 4. 75). Der Text, der sich an die Christen „und an alle Menschen guten Willens" wendet, will in einer Situation politisch-gesellschaftlicher Krise Grundaussagen des christlichen Freiheitsverständnisses und ihre Bedeutung für die politische Praxis in Erinnerung rufen. Obwohl die prekäre Lage, in der sich die demokratischen Institutionen und die Wirtschaft Italiens befinden, den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet, konzentrieren sie sich weniger auf die Kritik einzelner Mißstände und entsprechende Verbesserungsvorschläge, sondern auf die Beschreibung einer Krise der Moral und des Gewissens, durch die Freiheit und verantwortliche Politik gefährdet erscheinen. Die Bischöfe beklagen einen Verlust objektiver Maßstäbe, an denen sich die Freiheit orientieren kann, der schließlich zu einem „permissiven Relativismus" führt, in dem alles erlaubt und nichts mehr verboten ist. Gegen eine nur negative Definition der Freiheit als Abbau von Grenzen und Bedingtheiten stellen die Bischöfe ein positives Freiheitsverständnis: „die Freiheit, mehr zu sein, als man ist, die

Freiheit, im Gewissen das Gefühl für die personale Verantwortung wiederzugewinnen, die Freiheit zum Dienst an Gott und an den Brüdern, d. h. die Freiheit, zu lieben". Wenn diese Freiheit nicht durch Willkür und Unterdrückung unmöglich gemacht werden soll, müßten einige fundamentale Werte unbedingt festgehalten werden. Die Bischöfe nennen hier an erster Stelle die unantastbare Würde des menschlichen Lebens und verurteilen „die Gewalt, die Abtreibung, die Euthanasie und jede Art von willkürlicher Beeinträchtigung des Lebens und seiner freien und harmonischen Entwicklung". In ihrer sozialen Dimension bedeute die Freiheit das Recht, an der Gestaltung der Gesellschaft und ihrer geschichtlichen Entwicklung mitzuarbeiten, so daß es gelte, Formen der „Partizipation" zu entwickeln, in denen jeder seine Verantwortung für das Gemeinwohl wahrnehmen kann. Vordringlichste Aufgabe sei auf diesem Sektor der Abbau aller Formen subtiler Unterdrückung (nicht zuletzt in den Massenmedien), des Machtmißbrauchs, der Gewalt von Gruppen und der Intoleranz von Ideologien und positiv der Einsatz für „soziale Gerechtigkeit, zunehmenden Abbau der Privilegien verschiedener Gruppen, die konkrete Lösung der Klassenkonflikte und die Versöhnung aller". Gegen Allmachtsansprüche des Staates betonen die Bischöfe das eigenständige Recht der Familie als der entscheidenden Grundlage des sozialen Lebens und die Verpflichtung zu einer positiven Verwirklichung der Religionsfreiheit, die es ermöglicht, unbehelligt öffentlich religiös zu praktizieren, religiöse Bildungseinrichtungen zu besuchen und religiöse Grundwerte in die Gestaltung von Staat und Gesellschaft einzubringen. Das Dokument fordert alle Christen auf, politisch Stellung zu beziehen und Entscheidungen zu treffen, die eine demokratische Ordnung garantieren, „die *alle* Menschen und den *ganzen* Menschen respektiert". In der schwierigen Lage des Landes dürfe man nicht alles von — gewiß notwendigen — strukturellen Veränderungen erwarten, sondern man müsse zu einer persönlichen Anstrengung, zu Verzicht und Opfer bereit sein. Die Christen, die politische Verantwortung tragen, werden zu einer ernsten Gewissenserforschung darüber aufgefordert (ganz eindeutig geht dieser Appell in Richtung der Democrazia Cristiana), wieweit sie ihren Aufgaben genügen und wieweit sie den legitimen Erwartungen der Bürger gerecht werden. Nur wenn sie sich vom biblischen Geist des Dienstes leiten ließen, könnten sie die soziale Botschaft glaubwürdig vertreten, auf die sie sich berufen. Abschließend wenden sich die Bischöfe noch einmal „an alle Christen und an alle Menschen guten Willens" mit der „brüderlichen Aufforderung", Untätigkeit und Mißtrauen zu überwinden und „sich einzusetzen für eine Verbesserung der gegenwärtigen Lage, die sich sonst in einer für die demokratischen Institutionen und für die besten religiösen und zivilen Traditionen unseres Landes fatalen Weise verschärfen könnte".

Der Gemeinsame Ausschuß des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes beriet in Straßburg vom 17. bis 21. März 1975 u. a. über die Frage eines „Universalen Konzils", die seit der Weltkonferenz von Uppsala 1968 gestellt ist. Hauptpunkt des Berichtes, der den Exekutivkomitees des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes zugeleitet wurde, lautet: Jede Übereinkunft christlicher Gruppen zu „einem konziliaren und gegenseitigen Unterfangen" muß einen „zu nichts verpflichtenden, verschwommenen Ökumenismus ablehnen" (LWB-Pressedienst 15/75). Konziliare Gemeinschaft wird „als ein Prozeß des gemeinsamen Ringens" bezeichnet. Die 15 beteiligten Theologen, darunter die Lutheraner *A. Aarflot* (Norwegen), Landesbischof *H. Dietzfelbinger* (München) und *M. Lienhard* (Straßburg), erklärten, „daß wir in unseren Kirchen zur konziliaren Gemeinschaft erzogen werden müssen. Das bedeutet, daß wir Zeit brauchen, um die mit einem solchen Schritt verbundenen Folgen durchzudenken und sie im Leben unserer Gemeinden zu verankern." Letzterer Punkt ist besonders beachtlich, weil der Ökumenismus der Theologen, der bedeutende Konsensus-Dokumente erstellt, zu wenig daran denkt, daß die Gemeinden mitgehen, während Basisgruppen vorauseilen und ebenfalls den Anschluß an die Gemeinden verlieren. Ähnliche Gesichtspunkte kommen bei der Verwirklichung der „Leuenberger Konkordie" (vgl. HK, März 1975, 110 f.) zur Anwendung, in Schonung der lutherischen Abneigung gegen „gesetzliche" Bindungen der Kirche auf ein Einheitsschema. Auch die „Leuenberger Konkordie" kam zur Verhandlung als „Versuch, auf die Wurzeln der beiden Traditionen zurückzugreifen und sich aufs Neue im Rahmen der dynamischen biblischen Sicht in der veränderten ökumenischen und sozialen Situation mit den sie trennenden Fragen zu befassen". Dazu heißt es ferner: „Der Lutherische und der Reformierte Weltbund fördern weitere Anstrengungen, um eine der jeweiligen Situation angemessene volle Gemeinschaft zu erreichen." Beide wollen „offiziell gemeinsam auf lokaler Ebene an der Förderung theologischer Auswertungen in den Kirchen in Asien, Afrika und Südamerika mitwirken". Bekenntnisse sollten nicht legalisiert werden. Sie seien nicht „ein System von Worten", das es zu bewahren gelte, sondern dienten der Verkündigung des Evangeliums. Daher wurde die Frage der christlichen Identität und der konfessionellen Identität zur Sprache gebracht, zumal angesicht der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen, z. B. des erwachenden Nationalismus, in den ehemaligen Missionsgebieten. Römisch-katholische Beobachter waren dem Bericht zufolge nicht anwesend.

Staatliche und kirchliche Stellen Afrikas berieten in den vergangenen Wochen über die Zukunft Rhodesiens und Südafrikas. Hatten auf der Konferenz der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU), die vom 7. bis 11. April 1975 in Daressalam tagte, zunächst die militanten Stimmen überwogen, die nach den Erfolgen in Angola und Moçambique nun auch einen verstärkten bewaffneten Kampf in Rhodesien und Namibia forderten, so einigten sich am Schluß die 42 Außenminister entsprechend den Vorstellungen von Tansania und Sambia doch auf einen Kompromiß. In der sog. *„Daressalam-Erklärung"* (vgl. epd, 14. 4. 75) entwickelten sie eine neue Strategie der „begrenzten Verhandlungsbereitschaft" mit Südafrika. Dabei gehen die Außenminister davon aus, daß man über eine „Entkolonialisierung" Rhodesiens und Namibias (Südwestafrika) unabhängig von der Beseitigung der Apartheid in Südafrika mit der dortigen Regierung verhandeln sollte. Damit hat man einen Mittelweg zwischen den radikalen Forderungen der südafrikanischen Befreiungsbewegungen und der von Südafrika eingeleiteten „Entspannungspolitik" eingeschlagen. Großes Aufsehen erregte auf der Konferenz die Delegation des *„African National Council" (ANC)* von Rhodesien unter Führung des methodistischen Bischofs *Abel Muzorewa* und des Pfarrers *Ndabaningi Sithole*, der erst kurz zuvor aus der Haft entlassen worden war. Seine Verhaftung am 3. März durch die rhodesischen Behörden hatte das Ende der Verhandlungen zwischen Premierminister *Ian Smith* und den Unabhängigkeitsbewegungen signalisiert. Trotz der stürmischen Begrüßung dieser Delegation mußte das ANC im Grunde eine schwere Niederlage einstecken, da die Konferenz durch ihre Schlußerklärung in wichtigen Punkten

von Forderungen des ANC abwich. Schließlich hatte die rhodesische Organisation noch vor Beginn der Tagung ein Dokument verteilt, in dem die totale diplomatische, politische, wirtschaftliche, kulturelle und militärische Isolation Südafrikas gefordert wurde. In diesem Dokument wurde zudem einigen OAU-Mitgliedern der Vorwurf gemacht, mit Pretoria kollaboriert zu haben (epd, 9. 4. 75). Diese uneingeschränkte Kampfansage steht im übrigen in starkem Kontrast zu Äußerungen des ANC-Chefs Muzorewa gegenüber der „Washington Post" (vgl. epd, 11. 4. 75). Dort vertrat er die Ansicht, es sei nicht undenkbar, daß die weiße Minderheitsregierung von Südafrika zum „wichtigsten Verbündeten des rhodesischen Volkes" werde, nämlich dann, wenn sie dem Smith-Regime ihre Unterstützung entziehe. Ein solcher Schritt könne seiner Meinung nach im Interesse Südafrikas liegen, um eine „Entspannungszone" gegenüber den unabhängigen Staaten nördlich des Sambesi zu schaffen. — Kurz zuvor hatten sich die *Bischöfe* Rhodesiens auf ihrer Jahresversammlung mit der aktuellen Situation der Kirche zu befassen. Sie sprachen der Regierung gegenüber ihren Protest aus wegen des Verbotes der katholischen Zeitschriften „Moto" und „Mambo Magazine" sowie aller Veröffentlichungen, die nicht nur über religiöse und erzieherische Angelegenheiten, sondern auch über Tagesereignisse berichten. Zugleich äußerten sie ihre tiefe Besorgnis über die zahlreichen Fälle von Brutalität, die ihnen zu Ohren gekommen seien. Die katholische Druckerei Mambo Press hat inzwischen die Herausgabe einer neuen Zeitschrift „Kristo" angekündigt, die versuchen will, innerhalb der Angrenzungen des Verbotes zu bleiben (vgl. Fides, 5. 4. 75).

Bücher

FERDINAND KLOSTERMANN, ROLF ZERFASS (Hrsg.), **Praktische Theologie heute.** Kaiser/Grünewald 1974, 703 S. 55.— DM.

Der vorliegende Band ist unter besonderen „historischen Bedingungen" erschienen: er wurde geplant und in Auftrag gegeben vom Wiener Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen, der aus Anlaß der 200. Wiederkehr der Einrichtung der Pastoraltheologie als selbständige Universitätsdisziplin durch Kaiserin Maria Theresia vom 2. bis 5. Januar 1974 tagte (vgl. HK, Februar 1974, 97 ff.). Wie in den Anfängen dieser Disziplin ist auch heute angesichts gemeinsamer Probleme das Interesse für die Praxis der jeweils anderen Kirche groß. Die ökumenische Zusammensetzung des Kongresses wie des Handbuchs war deshalb für die Veranstalter bzw. Herausgeber selbstverständlich. Das Ergebnis der Arbeit der Herausgeber (die unterstützt wurden von Ludwig Bertsch, Norbert Greinacher, Alois Müller und Yorick Spiegel) und der Verfasser der 53 Einzelbeiträge ist dem bedeutenden Anlaß durchaus angemessen. Eine derart breit angelegte und doch konzentrierte Darstellung der praktischen Theologie hat es bisher nicht gegeben.

In einem *ersten Teil* vermittelt das Werk einen differenzierten Überblick über die Geschichte der Disziplin, der deutlich macht, wie sehr die Fragestellungen des Faches im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Praxis, Universität und Kirche, Theologie und Gesellschaft schon von allem Anfang an erkennbar waren und respektable Lösungsversuche provoziert haben, die noch heute ihre Aktualität besitzen. Der *zweite Abschnitt* erarbeitet die wichtigsten wissenschaftstheoretischen Probleme der Disziplin. Er bringt eine systematische Auseinandersetzung mit dem Theorie-Praxis-Problem, stellt neuere Ansätze zum Selbstverständnis praktisch-theologischen Denkens vor und behandelt die wichtigsten Forschungsmethoden. In diesem Zusammenhang wird auch die Beziehung der praktischen Theologie zu theologischen Nachbardisziplinen (christliche Sozialwissenschaft, Kirchenrecht, Ökumenik, Missiologie) und zu den Humanwissenschaften eingehend erörtert. Beachtung verdient dabei besonders, daß der Philosophie ein wichtiger Part zugewiesen wird, weil sich auch die praktische Theologie „nur durch unabschließbare Selbstaufklärung von Betriebsblindheit, Gedankenlosigkeit, Dogmatismus und Realitätsverdrängung einigermaßen bewahren kann" (335). Der *dritte Teil* wendet sich den einzelnen Bereichen kirchlicher Praxis zu, wobei diese weniger phänomenologisch breit beschrieben als methodisch durchsichtig gemacht und in den Rahmen des Gesamtauftrags der Kirche gestellt werden (von Gemeindeaufbau, Predigt und Gottesdienst über seelsorgliche bzw. geistliche Betreuung und Caritas bis zu Religionsunterricht, politischer Diakonie und Aufgaben der Kirchenleitung). Der *vierte Teil* berichtet von den wichtigsten didaktischen Reformversuchen innerhalb der Disziplin, von dem Bemühen, Aus- und Fortbildung, universitäres und kirchliches Angebot besser aufeinander abzustimmen, insbesondere auch von Erfahrungen mit neuen, integrativen Lernmethoden in Holland. Der *letzte Abschnitt* stellt die theoretische Entwicklung der praktischen Theologie der letzten Jahre in den Kontext der gleichzeitigen pastoralen Schwierigkeiten und kirchlichen Veränderungen und kommt schließlich zu einer Bestimmung der „Tendenz des Christlichen" in Richtung Orthopraxie. Die Anlage eines solchen Gemeinschaftswerkes bringt es mit sich, daß das Ergebnis nicht die Konsistenz des Werkes eines Verfassers haben kann und daß nicht jeder Beitrag auf dem gleichen theoretischen und sprachlichen Niveau stehen kann. Dieser „Nachteil" wird aber durch den Vorteil der Vielzahl an Anregungen und Perspektiven mehr als ausgeglichen. Zum Profil des Buches hat sicher viel beigetragen, daß die Herausgeber nicht dem — etwa vielfach in religionspädagogischen Kompendien gepflegten — Ehrgeiz verfielen, alles in eigener Regie veranstalten zu wollen, sondern den Mut hatten, über Zäune zu blicken und die Nachbardisziplinen und systematischen Grundfragen von Spezialisten bearbeiten zu lassen. Zweifellos ist der Band nicht nur ein Gewinn für Fachleute, sondern für jeden, der in der kirchlichen Praxis steht.

BERNHARD HÄRING, **Sünde im Zeitalter der Säkularisation.** Eine Orientierungshilfe. Verlag Styria, Graz 1974. 231 S. Kart. 24.— DM.

Gegenüber früheren Werken von Häring sind die für einen weiteren Leserkreis bestimmten Analysen kühner und angriffiger gegen jede Gesetzlichkeit, zumal in der Kirche. Anders als in dem Buch „Die große Versöhnung" (1969) geht es weniger um Beichte als um Bekehrung. Der einseitig klerikale Sündenbegriff wird am Evangelium destruiert (Kap. I: „Neue Sicht und Neue Akzente"). Sünde ist Entfremdung vom Liebesbund Gottes. Die „entfremdete Morallehre" mit ihrem „sündigen Sündenbegriff" wird stigmatisiert (Kap. II: „Sünde als Entfremdung und Sünden der Entfremdung"). Angriffsziel ist nicht erst in Kap. VI („Können Gesetze von Menschen unter Todsünde auferlegt werden?") der kuriale Klerikalismus — auch von Laien, das mißbrauchte Kirchenrecht (S. 59, 125) und der traditionelle Individualismus (Mißverständnis des Privateigentums, Konsummythos, kollektive Sünden), zumal in Kap. III: „Heilsgemeinschaft und Unheilssolidarität", das die Erbsünde und „die „sündige Welt in der Kirche" analysiert mit scharfer Ablehnung des „Kulturkolonialismus" durch Flucht in eine „heilige Sprache". Am Johannesevangelium wird die Verblendung der „Priesterklasse" als „Urgestalt der sündigen Welt" erwiesen und die „Theologie der Umwelt" zum „zentralen Thema und Strukturprinzip der ganzen Moraltheologie" erklärt, die eine verantwortliche Weltfrömmigkeit anbieten müsse. Stets wird mit *„Gaudium et Spes"* argumentiert, aber leider die Ehe ausgeklammert. Ein harter Satz gegen das kirchliche Eherecht (S. 209) ist zu kurz und bitter. Kap. IV: „Sünde im Blick der Freiheit und der Befreiung", versteht die Theologie der Befreiung fast zu positiv, schließt aber mit einem eindrucksvollen Katalog: „Hauptsünden gegen die Freiheit" (S. 169 f.). Die Geschichte des Heils sei „Freiheitsgeschichte", Mitschuld an der Unfreiheit anderer (Beispiel Südafrika) eine so schwere Sünde wie selbstverschuldete Unfreiheit. Kap. V hilft Priestern und Laien aus der verhärteten Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden heraus. Der neue Begriff „Wundsünden", die Krankheiten anzeigen und verschlimmern, lehrt: „Der Richtungssinn der Lebensstrecke insgesamt entscheidet zumeist über Art und Schwere der Wundsünden." Die gesamte Argumentation beruht auf der Einsicht, daß Gott das Leben des Sünders will und daß dem modernen Menschen in der Glaubenskrise nicht das Bild des barmherzigen Gottes verdunkelt werden darf.

DOHERTY, DENNIS J., **Divorce & Remarriage.** Resolving a Catholic Dilemma. Abbey Press St. Meinrad, Indiana 1974. 194 S. $ 8.50.

Das scharfsinnige, provozierende Buch des amerikanischen Moraltheologen (Dr. theol 1964 in Würzburg, verheiratet) ist aus dem amerikanischen Lebensstil zu verstehen, der in Kapitel VI den pastoralen Kern einer Moraltheologie entwirft, die Abhängigkeit des Menschen von Fortschritten und Pannen der Technologie als Orientierung wählt und daher die vielen „toten" Ehen voraussetzt, eine bei uns erkennbare, wenn auch nicht vorherrschende Wirklichkeit. Lebenserfahrung, nicht Phantastik leitet Kapitel I über die Aufgabe der Moraltheologie und den Überblick über die Entwicklung der kirchlichen Ehelehre, die nicht immer dieselbe war (Kap. II). Von der Ausnahme Matth 19, 9, die nichts darüber sagt, was eine christliche Ehe ist und wie sie geführt werden soll, und dem „Privilegium Paulinum" (1 Kor 7, 10—16) wird die Entwicklung des kirchlichen Scheidungsrechtes bis zum Privilegium Petrinum der letzten Päpste geführt und festgestellt, daß es an einer Theologie der Ehe fehlt, zu der „Gaudium et Spes" Ansätze bietet. Es folgt eine kritische Durchleuchtung dessen, was allmählich als „Sakramentalität" der Ehe theologisch fixiert wurde, ohne den Konsens anderer, die eine Ehe führen, d. h. ekklesiologisch an der Wirklichkeit vorbei (Kap. III). Ferner eine Analyse dessen, was „konsumieren" heißt: der Sexualität der Ehe, die erst moderne Psychologie und Medizin in ihrer Differenziertheit erkannt habe und die theologisch nicht aufgearbeitet sei (Kap. IV). Das schmerzhafte „Auseinandernehmen" der kirchlichen Lehre mit ihren skandalösen Widersprüchen wird ergänzt durch Heranziehung von Theologie und Praxis der Ostkirche, die unter bestimmten Bedingungen die Wiederheirat von Geschiedenen duldet, wie auch der Anglikanischen Kirche (Kap. V). Nach dem erwähnten Kapitel VI über die tatsächlichen heutigen Lebensbedingungen, die für die Pastoral wesentlich seien, folgt der Ausblick auf eine künftige Moraltheologie mit Schlußfolgerungen (Kap. VII): Die Ehe muß von der vollen, aber erst reifenden Personalität der Partner her verstanden werden. Sakramentaler „Automatismus" sei so unmöglich wie das physiologische Verständnis vom Vollzug der Ehe. Es gehe um partnerschaftliche Liebe wie auch um die Erlöserliebe Gottes. Ihr müsse das Kirchenrecht entsprechen. Ein gründlicher wissenschaftlicher Apparat zu jedem Kapitel zwingt, den Autor ernst zu nehmen. Sein Buch ist ein heilsames Ärgernis mit unerschöpflichen Denkanstößen zum Thema Wiederverheiratung Geschiedener.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

NEUFELD, K. H. **Christliche Erfahrung und theologische Reflexion.** Entwicklungen der Theologie in Frankreich. In: Stimmen der Zeit Jhg. 100 Heft 4 (1975) S. 269—278.

Neufeld geht in seiner Darstellung aus von dem wohl einschneidendsten theologischen Ereignis der letzten Jahre in Frankreich, der Schließung der weltbekannten theologischen Fakultät Lyon-Fourvière durch die Jesuiten. Fourvière war neben der Dominikanerhochschule „Le Solchoir" das Zentrum der nouvelle théologie, gegen dessen Professoren sich vor allem die Aussagen der Enzyklika „Humani

generis" (1950) richteten und von denen die bekanntesten Henri de Lubac und Jean Daniélou waren. Gleichzeitig mit der Hochschule wurde auch die Buchreihe „Théologie" eingestellt, die sich bis heute in 80 Bänden um ein „kritisches Traditionsverständnis" bemüht hat. Obwohl der Verfasser nicht ausschließt, daß mit diesen Ereignissen der grundsätzliche Ausfall der Theologie im Gespräch vollzogen ist, erwartet er von der Nachfolgeinstitution, dem Centre Sèvres in Paris, Impulse für die Theologie. In dem nicht als klassische Fakultät, sondern als theologisch-humanwissenschaftliche Studieneinrichtung nicht allein für Studenten, sondern auch für andere Interessierte („formation permanente") und Graduierte geplanten Centre soll insbesondere die Aufgabe einer Verbindung des christlichen Lebens mit der theologischen Reflexion wahrgenommen werden.

Einheit in der Schrift. In: Evangelische Theologie Jhg. 35 Heft 2 (März/April 1975).

Walther Zimmerli eröffnet die Diskussion über die Einheit der Bibel durch eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Gerhard von Rad „Zum Problem der ‚Mitte des Alten Testamentes'" (S. 97—118). Während von Rad wie andere vorwiegend religionsgeschichtlich forschende Autoren eine Einheit des AT ablehnen, glaubt Zimmerli im Hören auf den innersten Kern, die Tora, einen einheitlichen „perspektivischen Fluchtpunkt" zu finden, der Prophetie wie Weisheit umfaßt. Dabei spielt der Name Jahwe die Hauptrolle (nach Ex 3, 14 und 33, 19). Von daher sei das AT auch offen zu dem hin, der im Namen des Vaters Israel forderte, Jesus Christus. — *Ludwig Schmidt* „Die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament im Streit zwischen Friedrich Baumgärtel und Gerhard von Rad" (S. 119—139) durchleuchtet kritisch eine bekannte Kontroverse. — *Eduard Lohse* bringt neue Überlegungen über „Die Einheit des Neuen Testaments als theologisches Problem" (S. 139—154). Er geht davon aus, daß die Alte Kirche mit dem Kanon eine Einheit überliefert hat, die freilich immer theologisch zu befragen sei. Er würdigt die Entdeckungen der Unterschiede in der neueren Exegese, bewertet positiv Luthers Versuch, die Einheit in dem zu suchen, „was Christus treibt", warnt aber vor der existentialen Lösung Bultmanns und Brauns, da es im NT nicht nur keine einheitliche Christologie, sondern auch keine einheitliche Anthropologie gebe. Das Kerygma sei nie verfügbar, der Kanon bleibe das Fundament. Vom Lehramt ist nicht die Rede.

Satan — „Die Dämonen sind Nichtse". In: Concilium Jhg. 11 Heft 3 (März 1975).

Das von *E. Schillebeeckx* und B. van Iersel betreute Heft geht aus von der Tatsache eines auflebenden „Satanismus" (dessen neueste politische Varianten nicht einmal erwähnt werden), dokumentiert durch einen Bericht von *Bruno Borchert:* „Satans zweite Ankunft" (S. 215 bis 219) u. a. über Phänomene amerikanischer Subkultur. Das Heft ist wesentlich pastoral ausgerichtet und will „den gläubigen Lesern durch eine Analyse der Wurzeln des biblischen Dämonenglaubens und durch Angabe der Tragweite diesbezüglicher konziliarer Definitionen eine Richtlinie geben", um schließlich den zentralen Glauben zu begründen: „Die alte Schlange wurde gestürzt" (Offb 12, 9), Thema eines herrlichen Beitrags von *Jean-Pierre Jossua* (S. 207—214). Die Fundamente des Heftes geben die exegetischen Studien vor allem von *Meinrad Limbeck:* „Die Wurzeln der biblischen Auffassung vom Teufel und den Dämonen" (S. 161—168) mit der vieldeutigen mythischen Rede und den Ansätzen einer existentialen Interpretation, dazu *Karl Kertelge:* „Jesus, seine Wundertaten und der Satan" (S. 168 bis 173) mit der These: es war die Intention Jesu, die Gottesherrschaft zu erweisen, indem er die Dämonen austreibt, nicht aber eine Satanslehre zu vertreten. Beachtlich der Beitrag von *Willi Oelmüller:* „Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen" (S. 198 bis 207), die nicht mit früheren Deutungssystemen erklärbar sind und eigentlich von der Kirche neu erklärt werden müßten. Im Hintergrund steht „das Versagen der Psychoanalyse", die mit den „massenweise auftretenden Neurosen" nicht fertig wird. Ein unschätzbarer Dienst für die Pastoral.

Schuld und Sühne in einer säkularisierten Welt. In: Theologische Quartalschrift, Jhg. 150 Heft 1 (1975).

Angesichts der diesbezüglich verbreiteten theologisch-philosophischen Verlegenheit und dem latenten Verzicht auf Schuld- und Verantwortungsbewußtsein überhaupt bringt die ThQ ein sehr instruktives thematisches Heft zum Thema Schuld. *Ludger Honnefelder* referiert kritisch die philosophischen Entwürfe und kommt im Anschluß an Ricœur zu einer Bestimmung von Schuld als Preisgabe des Verlangens nach Totalität, *Anselm Hertz* untersucht den Zusammenhang von Schuldbegründung und Gesellschaft und seine Grenzen, *Wilhelm Korffs* Beitrag geht der ethischen Beurteilung des Außenseiters nach. *Herbert Haag* und *Gerhard Lohfink* kommen exegetisch zu aufschlußreich differenten Ergebnissen. *Alfons Auer* versucht, eine Synthese der das Heft durchziehenden Stränge von anthropologischer und theologischer Argumentation zu leisten.

Kultur und Gesellschaft

GARAUDY, ROGER. **Die „Basis" im Marxismus und im Christentum.** In: Concilium Jhg. 11 Heft 4 (1975) S. 249—256.

Garaudy versucht im Rahmen eines Heftes, das sich dem Thema Basisgemeinden widmet und u. a. das Memorandum des Bensberger Kreises „Offene Gemeinde" abdruckt, die Möglichkeit einer Übereinkunft zwischen Revolution und Glaube darin zu begründen, daß für beide der Geist der Prophetie, der an der Basis „als Kontestation des Bestehenden und als Erfindung einer wirklichen Zukunft entsteht", zentral ist. Es geht ihm um eine Konzeption, die weder „anarchistisch" noch „totalitär" sei, sondern auf der schöpferischen Aktivität von Basisgemeinschaften beruht. Das Evangelium sei gute Nachricht nur für die Basis, für die, die nichts an das Gesetz bindet, das sie bedrückt; Ziel des Sozialismus sei es, diese Basis zum Subjekt der Geschichte zu machen, deren Objekt sie bis jetzt ist.

L'armée dans la crise. In: Économie et humanisme Jhg. 34 Heft 222 (März/April 1975) S. 2—65.

Wenn auch wichtige Aussagen der sechs zum Thema „Armee in der Krise" hier zusammengefaßten Artikel in erster Linie die Situation der französischen Armee betreffen, so sind die Beiträge insgesamt doch von solchem Gewicht, daß die Analysen der Probleme und die Lösungsvorschläge auch auf die meisten anderen westlichen Länder übertragen werden können. Schließlich sind die Veränderungen der internationalen politischen Szene und die Entwicklung auf technischem und technologischem Gebiet mit den daraus resultierenden strategischen Konsequenzen ebensowenig auf ein Land beschränkt wie die Verhaltens- und Einstellungsänderungen gegenüber der militärischen Verteidigung. Untersucht werden u. a. die Mechanismen, die eine Krise innerhalb der Institutionen hervorrufen, und das Phänomen der Militarisierung von Wirtschaft und Gesellschaft. Auch die soziale Rolle der Armee und ihre häufig zu beobachtende Stellung als „geschlossene Gesellschaft" werden ausführlich behandelt.

Sonderheft Jugend. In: Frankfurter Hefte Jhg. 30 Heft 4 (April 1975).

Von dem Kurzartikel über die Hauptaufsätze bis hin zu den Kritiken steht das gesamte Heft unter dem einen Thema: Jugend. Auf 152 Seiten wird hier eine solche Fülle von Aspekten, Informationen, Meinungen und Analysen geboten, daß eine Übersicht über das Gebotene in Kürze gar nicht möglich ist. Schwerpunkte sind Bildungsprobleme (Lehrlingsausbildung, Jugendarbeitslosigkeit, anti-autoritäre Erziehung in der Schule), Psychologie (psychische Störungen, Suche nach Sinn, Wohngemeinschaften, Jugend-Mythos), Politik (Wahlverhalten, politische Jugendorganisationen, Schülerbewegung), Subkultur (Rockkultur und Gewalt, Hedonismus). Aber auch die Beiträge zur Geschlechterrolle bei Jugendlichen und über die Religion (die nicht „out" ist) sowie über das schwierige Problem der Generationen (Junge und Alte — am Rande der Gesellschaft, Greisenschelte) verdienen Beachtung. Nicht alle Artikel sind von gleicher Bedeutung, manche bieten lediglich einen interessanten Aspekt, andere bemühen sich um eine ausgewogene, mit Verweisen belegte Darstellung der unterschiedlichen Pole eines Problems. Insgesamt kann man aber von einer in dieser Präzision und gleichzeitigen Vielfalt, in dieser knappen und lesbaren Form bisher nicht gekannten Zusammenstellung sprechen, an der keiner, der mit Jugendlichen zu tun hat (und wer ist das nicht?), mehr vorbeisehen kann.

Kirche und Ökumene

RAISER, LUDWIG. **Menschenrechte in einer gespaltenen Welt.** Erwägungen zum Stand der ökumenischen Diskussion. In: Evangelische Kommentare Jhg. 8 Heft 4 S. 199—203.

Der Tübinger Staatsrechtler und ehemalige Präsident der EKD-Synode bezieht sich in sei-

nem Aufsatz auf die Konsultativtagung des Ökumenischen Rates zum Thema „Menschenrechte und christliche Verantwortung" sowie auf die Befassung der Vollversammlung des ÖRK mit diesem Thema im Dezember dieses Jahres in Nairobi. Er stellt die historische Herleitung der Menschenrechte aus religiös-christlichen Motiven in Frage und betont die ebenso starken individualistischen und rationalistischen Züge in ihrer Begründung. Theologisch haben die Rechte jedes Menschen ihre guten Gründe in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, müssen aber auch im Kontext der Rechte des Nächsten gesehen werden. Angesichts der schwierigen juristischen und politischen Lage (verschiedene Interpretationen in erster, zweiter und dritter Welt!) empfiehlt der Verfasser präzise juristische Reflexionen über Sinn, Grenzen und Einklagbarkeit der Menschenrechte und eine intensive Bemühung um die theologischen Grundlagen der Menschenrechtsdoktrin.

MAMPILA, A. **La Commission Foi et Constitution s'interroge sur la théologie africaine.** In: Istina Jhg. 19 Heft 4 (Oktober—Dezember 1974) S. 406—426.

Neben der Dokumentation der Arbeitstagung von „Faith and Order" in Ghana (22. 7. bis 5. 8. 74) über *das kirchliche Amt* ist dieser Beitrag über die Notwendigkeit einer afrikanischen Theologie von besonderem Wert. Verfasser, einer der römisch-katholischen Referenten, berichtet über die Vorarbeiten zu einer afrikanischen Theologie und die Vorbehalte gegenüber einer Begrifflichkeit, die mit kolonialpolitischen Vorstellungen belastet ist. Man erfährt die besonderen Themen einer solchen Theologie, die auf afrikanische Traditionen zurückgreift, zumal den ungeschichtlich-kosmischen afrikanischen Gottesglauben und das Leben in der Gemeinschaft des Stammes mit der Verehrung seines Patriarchen. Das sind völlig andere Voraussetzungen, als die hellenistisch-römische Tradition mit ihrem Heilsindividualismus anbietet, der im kapitalistischen System eine eigene Fortsetzung erfahren hat und daher einen Gegensatz zur Missionsarbeit der Reformationskirchen bildet. Eindrucksvoll, doch nicht unbedenklich der Entwurf einer afrikanischen Theologie zur Förderung der Einheit der Kirchen (S. 419 f.). Höchst merkwürdige eschatologische Umdeutung der afrikanischen Schöpfungsideologie, die Vollendung mit biblischer „Neuer Schöpfung" verwechselt durch den Einfluß von Teilhard de Chardin. Beachtlich der Vorwurf an die Kirchen des ÖR, daß sie von vornherein die Einheit der Kirche durch Festhalten an ihrer Unabhängigkeit blockiert hätten. Eine Dokumentation, die zur Auseinandersetzung herausfordert und vielleicht erst ganz verständlich wird im Zusammenhang mit einem Bericht von O. *Splett* in der FAZ vom 7. 4. 75 über „Abkehr von Europa . . ."

Personen und Ereignisse

Als Nachfolger von Hermann Dietzfelbinger wählte die Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern am 22. April den bisherigen Bayreuther Kreisdekan, Oberkirchenrat *Johannes Hanselmann* zum neuen bayerischen Landesbischof. Der von den eher „liberal-progressiven" Synodalen favorisierte Hanselmann konnte sich erst im fünften Wahlgang gegen seine Mitbewerber, den Präsidenten des Diakonischen Werkes, Theodor Schober, den Tutzinger Akademiedirektor, Johannes Viebig, und Rektor Karl Heinz Neukamm durchsetzen. Der neue Landesbischof, der nach Studien in Erlangen und in den Vereinigten Staaten über Martin Heidegger promoviert hat, war vor seiner Bayreuther Tätigkeit unter anderem Leiter des „Hauses der Kirche" in West-Berlin und stellvertretender Chefredakteur des Berliner Sonntagsblattes „Die Kirche". Trotz seiner Herkunft aus einem Dorfpfarrhaus am Ries gilt Hanselmann als theologisch, ökumenisch und politisch beweglicher Kirchenmann.

Am 1. April starb im Alter von 82 Jahren der Alt-Erzbischof von Paderborn, *Lorenz Kardinal Jäger*. Jäger war einer der führenden Repräsentanten des ökumenischen Dialogs der Zeit zwischen dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Kurz nach dem Krieg sammelte er zusammen mit dem damaligen evangelischen Bischof von Oldenburg, Wilhelm Stählin, einen ökumenisch-theologischen Arbeitskreis, der seitdem viel zur Entwicklung eines ökumenischen Bewußtseins geleistet hat. Im Jahre 1957 gründete Jäger, der auch Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz war, in Paderborn das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumene und Konfessionskunde. Jäger wurde 1941 Erzbischof von Paderborn, 1965 ernannte ihn Paul VI. zum Kardinal.

Der Schweizer Kardinal *Charles Journet* ist im Alter von 84 Jahren am 15. April in Fribourg gestorben. Journet, von 1924 bis 1965 Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik am Priesterseminar in Fribourg, ist vor allem mit Arbeiten zur Ekklesiologie und Ökumene hervorgetreten. Er gehörte der theologischen Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils an. Paul VI., mit dem er persönlich befreundet war, berief ihn 1965 ins Kardinalskollegium.

Am 12. April wurde der neue Bischof von Rottenburg, *Dr. Georg Moser*, im Rahmen eines feierlichen Inthronisationsgottesdienstes in sein neues Amt eingeführt. Bischof Moser war nach seiner Tätigkeit als Akademiedirektor seit 1970 bereits Weihbischof in der Diözese Rottenburg. Er ist Vorsitzender der Pressekommission der Deutschen Bischofskonferenz und Präsident der deutschen Sektion von *Pax Christi*.

Im Alter von 91 Jahren ist am 7. April *Karl Pfleger* gestorben. Seit 1927 Pfarrer in Behlenheim bei Straßburg, hat Pfleger neben seiner seelsorgerischen Tätigkeit eine vielseitige literarische Aktivität entfaltet und eine große Zahl von theologischen, religionsphilosophischen und betrachtenden Büchern hinterlassen. Zu seinen bekanntesten Werken zählen „Die christozentrische Sehnsucht", „Kundschafter der Existenztiefe" und „Dialog mit Peter Wust". Noch in diesem Jahr erschien sein Buch „Lebensausklang". Pfleger, seit 1964 Freiburger Dr. theol. h. c. und Ehrendomherr von Straßburg, zählte auch zu den Wegbereitern einer Rezeption des Denkens von Teilhard de Chardin.

Der frühere Benediktiner-Abt von St. Paul vor den Mauern in Rom, *Giovanni Franzoni*, hat ohne Rücksicht auf seine im Mai vergangenen Jahres im Zusammenhang mit seiner Stellungnahme in der Scheidungsdiskussion erfolgte „suspensio a divinis" unter starker publizistischer Anteilnahme an Ostern in Rom die Eucharistie gefeiert. Der päpstliche Generalvikar, Kardinal Poletti, stellte daraufhin in einer im „Osservatore Romano" veröffentlichten Erklärung die Unerlaubtheit des Vorgehens von Franzoni fest, durch das seine Wiederversöhnung mit der Kirche erschwert und die Gläubigen verwirrt worden seien. Gleichzeitig bedauerte der Kardinal die mangelnde Bereitschaft Franzonis, seine inkriminierten Positionen zu korrigieren. Franzoni hat die Publikation seines Briefwechsels mit den vatikanischen Stellen angekündigt.

Der frühere indische Präsident *Sarvepalli Rhadakrishnan* erhielt kurz vor seinem Tod den von der britischen Templeton-Stiftung ausgesetzten Templeton-Preis, der für Verdienste um neue Ideen und Aktionen vergeben wird, die zur Erweiterung der Kenntnisse der Menschen von und der Liebe zu Gott beitragen. Der hinduistische Philosoph hat nach Aussagen des Gründers der Stiftung mit dazu beigetragen, den „Sinn des Lebens auf Erden" und das Verständnis von Gott zu erhellen. Rhadakrishnan starb am 17. April im Alter von 86 Jahren.

Jan Mastiliak, Priester der griechisch-katholischen Kirche in der Slowakei, der vor mehr als 20 Jahren längere Zeit hindurch Zellengenosse des jetzigen tschechoslowakischen KP-Chefs *Husak* im Gefängnis gewesen war, hat in einem Schreiben an Husak appelliert, seinen Einfluß gegen den „ständig wachsenden Druck" auf die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei geltend zu machen. Mastiliak wirft in seinem Brief den slowakischen Behörden vor, die griechisch-katholische Kirche in der Ostslowakei offen zu diskriminieren, obwohl sie seit 1968 durch einen von Husak unterzeichneten Erlaß offiziell wieder zugelassen ist.

Herder Korrespondenz

Heft 6
29. Jahrgang
Juni 1975

Nur allzu leicht sind wir versucht zu glauben, Freiheit und Recht seien nur angenehme Dreingaben zum materiellen Wohlstand.

Walter Scheel

Der 8. Mai, eine vertane Chance?

Fast auf den Tag, an dem im fernöstlichen Vietnam ein über dreißigjähriger Krieg sein notwendiges, wenn auch unrühmliches Ende fand, gedachten die europäischen Staaten und Völker des Weltkriegsendes vor dreißig Jahren. Für die Deutschen und ihre Nachbarn in West und Ost war es zugleich die Erinnerung an das Ende der tyranneibesessenen und völkermörderischen Naziherrschaft und überdies eine Zeit der Rückbesinnung auf den Beginn der Nachkriegszeit, die im Westen über die Not des Wiederaufbaus zu demokratischen Lebensverhältnissen zurückführte oder — wo sie bestanden — diese bestätigte, im Osten aber mit der Installierung des kommunistischen Herrschaftssystems unter sowjetischer Oberhoheit begann und die in Ost und West als Gegenüber der beiden Machtblöcke in die Zeit des kalten Krieges einmündete, aus der wir trotz fast zwanzigjähriger Koexistenz- und Entspannungspolitik bis heute nicht herausgefunden haben. Für die Europäer mischt sich in diese Erinnerungen zugleich die Erkenntnis, daß mit der Spaltung Europas mitten durch Deutschland und seine ehemalige Hauptstadt und der Verlagerung der politisch geschichtswirksamen Machtzentren nach Moskau und Washington (später auch nach Peking) unser Kontinent seine Führungsrolle ausgespielt hat und daß nicht nur Großeuropa mit seinen Nationalismen und Rivalitäten in Kriegsgetümmel und Fremdherrschaft unterging (nicht ohne daß diese unter der Asche kräftig weiterschwelen), sondern daß es trotz Römischer Verträge und Europäischer Wirtschaftsgemeinschaft nicht einmal gelang, das westliche Resteuropa zu einer eigenständigen politischen Größe zusammenzuführen.

An der Retrospektive hängengeblieben

Angesichts der Tatsache, daß sich das gesamte Nachkriegsgeschehen — wenigstens in Europa — im Ende des Zweiten Weltkrieges selbst wie in einem Brennpunkt verdichtet und spiegelt, nimmt es nicht weiter wunder, daß das meiste, was in den vergangenen Wochen vom 8. Mai 1945 geschrieben und gesagt wurde, von den persönlichen Erlebnisschilderungen des Kriegsendes bis zu den Klagen über den „friedlosen Frieden", der dem Kriegsende folgte, sich sehr retrospektiv ausnahm. Wir kommen ja von den Verhältnissen, wie sie durch das Kriegsende geschaffen wurden und in der Folgezeit sich verfestigt haben, auch nach vertraglicher Anerkennung des status quo — siehe Berlin, siehe Deutschland- und Ostpolitik — nicht los. Und zur Bilanz des „friedlosen Friedens" der Nachkriegszeit gehörten ja nicht nur das Fortdauern der Ost-West-spannung mit ihrem unverminderten Wettrüsten, sondern neben permanenten Krisenherden wie Nahost auch die weiterschwelenden lokalen Konflikte — Baskenfrage, Nordirland —, die mehr und mehr auch die internationale Sicherheit bedrohen, von den ideologischen, politischen und militärischen Konflikten im außereuropäischen Raum einmal ganz abgesehen.

Mehr erstaunt ist man schon darüber, daß von den europäischen Staatsmännern und Politikern die Gunst des Datums kaum genutzt wurde, um ein paar Leitplanken auf dem Wege fort vom bloßen Räsonieren über Vergangenes und als Vergangenheit fortwirkendes Schicksal zu setzen und gerade angesichts der nach dem Scheitern der Amerikaner in Indochina neu aufkommenden Unsicherheit im westlichen Europa die politische Gemeinschaft zwischen den westeuropäischen Staaten neu auf den Weg zu bringen. Außer der auf den ersten Blick fast unpolitisch mutig anmutenden Geste des französischen Staatspräsidenten *Giscard d'Estaing*, den Tag der deutschen Kapitulation künftig nicht mehr zu feiern bzw. ihn durch einen Europatag zu ersetzen — ohne die Position fast unbegrenzter Stärke, die die Verfassung der Fünften Republik dem Präsidenten einräumt, wäre wohl auch diese Geste gegen den vereinten Widerstand von Gaullisten und Kommunisten kaum möglich gewesen —, war von solchen Initiativen weit und breit nichts zu hören. Lag das daran, daß der Kampf gegen die Rezession und für die Stabilisierung der nationalen Wirtschaften keinen Raum dafür ließ, oder fehlte es einfach an politischer Phantasie? Oder sind das nur die immer offeneren Zeichen einer grassieren-

den provinziellen Selbstgenügsamkeit in den europäischen Ländern, bei Briten, Italienern und Franzosen nicht anders als bei den Deutschen?

Wußten die Intellektuellen nichts zu sagen?

Noch mehr erstaunt hat freilich — aber vielleicht hat dies auch etwas mit solcher Selbstgenügsamkeit zu tun —, daß aus Anlaß des 8. Mai besonders von der sonst durchaus auskunftsbereiten politischen und literarischen Intelligentia kaum ein Wort an die Frage verloren wurde, wie es denn dreißig Jahre nach Kriegsende um unsere aus der Nachkriegszeit hervorgegangene Gesellschaft aussieht, wie lebens- und entwicklungsfähig diese ist. Bundespräsident *Walter Scheel* appellierte in einer großen Rede in der Bonner Universitätskirche an die Jugend, die politische Freiheit aktiv zu verteidigen und sich nicht durch anarchistische Anwandlungen irreführen zu lassen. Bundeskanzler *Helmut Schmidt* warnte vor deutscher Selbstüberschätzung angesichts beachtlicher wirtschaftlicher und demokratischer Leistungen, wobei er zugleich versicherte, die Bürger der Bundesrepublik hätten sich „aus eigener Einsicht" von jeder Form des Totalitarismus abgekehrt. Und daraus schloß Schmidt, vermutlich etwas zu voreilig und zu tagesbezogen: Wir seien „immun geworden gegen die Versuchung durch totalitäre Ideen und Ideologien". Der Radikalismus kabe keine Chance; dies habe man mit Stolz am letzten Wahlsonntag erlebt. *Helmut Kohl* argumentierte in einer schriftlichen Erklärung nicht weniger selbst- und staatsbewußt, nicht allzu viele Staaten könnten sich gegenwärtig an der im Grundgesetz festgesetzten Forderung, „die Würde des Menschen zu achten und zu schützen", mit einem so guten Gewissen messen lassen wie die Bundesrepublik Deutschland. Kohl fügte — im Gegensatz zum Kanzler — allerdings bürgerkritisch hinzu, dies sei kein Anlaß zur Selbstgerechtigkeit, wohl aber „ein Hinweis darauf, daß unser Anspruch auf die Loyalität der Bürger jenseits bloßer wirtschaftlicher Zufriedenheit begründet ist". Kardinal *Döpfner* beklagte vor der Gemeinsamen Synode in Würzburg die, wie er sagte, seit langem erkennbare Tendenz, bisher unbestrittene Werte stillschweigend aufzugeben oder sogar in unverantwortlicher Weise in Frage zu stellen. Er fand es insbesondere bedenklich, daß beispielsweise die Entscheidung des Verfassungsgerichts über die Reform des Abtreibungsstrafrechts als Wertaussage „von so vielen in unserem Volke *nicht* getragen wird" und daß sich die gleiche Gefährdung unaufhebbarer Werte bei der Ehe- und Familienrechtsreform abzeichne.

So sagten Politiker und Kirchenmänner aus Anlaß des 8. Mai das mehr oder weniger von ihnen Erwartete, aber jeder Versuch einer Ortsbestimmung der Gesellschaft in Deutschland und in Europa heute, die Frage, wie tragfähig unsere Gesellschafts- und Friedensordnung 30 Jahre danach aussieht und wie stark die Bevölkerung bereit ist, sie mitzutragen, blieb so gut wie ganz aus. Die *Bölls* und *Grass'*, die *Habermas'* und *von Hentigs* oder, um auch die andere in letzter Zeit stärker zu Wort kommende Schicht von öffentlichen Moralisten nicht zu vergessen, die *Lorenz'*, *Steinbuchs*, *Topitschs* und *Schelskys* nahmen kaum das Wort. Oder hat sie niemand dazu ermuntert? Die sog. anspruchsvolle oder engagierte deutsche Presse, in deutschen und internationalen Fragen in den letzten Jahren recht provinziell geworden, schwieg jedenfalls darüber oder erging sich in Prominentenerinnerungen über den militärischen und politischen Zusammenbruch und um das Überleben in der Stunde Null. Und *Walter Jens*, der vielgerufene Rhetoriker mit im allgemeinen linkem Pathos aus der Stadt Hegels und Hölderlins, sparte sein Pulver für das 75jährige Jubiläum des Deutschen Fußballbundes, um dann nach getaner Rede über Pfingsten hinweg tagelang Sportreporter zu beschäftigen. Da und dort — bei Politikern vor allem — klang zwar das Bemühen an, in Erinnerung an das Ende des Krieges und der Nazidiktatur beides ohne Abstriche an Schuld und eigenem Versagen in die deutsche Geschichte der letzten 150 Jahre neu einzuordnen und das, was zwischen 1933 und 1945 und als Vorbereitung dazu in den Jahren vorher geschehen war, als mahnendes Fingerzeichen den heranwachsenden, mit persönlicher Vergangenheitsbewältigung nicht mehr befaßten Generationen mit auf den Weg zu geben. Aber auch solche Versuche blieben in der Breite des Echos im wesentlichen Einzelaussagen, und wenn sie in der veröffentlichten Meinung mehr Profil erhielten, wie etwa die Rede des Bundeskanzlers vor dem Kabinett, war doch auch recht unverwandt das Bestreben am Werk, nicht zwar die unmittelbar an der nationalsozialistischen Katastrophe Beteiligten, wohl aber die damals „noch nicht 19jährigen" und die Nachgeborenen summarisch und gewissermaßen präventiv auf die Zukunft hin zu entlasten, als ob jedwede Gefahr von Radikalismus, ideologischer Verführung und antidemokratischer Anfälligkeit mit der Erfahrung des Dritten Reiches gebannt wäre.

Die Reifeprüfung ist erst zu bestehen

Indessen wäre es im Augenblick vermutlich nicht nur angebracht, über diese zeit- und geistesgeschichtliche Komponente unseres moralischen Geschichtsbewußtseins nachzudenken, sondern noch mehr darüber, ob unserer Gesellschaft als verfaßter Rechtsstaat auf der Grundlage der individuellen Freiheit und des gegenseitigen Respekts sich auch künftig wird entwickeln können. Denn gewiß, wir besitzen im westlichen Europa im großen und ganzen demokratische Verfassungen, denen — ebenfalls im großen und ganzen — eine demokratische Wirklichkeit mit rechtsstaatlicher Praxis entspricht. Aber schon der Fall Portugal zeigt, wie schwierig es ist — für die jeweiligen Machtträger noch mehr als für das angeblich politisch und demokratisch noch nicht reife Volk —, vom Sturz eines autori-

tären, undemokratischen Regimes in ein demokratisch funktionierendes Staatswesen überzuleiten, ja daß eine solche Überleitung auf absehbare Zeit fast aussichtslos wird, wenn sich militärische Machtverfilzungen mit ideologischen Vorentscheidungen der „Revolutionäre" verschlingen. Die Krisen, die *Italien* in einem fort schütteln, zeigen, daß ein politisch intelligentes und wendiges Volk zwar lange am Rande des Chaos sich dahinentwickeln kann; sie zeigen aber auch immer deutlicher, daß die Leistungsfähigkeit eines demokratischen Systems sich unaufhörlich seiner letzten Grenze nähert. *Frankreich* hätte wohl schon den Mai 1968 nicht mehr demokratisch überstanden, hätte nicht De Gaulle mit seiner Demokratie von oben, wie sie das Präsidialsystem der Fünften Republik im Grunde darstellt, vorgesorgt gehabt.
England, das Mutterland des europäischen Parlamentarismus, offenbart schon seit Jahren alle Schwächen eines parlamentarischen Systems, das durch außerparlamentarische, vornehmlich gewerkschaftliche Mächte unterspült wird.

Und die *Bundesrepublik?* Sie kann sich zweifellos der stabilsten Verhältnisse Europas rühmen. Sie besitzt eine der ausgewogensten Verfassungen, sie hat die Phasen des Wiederaufbaus und der Konsolidierung ohne große innere Erschütterungen hinter sich gebracht, sie erlebte in dieser Zeit keine unüberwindlichen sozialen Konflikte, die mächtigen Verbände erleichtern heute zwar nicht das Regieren, aber die Tarifpartner zeigten noch in jeder Phase ausreichendes, wenn auch nicht immer solides politisches und wirtschaftliches Augenmaß. Doch diese innere Ausgeglichenheit beruht außer den Vorteilen der bundesdeutschen Verfassung mit ihrer Tendenz zur Kanzlerdemokratie wohl doch zu einem großen Teil auf wirtschaftlicher Solidität. Ob dieser auch eine gleichwertige politische und geistige entspricht, müßte sich erst erweisen, wenn das wirtschaftliche Gleichgewicht einmal verfiele, die Inflation wirklich bedrohend und die Arbeitslosigkeit zur Massenerscheinung würde. Ein Volk mußte seine Reifeprüfung noch nie zu Zeiten wirtschaftlicher Prosperität, sondern in Augenblicken innerer Umbrüche und äußerer Bedrohung ablegen. Aber wie es sich in Krisenzeiten verhält, wird es in Zeiten der Ruhe und Sicherheit lernen. Sind diese einmal vorbei, wird ihm keine Zeit bleiben, solches Lernen noch ohne Schaden nachzuholen.

Kann man nun wirklich sagen, die Bundesrepublik sei nicht nur in ihren Verfassungsorganen, sondern auch in all ihren politischen Kräften und im Bewußtsein ihrer Bevölkerung so gefestigt, daß für absehbare Zeit Gefahren für ihren demokratischen Bestand auszuschließen sind? Ist die politische Vernunft im politischen und — was wahrscheinlich fast noch wichtiger ist — im vorpolitischen Raum — in den Verbänden, in den Schulen, an den Universitäten, in Redaktionen, in Rundfunkhäusern, bei Bürgerinitiativen und an Stammtischen — dafür groß genug? Gewiß grassiert in der Bundesrepublik kein breit formierter *Radikalismus,* auch nicht der anarchistischer Prägung, sofern er zum Mittel des Gewaltverbrechens greift. Die Vorgänge um Anarchistencliquen wie die Baader-Meinhof-Terroristen sind da eher geeignet, einen falschen Eindruck zu erwecken. Sie stellen den politischen und den polizeilichen Kräften ein massives Problem der Terrorbekämpfung. Aber die Aktionen isolierter Terroristengruppen, sosehr Menschenleben durch sie gefährdet werden, als die bisher größte Herausforderung des demokratischen Rechtsstaates zu bezeichnen, wie es der Bundeskanzler nach dem Geiselanschlag auf die Deutsche Botschaft in Stockholm tat, ist wohl doch um einiges übertrieben, so gut eine solche Feststellung nach „erfolgreichem" Durchgreifen in die damalige politische Szenerie angesichts der bevorstehenden Landtagswahlen paßte. Aber was dieser Phase öffentlichen Terrors vorausging und woraus er sich nährte, ist zweifellos eine breitere und gefährlichere Problematik als dieser selbst.

Zur Toleranz gehört Autorität

Die jahrelange *Verharmlosung der Gewalt* als politischer Methode mit den verführerischen Einteilungen nach Personen und Sachen zeigt, daß hier mehr aufzuarbeiten ist als kriminelle Großaktionen. Dies um so mehr, als die Verharmlosung von Gewalt, die ja (neben der Zunahme an gemeiner Kriminalität) ein internationales Phänomen etablierter Demokratien ist, auf einer verbreiteten Tendenz zum Abbau öffentlicher Autorität und einer generellen Mißachtung politischer Toleranz beruht, die ihre „unpolitische" Entsprechung jeweils im privaten und halböffentlichen Raum, in der Begegnung zwischen Individuen und Gruppen, in der Gestaltung der Lehrpläne und des Unterrichts in den Schulen und ein Stück weit — durch Überforcierung utopischer Emanzipationsideale auf Kosten elementarer Soziabilität und Mitmenschlichkeit — auch in den Familien finden. Nicht als ob *Autorität* als zwischenmenschliches, gesellschaftliches und politisches Ordnungselement völlig verleugnet würde, aber man hat sie ideologisch, politisch und pädagogisch als eine in einer wirklich funktionierenden Demokratie fast zu vernachlässigende Größe hintangestellt. Durch den so geschaffenen „Freiraum" konnte dann der Kampf um mehr soziale Demokratie gegen die „rein formale" *Rechtsstaatlichkeit* recht ungestört bis ins Utopische gesteigert werden. Das Grundproblem, welche Formen und auch Grade von Autorität in fortgeschrittenen Demokratien entwickelt werden müssen, damit diese Demokratie nicht sich selbst überholt und zerfällt, wurde dabei so gut wie ausgespart.

Dieses und das *Toleranzproblem* wird uns in den nächsten Jahren vermutlich um so mehr beschäftigen. Denn wie das Autoritätsproblem bewegt sich auch der Toleranzgedanke in einem recht diffusen politischen und pädagogischen Licht. Er wurde einerseits unkritisch erweitert. Einmal zu Lasten von Grundwerten, die man durchaus auch als

Grundrechte verstehen muß. In diesem Sinne wächst die Neigung, Vergehen gegen das Recht auf Leben in den Randzonen zu „tolerieren". Zum anderen, durch eine recht individualistische Interpretation, indem man Toleranz in erster Linie als Freibrief für die Verbreitung und Durchsetzung von Meinungen und Ideen gleichsam um ihrer selbst willen und ohne deutlichen objektiven Wertbezug zum Gemeinwohl verstand. Damit verkürzte man anderseits den sozialen Gehalt des Toleranzgedankens, indem Toleranz nicht mehr verstanden und praktiziert wurde als Respekt vor der Position des anderen innerhalb letztverbindlicher Grundaussagen, sondern unausgesprochen nur oder übergewichtig als Toleranz *für mich* und die Durchsetzung *meiner Interessen*.

Es braucht nicht eigens ausgeführt zu werden, daß solche Pervertierung von Toleranz der fruchtbarste und wohl heute schon ausgedehnteste Nährboden für Radikalismen aller Art ist, mit denen sich die Institutionen pädagogisch-politischer Bildung, aber auch die politischen Parteien in ihren eigenen Reihen nach links wie nach rechts noch mehr werden auseinandersetzen müssen. Sie können in Zeiten äußerer Ruhe und des inneren Wohlstandes durchaus als zu vernachlässigende Größe erscheinen, bei der nächsten wirtschaftlichen oder politischen Krise brechen sie regelmäßig durch. Im Blick darauf werden sich die politischen Parteien in puncto Radikalismus auch mehr einfallen lassen müssen als die regelmäßige Feststellung an Wahlabenden — meistens seitens des Verlierers —, man freue sich besonders, daß die radikalen Parteien links und rechts wiederum unter einem Prozent der Stimmen geblieben sind.

Daß ein die politische Toleranz aufhebender Radikalismus linker und rechter Prägung sehr viel weiter verbreitet ist, zeigen allein schon die wenig erbaulichen Leserbriefkulturen mancher Publikationsorgane. Und manches an der berüchtigten Sonthofener Rede und noch mehr an den Reaktionen von Politikern und hohen Gewerkschaftsfunktionären war durchaus verbaler, wenn auch zu Wahlkampfzwecken zusätzlich künstlich hochgezüchteter Radikalismus. Aber wo der verbale seinen Adressaten findet, und den will er ja finden, sonst würde er nicht inszeniert, wird er durch Vergiftung der notwendigen politischen Auseinandersetzung sehr rasch und in breitester Wirkung durchaus zum realen, praktischen Radikalismus. Er muß ja nicht gleich einer der Granaten und Maschinenpistolen sein, aber deswegen ist er noch lange nicht ungefährlich. Im übrigen mußte der Vergleich der Heimatvertriebenen mit der Lage der Palästinenser auf den Vertriebenentreffen an Pfingsten fast die Vermutung nahelegen, verbaler Radikalismus sei auch dort wieder im Kommen, wo man ihn allmählich für bewältigt hielt. Und wenn es kein Radikalismus war, dann zeugte der Vergleich auf jeden Fall von einem enormen Maß an politischer Unvernunft bei einzelnen Vertriebenenfunktionären.

Fehlen politische Zielsetzungen?

Doch mehr noch als die Bewältigung offener und latenter Formen des Radikalismus wird die Zukunft demokratischer Lebensverhältnisse in Deutschland wie in Europa davon abhängen, wieweit es gelingt, politische Zielsetzungen zu vermitteln, die es dem Bürger über den Tag und den jeweiligen wirtschaftlichen Vorteil hinaus wert erscheinen lassen, diese Lebensverhältnisse und ihre Verfassungsordnung nach innen und nach außen (auch gegen die Gefährdung durch kommunistische Herrschaft) zu verteidigen. So naheliegend es ist, daß, wie es *Heinz Kühn* am Abend nach den Wahlen im Saarland und in Nordrhein-Westfalen formulierte, der Bürger seine politische Meinungsbildung an den „Erwartungen seines wirtschaftlichen Wohlergehens" ausrichtet, so problematisch würde es, wenn sich politische Führungen hauptsächlich darauf konzentrierten, diesen Erwartungshaltungen nach dem Munde zu reden. Was würde das auf die Dauer für ein Staat, in dem Parteien ihre Wahlstrategien an bloßen Wohlstandserwartungen oder gar an den jeweils letzten demoskopisch ablesbaren Reaktionen auf die jeweils nur geringfügig veränderten Inflations- oder Arbeitslosendaten ausrichteten. Die politische Führung suggerierte damit eine wirtschaftliche wie politische Leistungsfähigkeit des Staates, die keine politische Führung jeweils einlösen könnte und die sich in Krisenzeiten fast notwendig gegen den Staat bzw. gegen das politische System selbst richten müßte. Und dennoch haben sich die Unionsparteien 1972 weitgehend so verhalten und verhalten sich gegenwärtig die Koalitionsparteien, voran die „Reformpartei" SPD, noch konsequenter auf die gleiche Weise.

Angesichts von soviel tagespolitischer Vordergründigkeit in öffentlichen Belangen mochte es nicht mehr verwundern, daß um den 9. Mai der Eindruck entstand, in der Bundesrepublik fehle es im Augenblick wenn schon nicht an der Fähigkeit zu geschichtlichem Räsonieren, so doch an der Bereitschaft zu einer an der Zukunft der Republik und Europas orientierten politisch-demokratischen Bestandsaufnahme. Aber allein schon die grassierenden Krankheitssymptome moderner Wohlfahrtsgesellschaften — Drogensüchte in jeglicher Form, die Zunahme an sozialer Aggressivität und politischer Destruktionslust, die aus Langeweile und Sinnleere und weniger aus Leistungsstreß entstandenen Neurosen einerseits, der kindliche Glaube an die Herstellbarkeit heiler sozialer Verhältnisse durch bloße Emanzipation und der nicht weniger kindliche Glaube an die fast unbegrenzte Leistungsfähigkeit des Staates und der nicht weniger kindliche Glaube an die ebenso unbegrenzte Sozialisierbarkeit persönlicher Risiken andererseits — zeigen, daß gerade in einer Demokratie des materiellen Wohlbefindens von der politischen Führung, aber selbstverständlich nicht nur von ihr, weniger Demoskopiegläubigkeit und mehr geistige und moralische Führungsfähigkeit gefordert sind. *D. A. Seeber*

Die evangelische Kirche und ihre Radikalen

In den letzten Wochen waren einige Vorgänge zu verzeichnen, die eindrucksvoll die im deutschen Protestantismus bestehenden politischen Kontroversen beleuchteten. Aus Württemberg wurde der Fall eines ordinierten Theologen, Religionslehrer an einem Stuttgarter Gymnasium, gemeldet, dem vom Schulamt wegen seiner Kandidatur für die KPD bei den baden-württembergischen Kommunalwahlen fristlos gekündigt wurde und der daraufhin erklärte, er werde sich um die Rückkehr in den kirchlichen Dienst bemühen (vgl. epd, 24. 4. 1975). In Hannover leitete die Landeskirche ein Amtszuchtverfahren gegen zwei Pastoren ein, die in Amtstracht an einer kommunistisch gesteuerten „Rote-Punkt-Aktion" gegen Fahrpreiserhöhungen teilgenommen hatten (vgl. Die Welt, 22. 4. 75). Daraufhin stellten sich rund 30 Pfarrer und Vikare der Landeskirche hinter ihre beiden Amtsbrüder und solidarisierten sich in einer *„Aktionsgemeinschaft Kirche und Gesellschaft"* (AKIG). Kurz vor diesen Ereignissen hatte sich der hannoversche Landesbischof, Professor *Eduard Lohse*, im April-Heft der „Lutherischen Monatshefte" in bemerkenswerter Weise zum Thema *„Die evangelische Kirche und der demokratische Rechtsstaat"* geäußert (vgl. FAZ, 19. 4. 75). Und schließlich konstituierte sich am 13. April in Frankfurt ein Komitee *„Freiheit für Wort und Dienst in der Kirche"*, das sich in einem von mehr als 180 Unterschriften (u. a. der praktischen Theologen *Yorick Spiegel* und Prof. *Bernd Paeschke*, von *Dorothee Sölle* und Prof. Marie *Veit;* Kontaktadresse für weitere Zustimmungserklärungen ist der Frankfurter Religionspädagoge Prof. *Dieter Stoodt)* gestützten Aufruf *gegen die Unvereinbarkeit von pfarramtlichem Dienst und der Mitgliedschaft und Förderung von Parteien auf marxistisch-leninistischer Grundlage* wendet. Einen Beschluß in dieser Richtung hatte die Landeskirche Hessen-Nassau auf ihrer Synode im letzten Herbst gefaßt (vgl. epd-Dokumentation 56/74).

Streit schon seit Jahren

Ganz ohne Zweifel entzündet sich in der evangelischen Kirche der Bundesrepublik schon seit Jahren der Streit weniger an Fragen der Theologie, der Kirchenstruktur und der Ökumene als an Problemen des Verhältnisses zum Staat, zur Veränderung der Gesellschaft, zur Gewalt als Mittel der Politik. Der Streit in der Berliner Kirche um den Besuch von Bischof *Scharf* bei *Ulrike Meinhof* ist noch nicht vergessen und war nur ein Symptom für die tiefgreifenden Kontroversen, die zum Thema Kirche und Politik im deutschen Protestantismus bestehen. Die Fronten reichen von Kirchenmitgliedern, die der Kirche vorwerfen, sie würde Glaube, Sitte und Vaterland verraten, der Gewalttätigkeit Vorschub leisten und sich kommunistisch unterwandern lassen, bis zu jener Pastorin, die in einer Konfirmationspredigt sagte, „mit allem, was er für und mit dem chinesischen Volk getan hat", stünde Mao „Gott näher als alle Päpste und Bischöfe der letzten 1000 Jahre zusammen" (vgl. epd-Dokumentation 32/74). Konsequenterweise werden mit beiden Positionen immer wieder Kirchenaustritte begründet; die zitierte Pastorin hat tatsächlich auf ein gegen sie angestrengtes Amtszuchtverfahren mit dem Austritt aus der Kirche reagiert.

Den Kirchenleitungen wurde einerseits vorgeworfen, sie würden sich zu wenig entschlossen darum kümmern, daß die Pfarrer ihren seelsorglichen Auftrag nicht zugunsten extremen politischen Engagements vernachlässigen, andererseits, sie würden durch die Einführung eines „Radikalenerlasses" die Freiheit des Christenmenschen verraten und dokumentieren, daß die Kirche ein „reaktionäres Organ der herrschenden Kapitalistenklasse" ist (so die ausgetretene Pastorin *Edda Groth*, vgl. epd-Dokumentation 56/74). In dieser Lage haben es die Kirchenleitungen naturgemäß schwer: die „seelsorgliche" Handhabung von Fällen, in denen sie es in Gestalt von „linksradikalen" Pfarrern mit einer in sich geschlossenen Ideologie zu tun bekommen, wird von den einen als Schwäche, von den anderen als Opportunismus (oder als beides in einem) ausgelegt. Zudem ist es fatal für das Erscheinungsbild der evangelischen Kirche im öffentlichen Bewußtsein, daß zwar sehr wohl die Eskapaden ihrer politischen Außenseiter, aber kaum die differenzierten und im Sinn der freiheitlich-sozialen Ordnung der Bundesrepublik engagierten Argumentationen ihrer führenden Gremien und Persönlichkeiten (die die überwältigende Mehrheit der Pfarrerschaft hinter sich haben) Aufsehen erregen. Es könnte allerdings sein (und wäre zu wünschen), daß im vorliegenden Fall die Thesen Lohses mehr Resonanz finden als die Verlautbarung des Frankfurter Komitees.

Linkes Komitee für Freiheit in der Kirche?

Der Aufruf der Frankfurter Gründungsversammlung bezeichnet den Unvereinbarkeitsbeschluß als „gefährlich", „weil die Kirche hier auf die gerade herrschenden politischen Überzeugungen festgelegt und damit die der evangelischen Freiheit entsprechende Gewissensfreiheit des Einzelnen unerträglich eingeschränkt wird". Motivation der Kirchenleitungen sei dabei die Angst vor einem Auszug von Mittelstand und Bürgertum aus der Kirche; letztlich fürchte man den Verlust von Kirchensteuergeldern, der zum „finanziellen Zusammenbruch der Kirche als

gesellschaftlicher Großorganisation" führen könne. Wörtlich erklärt der Aufruf: „Zu dem vierfachen Allein der Reformation . . . tritt ein fünftes: *Allein das Geld — sola pecunia!*" Wenn als Folge von wirtschaftlichen Schwierigkeiten „alle entschiedenen Kritiker der gerade herrschenden politischen Meinung persönlich diffamiert, diszipliniert oder — schon in Einzelfällen — politisch verfolgt werden" und alles, „was Sozialismus und Kommunismus heißt, pauschal verworfen wird", dürfe die Kirche diesen Trend keinesfalls mitmachen. Sie laufe sonst Gefahr, keine „zukunftsweisende Position" beziehen zu können. Diese Gefahr nehme da konkrete Gestalt an, wo Pfarrer nicht Parteien oder Gruppierungen angehören dürfen, die sich auf den Marxismus-Leninismus berufen, wo „bestimmte" Kandidaten nicht ordiniert und „bestimmte" Pfarrvikare nicht in den ständigen Dienst übernommen werden. Der Aufruf sieht darin die Preisgabe der „Freiheit des Christenmenschen und der ganzen Kirche" und plädiert dafür, daß die *Kirche ein „offener Raum"* bleibe: „Kirche und Gemeinde müssen Orte sein oder werden, in denen jeder, ohne den anderen an sein persönliches Wissen und Gewissen zu binden, die menschlichen, politischen und gesellschaftlichen Probleme zur Sprache bringen und Lösungsmöglichkeiten vertreten kann."

Die Verfasser des Aufrufs meinen, sich mit diesem Kirchenbild auf die Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche von 1934 berufen zu können. Ob das berechtigt ist, dürfte jedoch ziemlich zweifelhaft sein. Denn gerade in den Auseinandersetzungen mit den Deutschen Christen haben die Vertreter der Bekennenden Kirche darauf bestanden, daß die Kirche nicht schlechthin „offener Raum" sein könne, sondern bereit sein müsse, „Grenzen" zu ziehen und im konkreten Fall zu erklären, die und die Position widerspreche dem Evangelium. Recht gewagt scheint auch die Argumentation mit der Angst vor dem Auszug des Mittelstandes — als ob nur das „Bürgertum" ein marxistisch-leninistisches Engagement der Kirche ablehnen würde. Daß der Text im Grunde genommen die Vorstellung insinuiert, die einzige *„zukunftsweisende Position"* sei der Marxismus-Leninismus, unterstreicht, wie recht die Kirchenführer haben, die gegen die Mitgliedschaft von Pfarrern in kommunistischen Gruppierungen nicht nur den nach wie vor offiziellen *kämpferischen Atheismus* der Kommunisten, sondern auch ihre *notorische Intoleranz* ins Feld führen. Die in Frage kommenden Gruppierungen sind ja bekanntlich durchwegs nicht auf einen freiheitlich eingefärbten „Marxismus mit menschlichem Antlitz" eingeschworen und bekennen sich entsprechend deutlich zur leninistischen Variante bzw. deren sowjetischen oder maoistischen Spielarten.

Bei der Begründung des Unvereinbarkeitsbeschlusses — er gründet sich auf § 27 des Pfarrergesetzes: „Der Pfarrer darf nicht Körperschaften oder Personenvereinigungen angehören oder sie in anderer Weise fördern, wenn ihre Zwecke mit dem Auftrag der Kirche unvereinbar sind" — hatte im November 1974 der hessen-naussauische Kirchenpräsident *Helmut Hild* betont, daß neben dem doktrinalen Atheismus auch die prinzipielle Intoleranz gegen alles, was mit dem „Klassenfeind" in Zusammenhang steht, „Anlaß einer klaren Scheidung zwischen dem Dienst in der Kirche und der Mitgliedschaft in der DKP" sei (vgl. epd-Dokumentation 56/74). Er hatte auch in Erinnerung gerufen, daß der Marxismus-Leninismus eine eigenständige politische Verantwortung der Kirche kategorisch ausschließe. Gerade das ficht freilich manche linksradikalen Pastoren nicht an. Die schon zitierte Edda Groth etwa hatte immer wieder hervorgehoben, daß Religion Privatsache sei.

Zur *praktischen Durchführung* des Unvereinbarkeitsbeschlusses hatte Kirchenpräsident Hild angekündigt, es werde keine pauschalen formal-juristischen Suspendierungen auf Grund der bloßen Mitgliedschaft geben. Man werde sich vielmehr um eine sorgfältige *Prüfung des Einzelfalles* bemühen — was eine grundsätzliche Auseinandersetzung nicht ausschließt, sondern voraussetzt. Dabei muß es sowohl um die Ideologie der betreffenden Gruppen wie um eine prinzipielle Ortsbestimmung der Kirche in Staat und Gesellschaft gehen.

Lohses Plädoyer für den Rechtsstaat

Für den zweiten Aspekt der Auseinandersetzung beschreiben die Thesen von Landesbischof Lohse eine klare Ausgangsposition. In ihrem Kontext wird die „Einzelfrage" der „Radikalen im kirchlichen Dienst" zu behandeln sein. Sein nüchtern-sachliches Plädoyer für die freiheitliche Rechtsordnung ist sicher nicht ohne Reflexion der Erfahrungen entstanden, die er in den aufgeregten Jahren zwischen 1967 und 1971 als Dekan der Theologischen Fakultät und als Rektor und Prorektor der Universität in Göttingen gesammelt hat.

Zu Beginn seiner Thesenfolge bestimmt Lohse als Auftrag der Kirche, *„die Botschaft von der Liebe Gottes, die er in Christus aller Welt zugewandt hat, allen Menschen in Wort und Tat zu bezeugen"*. Um diesen Auftrag könne sich die Kirche — „notfalls unter Leiden" — *in jeder Gesellschaftsordnung* bemühen, sie trete aber für das Recht freier Ausübung der Religion ein. Der Staat sei „durch Gottes Willen gesetzt" und habe die Aufgabe, „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens für Recht und Frieden zu sorgen". Das Ergebnis der wechselvollen Geschichte des Verhältnisses der evangelischen Kirche zum Staat und der Ertrag der Erfahrungen während des Dritten Reiches sei die Erkenntnis, daß Gerechtigkeit und Freiheit am ehesten *im demokratischen Rechtsstaat als der relativ besten Staatsform* gesichert seien, „weil er insbesondere individuelle Entfaltung, freie Meinungsäußerung, Schutz der Schwachen, Herstellung von Chancengerechtigkeit und Förderung des Wohls aller Menschen ermöglicht".

In diesem Staat komme christlichem Glauben und Leben *öffentliche Bedeu-*

tung zu, wobei aber die Kirche auf das Privileg der Staatskirche zugunsten des Rechts auf Freiheit des Glaubens und Gewissens verzichten müsse und nicht durch Ausübung von Druck oder Anwendung von Gewalt, sondern nur durch die Verkündigung des Wortes und den Dienst der Liebe wirken dürfe. In der *Partnerschaft zwischen Kirche und Staat* sei es Sache des Staates, der Kirche Raum zur Verwirklichung ihrer Freiheit zu geben (auch für ihren sozialen Dienst in Einrichtungen freier Trägerschaft), Auftrag der Kirche sei es, zur Entfaltung und zum Schutz der freiheitlichen Rechtsordnung beizutragen.

Im einzelnen nennt Lohse dabei *vier Aufgaben der Kirche:* sie müsse die Bürger nicht nur auf ihre Rechte, sondern auch auf ihre Verantwortung hinweisen; sie müsse daran erinnern, daß der Mensch als Geschöpf Gottes sich nicht an die Stelle des Schöpfers setzen dürfe („Sie hat daher ebenso vor Selbstüberforderung und Selbstüberschätzung wie vor Skepsis und Resignation zu warnen"); sie müsse gegen Omnipotenzansprüche des Staates das Recht des einzelnen Bürgers und freier Initiativen in Schutz nehmen; und sie müsse „mit Entschiedenheit" dafür eintreten, „daß Gewalt unter keinen Umständen als legitimes Mittel zur Veränderung gesellschaftlicher Ordnung gelten darf", weil im Rechtsstaat Veränderung durch demokratische Willensbildung möglich sei. Abschließend betont Lohse, daß sich die Kirche mit keiner politischen Partei identifizieren dürfe, aber sich zum „seelsorgerlichen Gespräch mit verantwortlichen Politikern" verpflichtet wisse.

Mit diesen Thesen, ihrem klaren Bekenntnis zum demokratischen Rechtsstaat und ihrer mehrfachen *Ablehnung der Gewalt als politisches Mittel* bewegt sich Lohse auf der Linie der Erklärung der EKD zum Grundgesetz-Jubiläum des vergangenen Jahres (vgl. HK Juli 1974, 359 f.). Er hat deutlich gemacht, daß politische Unabhängigkeit der Kirche nicht Indifferenz gegenüber allen möglichen Systemen bedeutet, sondern daß die Kirche eine öffentliche Verantwortung hat und daß sie vom Evangelium her für die Wahrung bestimmter Grundwerte in kritischer Solidarität mit bestehenden demokratischen Ordnungen miteinzustehen hat.

Landesbischof Lohse ist sich zweifellos bewußt, mit seinen Thesen einen breiten Konsens unter den bundesrepublikanischen Protestanten formuliert zu haben. Er hat deshalb mit gutem Recht jüngst eine pauschale Verdächtigung der Pfarrerschaft wegen einseitiger politischer Aktivität zurückgewiesen (vgl. epd, 2. 5. 75). Im innerkirchlichen Streit mit den — allerdings mehr als eine quantité négligeable darstellenden — Außenseitern können möglicherweise die bitteren Erfahrungen mit dem Terror weiterhelfen. Denn es dürfte doch zumindest eine Überlegung wert sein, ob die einhellige öffentliche Ablehnung des Terrors für eine gesellschaftskritische Position ohne Bedeutung bleiben kann, die so radikal „negativ" ist, daß ihre letzte Konsequenz die Gewalt *sein muß*. Man braucht die Minderheit radikaler Pfarrer, Vikare und Theologen nicht in die Nähe der Terroristen zu rücken, um ihnen die Frage stellen zu können, ob eine politische Option, die für unser Gemeinwesen keine Chancen der Reform sieht und nur die Vokabeln „reaktionär" und „spätkapitalistisch" für es parat hat, nicht notwendig zu subjektiver Verzweiflung oder zu öffentlicher Gewalttat führt. Daß beides aber nicht Maximen einer christlichen Ethik sein können, liegt auf der Hand.

Probleme auch in der katholischen Kirche

Der katholische Beobachter der deutschen Szene mag in der Gefahr sein, alle diese Kontroversen im evangelischen Bereich für ziemlich „exotisch" zu halten, weil es einen ähnlichen Streit im Katholizismus der Bundesrepublik auch nicht annähernd gibt (die Auseinandersetzung um die Mitgliedschaft von Jusos im Kolpingsverband kann man hier getrost beiseite lassen). Die katholische Kirche im ganzen hat aber durchaus ihr „Radikalenproblem", insbesondere in Gestalt der Frage der Mitarbeit von Klerikern in extrem linken, zum Teil links von den Kommunisten stehenden Gruppen im romanischen Katholizismus (Frankreich, Portugal, Südamerika). Eine Beurteilung dieses Engagements müßte allerdings die im Vergleich zur Bundesrepublik sehr unterschiedlichen Bedingungen berücksichtigen, unter denen diese Priester mit ihren Gemeinden leben. Die intensive Beschäftigung mit dem Thema Christentum und politischer Radikalismus steht jedenfalls auch der katholischen Kirche ins Haus. *H. G. K.*

Kirche dämpft nationalistische Emotionen in Kärnten

Nach Abschluß der Österreich-Synode und des Katholikentages in Wien im Herbst des Vorjahres ist im österreichischen Katholizismus weiterhin eine deutliche *Hinwendung zur Lösung interner offener Fragen* zu beobachten, wobei Fragen der Spiritualität im Vordergrund stehen und vielfältige Bemühungen verschiedener pastoraler Gruppen festzustellen sind. Nach außen hin hat sich der Konflikt zwischen Kirche und Sozialistischer Partei in der strittigen Frage der *Fristenregelung*, die in Österreich am 1. Jänner 1975 Gesetzeskraft erlangt hat, verhärtet, wenn auch von offizieller Seite auf beiden Seiten manches getan wurde, um eine zusätzliche Aufschaukelung zu verhindern. Zu dieser Einpendelung des Konflikts in eine wohl verfestigte, aber nicht mehr weiter eskalierende Frontstellung mag beigetragen haben, daß infolge der gesetzlichen Grundlagen, die Ärzte oder Spitäler nicht auf die Fristenregelung verpflichten, in weiten Teilen Österreichs Abtreibun-

gen *nur auf Grund sozial-medizinischer Indikation* vorgenommen werden. In den meisten Bundesländern ist bis heute kein einziges Krankenhaus bereit, Abtreibungen auf Grund der Fristenregelung durchzuführen, selbst in Wien ist die Zahl solcher Spitäler oder Frauenkliniken gering. Damit hat sich — wenigstens vorerst — so etwas wie ein „österreichischer Weg" ergeben, der ja nicht selten von der Pragmatik der jeweiligen Situation bestimmt wird.

Diese Praxis, die von der Intention des Gesetzes erheblich abweicht, wird innerhalb der Sozialistischen Partei von linken Gruppen heftig kritisiert, doch unterstreicht die Parteiführung ihre Entschlossenheit, an der Gewissensfreiheit der Ärzte nicht zu rütteln. Andererseits wird diese Durchführung des Gesetzes über die Fristenlösung von katholischer Seite zum Anlaß genommen, um die prinzipiellen Mängel einer solchen Abtreibungsregelung darzutun. Die im wesentlichen von Katholiken getragene und von Bischöfen ausdrücklich unterstützte „Aktion Leben", die mit einem Volksbegehren den Verfassungsschutz menschlichen Lebens von der Zeugung bis zum Tod durchsetzen möchte, hat mittlerweile in der ersten Einleitungsetappe dieses *Volksbegehrens* schon über 730 000 amtlich beglaubigte Unterschriften erhalten. Die zweite, abschließende Etappe soll erst nach den Anfang Oktober stattfindenden Nationalratswahlen anlaufen, um nicht die Anliegen der „Aktion Leben" mit den Parolen des Wahlkampfes zu vermengen, der praktisch bereits begonnen hat. Erklärtes Ziel der Initiatoren des Volksbegehrens ist es, auf eine Million Unterschriften zu kommen, um damit dem Volksbegehren zum umfassenden Schutz des Lebens bei seiner Behandlung im Parlament entsprechenden Nachdruck zu verschaffen.

Katholische Vertreter als mäßigende Kraft

Neben dieser eher re-agierenden Aktion ist zur Zeit von seiten österreichischer Katholiken kaum eine umfassendere Initiative auf politischem oder kulturpolitischem Gebiet zu registrieren. Um so mehr gilt es jene Anstrengungen zu verzeichnen, die nun schon seit 1972 von katholischer Seite zur Lösung des verfahrenen *Minderheitenproblems in Kärnten* unternommen werden. In diesem Jahr war es durch ein von der SPÖ im Alleingang und überraschend durchgepeitschtes Bundesgesetz zur Aufstellung zweisprachiger Ortstafeln in Südkärnten gekommen, was in der Bevölkerung dieses Bundeslandes bedrückende Erinnerungen an die 1918 und 1945—1948 erfolgten jugoslawischen Gebietsforderungen und an die zweimalige jugoslawische Besetzung Südkärntens nach dem Ersten und nach dem Zweiten Weltkrieg auslöste. Unter den Augen der sich passiv verhaltenden Exekutive wurden damals, im Herbst 1972, binnen weniger Tage alle zweisprachigen Ortstafeln niedergerissen und entfernt, wobei es zu Demonstrationen und Ausschreitungen kam, die von deutschnationaler Seite noch geschürt wurden. Seit dieser Zeit ist es in Kärnten zu einer steten Verschärfung der Spannung zwischen der deutschsprechenden Mehrheit des Landes und der slowenischen Minderheit gekommen, die Jugoslawien zum Anlaß einer heftigen Kampagne gegen Österreich nahm und die die österreichisch-jugoslawischen Beziehungen auf den Gefrierpunkt abkühlte. Die inneren Schwierigkeiten Jugoslawiens mögen noch zusätzlich zur Anheizung dieses Konflikts beigetragen haben, der für Österreich nach dem Ausscheiden des greisen Marschalls *Tito* aus der aktiven Politik und angesichts der dann zu erwartenden Komplikationen doppelt unangenehm, ja gefährlich werden könnte.

Angesichts dieser sehr schwierigen und komplexen Lage hat die *Kärtner Diözesansynode* bereits in den dramatischen Tagen des Jahres 1972 in vorbildlicher Weise versucht, die nationalistischen Emotionen zu dämpfen. Die Synode begnügte sich nicht nur mit Appellen und Mahnungen, sondern beschloß auch eine ganze Reihe wichtiger konkreter Maßnahmen, die das Zusammenleben von Mehrheit und Minderheit in der Kirche von Kärnten betreffen. So kam es zur Bildung eines deutsch-slowenischen Koordinationsausschusses der Diözese Gurk, der von den „Versöhnungszwillingen" *Ernst Waldstein* und *Valentin Inzko* geleitet wird. In Ausführung der Synodenbeschlüsse wurden Grundsätze für die Gottesdienstsprache in den zweisprachigen Pfarren Kärntens festgelegt, in denen die Trennung in rein deutsche und rein slowenische Gottesdienste abgelehnt wird, um nicht „Gelegenheit zur demonstrativen Teilnahme an diesem oder jenem Gottesdienst" zu geben und damit nationale Schranken bis in den Kirchenraum auszudehnen, bzw. um Spaltungen von Gemeinden und eine „nationale Apartheidpolitik" zu vermeiden.
Tatsächlich war gerade die *Gottesdienstsprache* immer wieder Anlaß zu Reibungen, wobei die Tatsache, daß der slowenische Bevölkerungsanteil einen viel stärkeren Priesternachwuchs aufzuweisen hat und viele slowenische Pfarrer in mehrheitlich deutschsprachigen Gemeinden ihr Amt ausüben, zusätzliche Konfliktstoffe schuf. Weitere Schwierigkeiten tauchten bei den Wahlen in die Pfarrgemeinderäte auf, wobei die Mitglieder des Koordinationsausschusses in zäher Kleinarbeit bemüht waren, jeweilige Lösungen zu finden. Gemeinsame doppelsprachige Publikationen und Dokumentationen unter dem Doppel-Titel „Das gemeinsame Kärnten — Skupna Koroška" stellten eine wertvolle publizistische Unterstützung dieser Arbeit dar, während Gruppen der Katholischen Jugend unter dem gleichen Motto zahlreiche Diskussionsveranstaltungen zu diesem Thema organisierten.

Die beiden Vorsitzenden des diözesanen Koordinationsausschusses wurden auf Grund dieser zielbewußten Arbeit, wie sie in Kärnten bis heute von keiner anderen politischen oder weltanschaulichen Gruppierung geleistet wird, in die Studienkommission des Bundeskanzlers für Probleme der slowenischen Volksgruppe in Kärnten berufen. Dr. Inzko verblieb auch nach dem demonstrativen Exodus der Funktionäre der offiziellen Slowenenverbände,

der im Zusammenhang mit der Ankündigung einer „Sprachzählung besonderer Art" erfolgte, als einziger Kärntner Slowene in dieser Komission. Er und Dr. Waldstein legten wichtige Entwürfe und Vorschläge zur Lösung des dornigen Minderheitenproblems vor.

Vermittelndes Gespräch auf publizistischer Ebene

Zur Unterstützung dieser Tätigkeit hat der Verband der Katholischen Publizisten Österreichs im April dieses Jahres seine Jahrestagung in Kärnten abgehalten und unter das Thema der Kärntner Minderheitenfrage gestellt. Als Tagungsort wurde das katholisch-slowenische Bildungshaus Tainach in der Nähe von Völkermarkt gewählt. Was bisher noch nie gelungen war, ist dabei Wirklichkeit geworden: Zum erstenmal trafen sich bei dieser Gelegenheit Politiker aller drei im Landtag vertretenen Parteien (SPÖ, ÖVP, FPÖ) mit Sprechern der Kärntner Slowenen zu einer gemeinsamen Diskussion.
Die Zusammenkunft brachte die Konfrontation der bekannten Standpunkte in sachlicher Klarheit, doch war die Atmosphäre grundsätzlicher Gesprächsbereitschaft nach all den Jahren, in denen jede Verbindung zwischen Mehrheitsvolk und slowenischer Minderheit abgerissen war, ein wichtiges Ereignis für die Zukunft. Von slowenischer Seite wurde neuerlich die endliche *Erfüllung der Bestimmungen des österreichischen Staatsvertrages* aus dem Jahr 1955 über die ethnischen Minderheiten gefordert. Sowohl der doppelsprachige Unterricht wie auch Fragen der Gerichtssprache, der Amtssprache und der topographischen Aufschriften seien unbefriedigend oder gar nicht gelöst. Von Landespolitikern verschiedener Parteien wurde festgehalten, auch Österreich strebe eine Erfüllung der Bestimmungen des Staatsvertrages an, doch gehe dies — vor allem bei den doppelsprachigen Ortstafeln — nur mit Hilfe einer „Politik der kleinen Schritte". Andererseits wurde auf die Gründung des slowenischen Gymnasiums in Klagenfurt und das ausgebaute slowenische Unterrichtssystem im Pflichtschulbereich verwiesen. Von slowenischer Seite wurde jedoch kritisiert, daß es bis 1959 einen verpflichtenden doppelsprachigen Unterricht in den Pflichtschulen gegeben habe, während jetzt Schüler für den slowenischen Unterricht ausdrücklich angemeldet werden müssen. Als besonders gravierend wurde von Sprechern der Slowenen die gesetzliche Bestimmung über den Religionsunterricht bezeichnet, wonach Religionsstunden „in der Sprache der weltlichen Fächer erteilt" werden müssen, was den tatsächlichen Wünschen nicht gerecht werde. Der Bischof von Gurk-Klagenfurt, *Josef Köstner*, hat sich bereits mehrmals für die Änderung dieses Gesetzestextes eingesetzt.

Besonders gewichtig war bei der Tagung die Äußerung des bekannten Minderheiten-Fachmannes Prof. *Veiter*, der sich sehr nachdrücklich gegen die von den drei im österreichischen Parlament vertretenen Parteien bereits beschlossene Sprachzählung aussprach: „Solche Arten der Minderheitenfeststellung sind nur dann nicht minderheitenfeindlich, wenn die Minderheit zustimmt. Da dies in Kärnten nicht der Fall ist, muß nach anderen Verhandlungslösungen gesucht werden!"
Andererseits stellte Dr. Inzko klipp und klar fest, daß die Slowenen in Kärnten *keine jugoslawische Minderheit* seien. Dieser Hinweis erregte in Kärnten großes Aufsehen, da die Politik der beiden offiziellen Slowenen-Verbände in letzter Zeit andere Akzente gesetzt hatte: Sowohl der „Rat der Kärtner Slowenen" (christlicher Ausgangspunkt, früher ÖVP-nahe, in letzter Zeit radikalisiert, Linkstendenzen im jüngeren Funktionärskader) wie auch der „Zentralverband slowenischer Organisationen" (sozialistisch, Sympathien zu Jugoslawien im Funktionärskader, der Vorsitzende *Franci Zwitter* wegen einer Wahlempfehlung für die KP aus der SPÖ ausgeschlossen) brachen nach dem Ortstafelkonflikt alle Kontakte zu offiziellen österreichischen Gremien auf Landes- und Bundesebene ab, später wurde auch die Einladung des Bundeskanzlers in Kommissionen zur Lösung des Slowenenproblems abgelehnt, und schließlich in solidarischen Kontakten mit jugoslawischen Politikern Jugoslawien als „Schutzmacht" angesprochen und die Internationalisierung des Problems gefordert. Inzkos Bemerkung mußte somit als Absage an die Politik der offiziellen Slowenen-Verbände aufgefaßt werden, deren isolationistische Haltung er ebenso kritisierte: Man müsse zum innerösterreichischen Gesprächstisch zurückkehren.

Wieder Verhandlungen in Wien

Dieser Wunsch ist inzwischen erfüllt worden. Nach einer sehr pointierten abermaligen Einladung durch Bundeskanzler Kreisky kehrten die Sprecher der beiden Slowenen-Verbände an den Verhandlungstisch im Bundeskanzleramt in Wien zurück. Die Gesprächsfäden sind aber zur Zeit sicher noch zu schwach, als daß man kurzfristig eine Lösung des sehr vielschichtigen Problems erhoffen könnte. Immerhin ist nach dem absoluten Tief der allerjüngsten Vergangenheit ein neuer Anlauf gelungen, der nicht zuletzt durch die Bemühungen von kirchlicher Seite vorbereiter werden konnte. *F. C.*

Konsens zwischen Alt-Katholiken und katholischer Kirche

Ein beachtlicher Erfolg bei der Durchführung des „Ökumenismusdekretes" von 1965 nach dem sog. „Direktorium" ist die „Vereinbarung über eine bedingte und begrenzte Gottesdienstgemeinschaft zwischen der Römisch-Katholischen und der Alt-Katholischen Kirche", die am 16. Dezember 1974 in

Würzburg von der Deutschen Bischofskonferenz nach gründlichen Verhandlungen seit 1968 über die gemeinsamen und die umstrittenen Punkte angenommen wurde (Wortlaut im „Kirchlichen Amtsblatt für die Diözese Münster", 1. 4. 75, bzw. im „Alt-Katholischen Internationalen Informationsdienst", Nr. 174 vom 20. 4. 75). Da das Ratifizierungsverfahren vor dem Abschluß steht, kann über die sehr detaillierten Dokumente berichtet werden. Sie bestehen aus der knapp gehaltenen „Vereinbarung" über pastorale Hilfen zwischen der alt-katholischen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland, aus dem ersten Fundament der Gespräche nach Beginn der vom vatikanischen Einheitssekretariat geförderten Verhandlungen im Oktober 1968: der sog. „Zürcher Note" und den umfangreicheren „Hinweisen zum Verständnis und zur Durchführung der zwischen der alt-katholischen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland getroffenen Vereinbarung".

Die Alt-Katholischen Kirchen hatten sich gegen das Erste Vatikanum 1889 in der „Utrechter Union" zusammengeschlossen. Sie sind verbreitet in den Niederlanden, Deutschland, Österreich, der ČSSR, in Jugoslawien, Frankreich und Italien sowie als Christkatholische Kirche in der Schweiz, als Polnisch-Katholische Kirche in den USA (auch in Polen) und schließlich als Litauische Nationalkirche in den USA. Nicht zuletzt wegen dieser Streuung waren die Verhandlungen langwierig. Sie wurden hauptsächlich von drei Kommissionen in den Niederlanden, der Schweiz und Deutschland geführt. Römisch-katholische Teilnehmer waren u. a. der verstorbene Lorenz Kardinal Jaeger, Prof. *Peter Bläser* (Paderborn), die Professoren *Heinrich Fries* und *Erwin Iserloh* sowie Abt *Laurentius Klein* OSB (damals Trier).

Verständnis von Kirche und Amt

Während der „Alt-Katholische Informationsdienst" von einer „bedingten und begrenzten Gottesdienstgemeinschaft" spricht, ist in der „Vereinbarung" nur von „pastoralen Hilfen" die Rede. Beides ist richtig. Grundlage dafür ist die „weitgehende Gemeinschaft im Bekenntnis und im Verständnis des altüberlieferten katholischen Glaubens", zumal „hinsichtlich der göttlichen Offenbarung und ihrer Übermittlung durch das Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche, der sieben Sakramente und des kirchlichen Amtes, das in der apostolischen Sukzession gründet und ausgeübt wird" (ähnlich wie bei den Orthodoxen, wird hinzugefügt). Allerdings „bestehen noch wesentliche Differenzen, die eine volle Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft nicht zulassen. Sie betreffen das Verständnis vor allem des Papstamtes. Damit verbunden ist eine unterschiedliche Sicht der Kirche, ihrer Leitung, ihrer Unfehlbarkeit, ihrer Einheit und der Mitverantwortung ihrer Glieder. Bislang sieht keine der beiden Kirchen eine Möglichkeit, wie diese kontroversen Fragen gelöst werden können."

Ehe auf die gegenseitigen Hilfen bei „pastoralen Notlagen" eingegangen sei, muß das ausführlichere Dokument „Hinweise zum Verständnis und zur Durchführung der Vereinbarung" genauer betrachtet werden. Es fixiert die Ergebnisse der Verhandlungsprotokolle Punkt für Punkt. Von Bedeutung ist nicht nur, was im Klartext genannt wird, sondern auch, was von dem Dokument stillschweigend übergangen wird.

Zur *Lehre über die Heilige Schrift* wird festgestellt: a) der Umfang des Kanons ist beiderseits derselbe. b) In der Inspirationslehre herrscht Übereinstimmung, die Hermeneutik bleibt unerwähnt. c) Die Irrtumslosigkeit der Schrift hinsichtlich des zum Heil Notwendigen wird beiderseits anerkannt. Nun aber: d) „Die Heilige Schrift als Zeugnis der Offenbarung Gottes und als Zeugnis des Glaubens der Apostolischen Kirche wird beiderseits als *Norm* für Glaube und Lehre der Kirche anerkannt. Über die Zuordnung von Schrift und Kirche (es fehlt der Begriff ‚Tradition'!) besteht in folgenden Punkten Übereinstimmung: a) Der Gesamtkirche ist als ‚Säule und Grundfeste der Wahrheit' von Christus die Gabe verliehen und der Auftrag gegeben, die Wahrheit des Glaubens zu verkünden . . . Der Gesamtkirche ist verheißen, daß sie in der Wahrheit bleibt (!). b) Gegenüber der Schrift hat die Kirche eine *interpretative Funktion* c) Im Dienst dieser Aufgabe steht das der Kirche von Christus eingestiftete *apostolische Amt*. d) Es wird durch die *Gemeinschaft der Bischöfe* als Nachfolger der Apostel repräsentiert, d. h. vollgültig vergegenwärtigt und ausgeübt. e) Obwohl dieses besondere Amt in seinem Dienst am Glauben dem einzelnen Gläubigen vorgeordnet bleibt, nehmen alle Getauften als Glieder des Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi teil und bekunden den Glaubenssinn der ganzen Kirche."

Der Text fährt fort: „Unbeschadet der hier festgestellten grundlegenden Übereinstimmungen besteht noch keine Übereinstimmung im Blick auf den Jurisdiktionsprimat und das oberste Lehramt des Papstes." In einer eigenen Sitzung wurde festgestellt: „Ohne Beeinträchtigung des alle Getauften umfassenden allgemeinen Priestertums der Gläubigen wird *der besondere Dienst eines Amtes* in der Kirche anerkannt, das in dem von Christus gestifteten Apostolat wurzelt. Dieses Amt wird seit dem zweiten Jahrhundert als Bischofsamt in Verbindung mit dem Presbyterat und dem Diakonat historisch greifbar und durch Handauflegung weitergegeben. Ohne Beeinträchtigung dieses Amtes aller Apostel für die Kirche und des dreifachen apostolischen Amtes in der Kirche wird *der besondere Dienst eines Primates* anerkannt, der vom Herrn der Kirche *Petrus* aufgetragen wurde und in der Bedeutung Petri für die Urkirche erkennbar ist. Unbeschadet der Frage, ob der Primat auch schon als Jurisdiktionsgewalt und als Lehrvollmacht im NT ausgesprochen ist, sind *beide* Seiten der Auffassung, daß sich die dogmatische Festlegung der Lehre und die Gestalt der praktischen Ausübung des Primates *aus dem NT allein noch nicht* mit ausreichender Eindeutigkeit bestimmen lassen."

„Die geschichtliche Entwicklung des Primates zur dogmatischen Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils in der Kirche des Westens wird in ihrer Vollgültigkeit auf dem Boden des gemeinsam anerkannten Primates in der alten Kirche von den beiden Gesprächsseiten *verschieden beurteilt.* Auf beiden Seiten (!) werden *die Gefahren einseitiger Entwicklungen* deutlich gesehen. Dennoch bleibt der ursprüngliche Auftrag unter den wechselnden Bedingungen der geschichtlichen Verhältnisse als *Dienst der Einheit in der Wahrheit und Liebe* für die Kirche gültig. Er hat sich historisch in der Bindung an das römische Bischofsamt entfaltet und ist von den ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte als Vorrang des römischen Bischofs anerkannt worden. In diesem Sinne wurde der Primat des Bischofs von Rom auch in der Erklärung der Alt-Katholischen Bischofskonferenz vom 24. September 1889 in Utrecht anerkannt."

Pastorale und sakramentale Hilfen

Übereinstimmung besteht über Taufe und Firmung (mit denselben pastoralen Problemen). Auch das Sakrament der Buße, von Bischof und Priester gespendet, hat den Konsens nach dem Tridentinum, ebenfalls „die Wirklichkeit schwerer Sünde" mit der Beichtpflicht. In den „Hinweisen zum Verständnis und zur Durchführung" wird allerdings auch notiert: in der (altkatholischen) Praxis habe sich neben der Einzelbeichte auch die allgemeine Bußandacht zur Vergebung schwerer Sünden entwickelt, ohne daß dadurch die Einzelbeichte abgelehnt worden sei. Bei der Eucharistie gibt es „keine Differenz in der Lehre über die reale Gegenwart Christi . . . und über den Opfercharakter der hl. Messe", auch nicht in der Lehre vom Mahlcharakter. Vorbehalte gegen den Begriff „Transsubstantiation" seien keine Ablehnung des Tridentinums oder der Wandlung. Auch bei der Krankensalbung und dem Sakrament des Ordo besteht Übereinstimmung. Nicht erwähnt wird, daß die Alt-Katholische Kirche den *Pflichtzölibat* aufgegeben hat! Dies mag indirekt in der Vereinbarung mitsprechen, daß „bei Übernahme eines Amtsträgers der anderen Kirche" (etwa eines römisch-katholischen Priesters zu den Alt-Katholiken wegen des Zölibats) „eine Kontaktnahme zwischen den Jurisdiktionsträgern dringend erforderlich ist" (urspr. „anzustreben ist"). Im Fall eines Übertritts darf der Priester nicht in seinem bisherigen Wirkungskreis eingesetzt werden.

Zur *Sakraments- bzw. Kommuniongemeinschaft* heißt es in der „Zürcher Note" unter Hinweis auf volle Gegenseitigkeit: „Die Katholiken sind ermächtigt, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von alt-katholischen Geistlichen zu erbitten, ‚sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt'." Unter denselben Bedingungen können Alt-Katholiken, wenn sie von sich aus darum bitten, zu diesen Sakramenten zugelassen werden. In jedem Fall ist vorausgesetzt, daß die Betreffenden in ihrer eigenen Kirche zu den Sakramenten zugelassen sind. Dieser Passus wurde fast wörtlich in die Vereinbarung mit der römisch-katholischen Kirche in Deutschland übernommen: „Gläubige beider Kirchen sind ermächtigt, das Sakrament der Eucharistie wie auch die Sakramente der Buße und der Krankensalbung von einem Geistlichen der anderen Kirche zu erbitten, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und ein Priester der eigenen Kirche nicht erreichbar ist . . ." Zu beachten sei, daß wiederverheiratete Geschiedene nach römisch-katholischer Ordnung zu den Sakramenten nicht zugelassen werden. Insgesamt geht es — so die deutsche Vereinbarung — „im gottesdienstlichen Bereich nicht um die volle Sakramentengemeinschaft, sondern um das Angebot einer bedingten und konkret begrenzten Teilhabe und Teilnahme".

Ein wichtiger Zweck der Vereinbarung ist die *wechselseitige Hilfe bei Eheschließungen* von Angehörigen beider Kirchen. Solche Ehen sind „erlaubt" und gültig unter folgenden Voraussetzungen: daß der zuständige Pfarrer die Voraussetzungen prüft und keine kanonischen Ehehindernisse vorliegen, ferner daß die Ehepartner, „ihren Glauben an die Nachkommenschaft weiterzugeben bekennen, soweit es in ihren Kräften steht". Die Trauung kann in der einen wie in der anderen Kirche vorgenommen, sie muß aber in die Pfarrbücher beider Kirchen eingetragen werden. Gemeinsame Kommunion bei der Trauung ist möglich. Die pastorale Betreuung sollte gemeinsam geschehen. Die Wiederverheiratung Geschiedener, die bei der Alt-Katholischen Kirche möglich ist, wird für römische Katholiken abgelehnt, ebenso (wie schon erwähnt) die Zulassung Geschiedener, die wieder geheiratet haben, zur Eucharistie. Eigens vermerkt wird, daß die Alt-Katholische Kirche kein Ehegericht für Laien hat (was sie anziehend machen könnte). Die pastoralen Hilfen gelten sinngemäß auch bei Beerdigung, sogar bei Religionsunterricht sowie bei gegenseitiger Überlassung von kirchlichen Räumen.

Ökumenische Folgen?

Auffallend ist, daß bei den wesentlichen Unterschieden zur „Utrechter Union" die beiden *Mariendogmen* Immaculata (1854) und Assumpta (1950) unerwähnt bleiben, die die Alt-Katholische Kirche schon wegen der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht anerkennt. Ein Zufall kann dieses Schweigen kaum sein, sowenig wie das Übergehen des aufgehobenen Pflichtzölibats beim Ordo. Wesentlich ist, daß die „Vereinbarung" mit den Alt-Katholischen Kirchen eine *Brücke zur Anglican Communion* schlägt. Denn 1931 wurde zwischen der „Utrechter Union" und den Anglikanern „Interkommunion" vereinbart, die die Lambeth-Konferenz der Anglican Communion von 1958 zur „vollen Kirchengemeinschaft" erklärt hat. Vielleicht wird diese Öffnung der Alt-Katholischen Kirchen nach Canterbury hin einmal von Bedeutung. *J. P. M.*

Ehescheidungen seit 1950

Daten und Interpretationen auf der Basis des geltenden Rechts

Das Thema Ehe, Ehescheidung, Geschiedene wird gegenwärtig aus zwei Gründen und auf zwei verschiedenen Ebenen diskutiert. Auf der einen Seite führt der Gesetzesentwurf der Bundesregierung über die geplante Reform des Ehescheidungsrechts zu immer häufigerem und nachdrücklicherem Widerspruch sowohl der Bischöfe wie katholischer Verbände (vgl. ds. Heft, S. 278). Auf der anderen Seite befaßte sich die Gemeinsame Synode auf ihrer Maisitzung bei der zweiten Lesung der Vorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie" von neuem mit der kirchlichen Stellung der wiederverheirateten Geschiedenen. Die Kenntnis der statistischen Entwicklung in diesem Bereich dürfte deshalb von einigem aktuellem Nutzen sein, zumal durch diese statistische Analyse auf der Basis des geltenden Rechts die Ausführungen des nachfolgenden Interviews anschaulich ergänzt werden.

Die rechtlichen Bestimmungen über die Auflösung einer Ehe haben im Laufe der Zeit bemerkenswerte Veränderungen erfahren. Sie gehen z. T. auf die sich wandelnden Auffassungen über den Charakter der Ehe zurück. Zu keinem früheren Zeitpunkt war ein so hoher Anteil von Männern und Frauen verheiratet wie in der Gegenwart. Ende 1972 waren es bei den Männern im Alter zwischen 40 und 60 Jahren über 90 %, bei den Frauen im Alter zwischen 30 und 40 Jahren rd. 87 %. Zu keinem früheren Zeitpunkt aber, wenige Jahre unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg ausgenommen, waren die Zahl und der Anteil der Ehelösungen durch gerichtliches Urteil so hoch wie heute.

Die Rechtsbestimmungen als Grundlage statistischer Ermittlung

Das geltende Recht ist im Kontrollratsgesetz Nr. 16 (Ehegesetz) vom 20. Februar 1946 in Verbindung mit dem Gesetz zur Vereinheitlichung und Änderung familienrechtlicher Vorschriften (Familienrechtsänderungsgesetz) vom 11. August 1961 niedergelegt. Es unterscheidet drei Arten der Ehelösung: Nichtigkeit der Ehe, Aufhebung der Ehe und Ehescheidung. Eine Ehe ist nichtig, u. a. bei Mangel der Form (§ 17 Ehegesetz), bei Mangel der Geschäfts- oder Urteilsfähigkeit (§ 18), wenn Namensehe oder Doppelehe vorliegt (§§ 19, 20) oder bei Verwandtschaft und Schwägerschaft in besonderen Fällen (§ 21). Die Aufhebung der Ehe kann in folgenden Fällen begehrt werden: Bei Mangel der Einwilligung des gesetzlichen Vertreters (§ 30), Irrtum über die Eheschließung oder über die Person (§ 31) sowie Irrtum über die persönlichen Eigenschaften des anderen Ehegatten (§ 32), bei arglistiger Täuschung (§ 33), Drohung (§ 34) und Wiederverheiratung, wenn der für tot erklärte frühere Ehegatte noch lebt.
Die ursprünglich im BGB enthaltene Regelung des berechtigten Getrenntlebens gibt es im Zivilrecht seit dem Ehegesetz von 1938 nicht mehr. Nach katholischem Kirchenrecht, das eine Lösung der Ehe nicht gestattet, ist die Trennung von Tisch und Bett (separatio quoad thorum et mensam) die einzig mögliche Form einer Trennung der Ehepartner. Die Ehe bleibt dabei ihrer Form nach bestehen, die Eheleute können sich nicht wieder verheiraten. Das 1938 in Kraft getretene und auch in Österreich eingeführte Eherecht erleichterte die Ehescheidung, indem es das Verschuldensprinzip des BGB durch das Prinzip der objektiven Zerrüttung der Ehe ersetzte. Das sonst auf dem Gesetz von 1938 fußende Kontrollratsgesetz von 1946 kehrte zum Verschuldensprinzip zurück, und das geltende Gesetz von 1961 setzt diese Auffassung in der Tendenz fort.

Grundlage für die Statistik der gerichtlichen Ehelösungen sind Zählkarten, die von den Landgerichten für jedes rechtskräftige Urteil in Ehesachen ausgefüllt dem statistischen Landesamt zugehen, das die Ergebnisse nach Landgerichtsbezirken feststellt und das Landesergebnis nach bundeseinheitlich vereinbarten Tatbeständen und Gliederungen dem Statistischen Bundesamt zur Zusammenstellung und Interpretation der Bundesergebnisse zuleitet. Ermittelt werden folgende Tatbestände: Art des Urteils (Nichtigkeit, Aufhebung, Scheidung der Ehe), Kläger, Gründe der Ehelösung; Ehescheidungen nach der Schuld, nach Eheschließungsjahren und Kinderzahl, nach Geburtsjahren, Religionszugehörigkeit der Geschiedenen, die geschiedenen Männer und Frauen nach Alter und Ehedauer. Ermittlungen sozio-ökonomischer Merkmale, z. B. des Berufs, der evtl. Erwerbstätigkeit der Frau, der sozialen Schicht oder des Bildungsstandes werden nicht oder nur für einige dieser Tatbestände gelegentlich von dem einen oder anderen Bundesland vorgenommen. Das liegt z. T. am Arbeitsaufwand, der bei den Landgerichten mit solchen Ermittlungen zusätzlich entstehen würde, z. T. an mangelnder Präzision bei der Feststellung solcher Merkmale in den Prozeßakten. Schließlich sind es auch methodische Gründe, die sozio-ökonomischen Analysen entgegenste-

hen: Schlüsse, z. B. bei der Scheidungshäufigkeit nach Beruf oder Bildungsstand, könnte man nur ziehen, wenn man diese Merkmale geschiedener Personen auf die nach gleichen Merkmalen gegliederte Gesamtmasse, die Verheirateten, beziehen könnte. Diese Bezugsgrundlage fehlt aber weitgehend.

Rechtskräftige Urteile auf Ehelösungen

Das neueste zur Verfügung stehende Zahlenmaterial bezieht sich auf das Jahr 1973. Damals ergingen im Bundesgebiet einschließlich Berlin (West) 90 291 rechtskräftige Urteile auf Ehelösungen. Zahlenmäßig von Bedeutung sind, wie die folgende Aufgliederung zeigt, nur die Ehescheidungen.

Tabelle 1 *Gerichtliche Ehelösungen nach Art des Urteils*

Jahr	insgesamt	Rechtskräftige Urteile auf Ehelösungen davon lauteten auf		
		Scheidung	Aufhebung der Ehe	Nichtigkeit
1950	86 341	84 740	767	834
1955	48 860	48 277	304	279
1960	49 325	48 874	255	192
1965	59 039	58 718	209	102
1970	76 711	76 520	137	54
1973	90 291	90 164	93	34

Die Zahl der Urteile auf Aufhebung und Nichtigkeit ist Jahr für Jahr gesunken, ihr Anteil an allen gerichtlichen Ehelösungen verminderte sich von 1,85 % im Jahre 1950 auf 0,14 % im Jahre 1973.

Wenngleich der Zahl dieser Fälle keine große Bedeutung zukommt, ist es doch von Interesse, zu wissen, welches die wesentlichsten Gründe für diese Arten der Auflösung der Ehe sind.

Bei mehr als vier Fünfteln (rd. 85 %) der 4081 Ehen, die von 1951 bis 1973 für nichtig erklärt wurden, lag als Grund Doppelehe vor, bei rd. 8 % Mangel der Geschäfts- oder Urteilsfähigkeit. Der relative Anteil ist bei den Doppelehen im Laufe dieser mehr als zwei Jahrzehnte allerdings gefallen von über neun Zehnteln auf rd. zwei Drittel, der relative Anteil der wegen mangelnder Geschäfts- oder Urteilsfähigkeit dagegen stark gestiegen. Das Vorliegen einer Namensehe als Grund machte im gleichen Zeitraum rd. 2,5 % der Nichtigkeitserklärungen aus, dieser relative Anteil hat aber ständig zugenommen. Es erstaunt, daß Formmängel bei Eheschließungen nicht vermieden werden können — nahezu 4 % der zwischen 1951 und 1973 für nichtig erklärten Ehen gehen darauf zurück, in den letzten Jahren nimmt dieser Grund sogar relativ zu. Bei den übrigen Gründen lag der Anteil unter 1 %. Die Klagebefugnis steht beim Antrag auf Nichtigerklärung der Ehe nicht nur den Ehegatten zu, im Fall der Doppelehe auch dem Ehegatten der früheren Ehe, sondern auch dem Staatsanwalt. Seit 1951 hat in etwas über 40 % aller Fälle der Staatsanwalt Klage erhoben, mit etwa gleicher Häufigkeit (43 %) die Ehefrau.

Bei den Aufhebungen, die ebenfalls, wenn auch nicht so stark wie die Nichtigkeitserklärungen, zurückgegangen sind, ist der bei weitem häufigste Grund der Irrtum über die persönlichen Eigenschaften des anderen Ehepartners. Über vier Fünftel aller Aufhebungen (rd. 82 %) gehen darauf zurück. Dieser Anteil ist seit 1951 nahezu unverändert geblieben, das gleiche gilt für den mit rd. 10 % zweithäufigsten Grund, die arglistige Täuschung. Wegen mangelnder Einwilligung des gesetzlichen Vertreters wurden im genannten Zeitraum rd. 110 Ehen aufgehoben, 2,5 % aller Aufhebungen, Zahl und Anteil zeigen eine deutlich steigende Tendenz. Seit 1951 erheben unverändert mehr Frauen als Männer die Klage auf Aufhebung, und zwar im Verhältnis 3 : 2; Widerklage ist zulässig, wird aber immer seltener erhoben.

Die Entwicklung der Scheidungshäufigkeit

Im folgenden werden ausschließlich die Ehelösungen erörtert, bei denen das Urteil auf Scheidung lautet.

Tabelle 2 *Gerichtliche Ehelösungen*

Jahr	Rechtskräftige Urteile auf Ehelösungen darunter Ehescheidungen			Ehescheidungen auf 10 000	
	insgesamt[1]	Anzahl	1956 = 100	Einwohner	Ehen[2]
1950	86 341	84 740	184	16,9	67,5
1951	65 078	64 009	139	12,7	.
1952	58 750	57 933	126	11,4	.
1953	54 578	53 876	117	10,5	.
1954	51 290	50 670	110	9,8	.
1955	48 860	48 277	105	9,2	.
1956	46 636	46 101	100	8,7	.
1957	46 855	46 352	101	8,6	32,7
1958	48 537	48 050	104	8,9	33,6
1959	49 326	48 848	106	8,9	33,7
1960	49 325	48 874	106	8,8	35,7
1961	49 651	49 271	107	8,8	35,9
1962	49 894	49 508	107	8,7	35,1
1963	51 152	50 833	110	8,8	34,6
1964	55 995	55 698	121	9,5	37,5
1965	59 039	58 718	127	10,0	39,2
1966	59 014	58 730	127	9,8	38,7
1967	63 116	62 835	136	10,5	41,0
1968	65 498	65 264	142	10,8	42,3
1969	72 517	72 300	157	11,9	46,9
1970	76 711	76 520	166	12,6	50,9
1971	80 619	80 444	174	13,1	51,7
1972	86 734	86 614	188	14,0	55,2
1973	90 291	90 164	196	14,5	57,3

[1] Einschl. Ehescheidungen nach fremdem Recht. [2] Jeweils bezogen auf die Zahl der verheirateten Frauen.

Die hohe Zahl der Scheidungen im Jahre 1950 mit rd. 85 000 war noch durch die Verhältnisse der Nachkriegszeit bedingt. Die lange Trennung der Ehepartner während des Krieges, häufig übereilte Eheschließung, langjährige Kriegsgefangenschaft und die schwierigen, sozialen, wirtschaftlichen und vor allem Wohnverhältnisse der Nachkriegszeit haben viele Ehen zerstört. Im Jahre 1948 wurde die höchste Zahl von Ehescheidungen im Bundesgebiet registriert, 87 593 (ohne Berlin-West) mit einem Anteil von 18,8 auf 10 000 Einwohner. Zahl und Anteil der Scheidungen gingen bis zum Jahre 1956/1957 zurück,

um dann aber kontinuierlich bis auf den die unmittelbare Nachkriegszeit übersteigenden Stand von über 90 000 Ehescheidungen im Jahre 1973 zuzunehmen. Der Anteil von 14,5 auf 10 000 Einwohner und 57,3 auf 10 000 verheiratete Frauen blieb allerdings unter den Anteilen unmittelbar nach dem Krieg. Die ununterbrochene Zunahme, die bis in die Gegenwart reicht, ist seit Mitte der sechziger Jahre zu beobachten.

Bei der Statistik der gerichtlichen Ehelösungen wird auch ermittelt, wie viele der Klagen abgewiesen werden, allerdings ohne Differenzierung nach der Art der Ehelösung. Da aber über 99 % aller durch gerichtliches Verfahren gelösten Ehen geschieden werden, fällt die Abweisungshäufigkeit bei Nichtigerklärung und Aufhebung nicht ins Gewicht. Die Zahlen über abgewiesene Klagen lassen daher Rückschlüsse auf die Scheidungspraxis der Gerichte zu.

Tabelle 3 *Abgewiesene Klagen*

Jahr	Anzahl	1951 = 100	Auf eine abgewiesene kamen . . . erfolgreiche Klagen
1951	4202	100	16
1952	4076	97,0	14
1953	3925	93,4	14
1954	3703	88,1	14
1955	3459	82,3	14
1956	3151	75,0	15
1957	3170	75,4	15
1958	3206	76,3	15
1959	3140	74,7	16
1960	2903	69,1	17
1961	2948	70,2	17
1962	2617	62,3	19
1963	2330	55,4	22
1964	2250	53,5	25
1965	2278	54,2	26
1966	2276	54,2	26
1967	2318	55,2	27
1968	1948	46,4	34
1969	1866	44,4	39
1970	1541	36,7	50
1971	1244	29,6	65
1972	1102	26,2	79
1973	1091	26,0	83

Die *Zahl der abgewiesenen Klagen* ist mit leichten Schwankungen seit 1951 ständig zurückgegangen, und zwar von 4202 auf rd. 1100, setzt man 1951 = 100 auf etwa den vierten Teil im Jahre 1973. Kamen im Jahre 1951 auf 1 abgewiesene Klage 16 erfolgreiche, so waren es 1973 über 80. Die Entwicklung ist durch zwei Phasen gekennzeichnet: bis 1961 ist fast gleichbleibend jede 14. bis 17. Klage abgewiesen worden, danach nahm bei steigenden Scheidungszahlen die Zahl der abgewiesenen Klagen ständig ab. Diese Entwicklung läuft synchron mit den parlamentarischen Bestrebungen zur Liberalisierung des Scheidungsrechts und der Einsetzung einer Kommission zur Überprüfung des Eherechts, die auf Beschluß des Bundestags im November 1967 mit ihren Arbeiten begann. Damals zeichnete sich schon die Tendenz ab, das im geltenden Recht noch vertretene Schuldprinzip bei der Scheidung zu Gunsten des Zerrüttungsprinzips aufzugeben. Auf die Praxis der Rechtsprechung hat sich diese Entwicklung offensichtlich ausgewirkt. In einem vom Bundestag im Juni 1973 in erster Lesung beratenen Gesetzentwurf zur Reform des Ehe- und Familienrechts wird für die Ehescheidung gefordert: Rückkehr zum Zerrüttungsprinzip, Unterhaltspflicht nach alleiniger Orientierung an wirtschaftlichen Erwägungen, Vergünstigungen bei einer evtl. notwendigen Wiedereingliederung in das Erwerbsleben eines Partners und bei der Rentenversicherung für die geschiedene Frau, Errichtung eines speziellen Familiengerichts. Der Richter soll grundsätzlich nur noch das Scheitern der Ehe feststellen, nicht mehr, wen die Schuld daran trifft. Der Staat will „Zurückhaltung und Selbstbeschränkung" üben, die Ausgestaltung ihrer Lebensgemeinschaft soll den Partnern soweit wie möglich überlassen bleiben.

In der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg haben Mann und Frau die Scheidungsklage etwa gleich häufig erhoben. Im Jahre 1950 machten die Frauen als Kläger noch 52 % aus. Dieser Anteil erhöhte sich in den folgenden Jahren ständig und lag 1973 bei 71 %. Der Mann trat in 29 % der Fälle als Kläger auf. Widerklage der Frau erfolgte in 12,2 %, des Mannes in 18,2 % der Fälle. 1973 wurden, in absoluten Zahlen, weniger Klagen von Männern erhoben als über zwei Jahrzehnte zuvor, obwohl die Zahl der Scheidungen in dieser Zeit um fast 40 % gestiegen ist. Im Jahre 1951 wurden, bezieht man alle Fälle der Widerklage auf alle Ehescheidungen, in mehr als zwei Fünfteln der Klagen Widerklage erhoben. Dieser Anteil ist ständig gesunken auf rd. 30 % im Jahre 1973, was auf die Zunahme von Konventionalscheidungen hinweist.

Scheidungen nach Gründen

Das noch geltende Gesetz unterscheidet zwischen Scheidung wegen Verschuldens (§ 42 und § 43) und Scheidung aus anderen Gründen (§§ 44 bis 48). Bei Scheidung wegen Verschuldens kann es sich um Ehebruch (§ 42) oder um andere Eheverfehlungen (§ 43) handeln. Ein Recht auf Scheidung wegen Ehebruchs besteht für den Ehegatten dann nicht, wenn er dem Ehebruch zugestimmt oder ihn durch sein Verhalten absichtlich ermöglicht oder erleichtert hat. Andere Eheverfehlungen, außer dem Ehebruch, liegen dann vor, wenn durch ehrloses oder unsittliches Verhalten die Ehe so tief zerrüttet ist, daß die Wiederherstellung einer ihrem Wesen entsprechenden Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann. Umstritten ist, ob die Anwendung von Kontrazeptiva gegen den Willen des Ehepartners eine schwere Eheverfehlung darstellt, die zur Ehescheidung führen kann. Eine gerichtliche Entscheidung in dieser Frage ist bisher nicht bekanntgeworden.

Aus „anderen Gründen" als Eheverfehlungen kann die Scheidung erfolgen bei einem auf geistiger Störung beruhenden Verhalten (§ 45), bei Geisteskrankheit (§ 45), in beiden Fällen dann, wenn die Wiederherstellung einer

dem Wesen der Ehe entsprechenden Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann, ferner bei schwerer ansteckender oder ekelerregender Krankheit, deren Heilung in absehbarer Zeit nicht zu erwarten ist (§ 46). In den Fällen der §§ 44 bis 46 darf die Ehe dann nicht geschieden werden, wenn das Scheidungsbegehren nicht gerechtfertigt ist. Das ist in der Regel dann anzunehmen, wenn die Auflösung der Ehe den anderen Ehegatten außergewöhnlich hart treffen würde, was sich u. a. nach der Dauer der Ehe, dem Lebensalter und nach dem Anlaß der Erkrankung richtet.

Schließlich kann eine Ehe aus anderen Gründen als Eheverfehlungen dann geschieden werden, wenn die häusliche Gemeinschaft der Ehegatten seit drei Jahren aufgehoben und infolge einer tiefgreifenden, unheilbaren Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses die Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft nicht zu erwarten ist (§ 48). Dem Scheidungsbegehren ist dann nicht stattzugeben, wenn das wohlverstandene Interesse minderjähriger Kinder die Aufrechterhaltung der Ehe fordert.

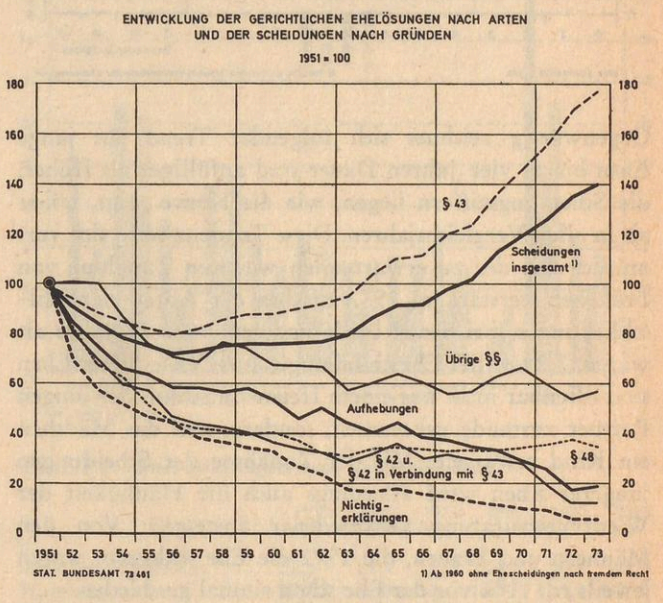
Tabelle 4 *Ehescheidungen nach Gründen*

Jahr	insgesamt[1]	Ehescheidungen auf Grund von § 42	§ 43	§ 42 in Verbindung mit § 43	§ 48	übrige[2]
			Anzahl			
1950	84 740	8681	62 884	2047	10369	759
1956	46 101[3]	2133	38 882	758	3874	452
1961	49 280	1354	43 507	737	3250	432
1962	49 521	1313	44 419	634	2726	429
1967	62 855	1028	57 749	898	2800	380
1968	65 264	909	60 226	915	2848	366
1969	72 300	895	67 260	918	2826	401
1970	76 520	892	71 416	815	2967	430
1971	80 444	768	75 703	402	3181	390
1972	86 614	609	82 144	198	3312	351
1973	90 164	630	85 909	187	3070	368
			Prozent			
1950	100	10,2	74,2	2,4	12,2	0,9
1956	100	4,6	84,3	1,6	8,4	1,0
1961	100	2,7	88,3	1,5	6,6	0,9
1962	100	2,7	89,7	1,3	5,5	0,9
1967	100	1,6	91,9	1,4	4,5	0,6
1968	100	1,4	92,3	1,4	4,4	0,6
1969	100	1,2	93,0	1,3	3,9	0,6
1970	100	1,2	93,3	1,1	3,9	0,6
1971	100	1,0	94,1	0,5	4,0	0,5
1972	100	0,7	94,8	0,2	3,8	0,4
1973	100	0,7	95,3	0,2	3,4	0,4

[1] Einschl. der wenigen Scheidungen nach fremdem Recht. [2] §§ 44 bis 46 und sonstige Kombinationen von Paragraphen. [3] Einschl. der unbekannten Fälle.

Im Jahre 1950 wurden noch nahezu 11 000 Ehen wegen § 42 und § 42 in Verbindung mit § 43 geschieden, also wegen Ehebruchs und Ehebruchs zusammen mit anderen Eheverfehlungen. Bis zum Jahre 1973 sind Scheidungen aus diesen Gründen auf weniger als den zehnten Teil zurückgegangen. Immer seltener erkennen die Richter auf Ehebruch als alleinigen Scheidungsgrund. Dagegen stiegen Zahl und Anteil der wegen anderer Eheverfehlungen (§ 43) geschiedenen Ehen, dem hauptsächlichsten Scheidungsgrund, stark an. Es gibt kaum Gründe, anzunehmen, daß Ehebruch heute weniger häufig ist als in den fünfziger Jahren. Bei einem sicher nicht geringen Teil der rd. 86 000 im Jahre 1973 auf Grund von § 43 geschiedenen Ehen wird es sich um Konventionalscheidungen handeln, bei denen man den Makel eines Schuldausspruchs wegen Ehebruchs vermeiden wollte.

Der § 48, Aufhebung der häuslichen Gemeinschaft, war in der Nachkriegszeit bis Anfang der fünfziger Jahre ein weit häufigerer Scheidungsgrund, 1950 gingen noch über 12 % der Ehescheidungen auf ihn zurück, 1973 dagegen nur noch etwa 3 %. Die höchstrichterliche Rechtsprechung hat diese Entwicklung stark beeinflußt, da der Bundesgerichtshof entschied, daß der Widerspruch eines Ehegatten grundsätzlich zu beachten sei. Eine Scheidung nach § 48 war damit nur noch möglich, wenn dem anderen Ehegatten ein wesentliches Mitverschulden an der Zerrüttung nachgewiesen werden konnte. Grafik 1 zeigt den langfristigen Trend der Ehelösungen nach Arten und der Scheidungen nach Gründen.

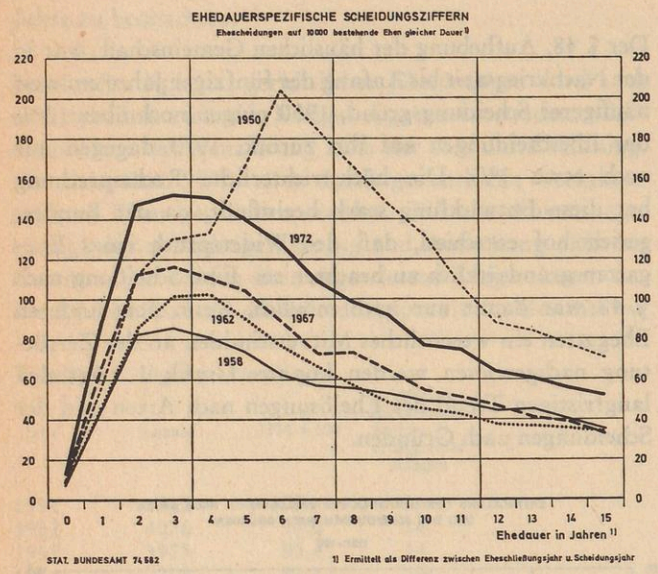


Scheidungen nach der Ehedauer

Die kritische Zeit für eine Ehe liegt zwischen dem zweiten und fünften Ehejahr, bei dieser Ehedauer werden, wie Grafik 2 erkennen läßt, relativ die meisten Ehen geschieden.

Das Niveau der ehedauerspezifischen Scheidungsziffern hat sich, sieht man von dem nachkriegsbestimmten Jahr 1950 ab, von Jahr zu Jahr erhöht. 1972, für das die letzten Ziffern in dieser Gliederung vorliegen, hat sich der Gipfel zwischen dem zweiten und fünften Ehedauerjahr verbreitert. 1958 wurden rd. 85 Ehen von zwei-, drei- und vierjähriger Dauer, berechnet auf 10 000 bestehende Ehen gleicher Dauer, geschieden, 1972 dagegen rd. 155, also fast das doppelte. Die Scheidungshäufigkeit von Ehen

über neun Jahren Dauer lag dagegen im Jahre 1958 noch höher als 1962 und z. T. noch höher als 1967. Im Jahre 1950 wurden relativ viel mehr Ehen geschieden mit einer Ehedauer von mehr als fünf Jahren als später. Die Spitze liegt hier bei den zwischen 1941 und 1945 geschlossenen Ehen.

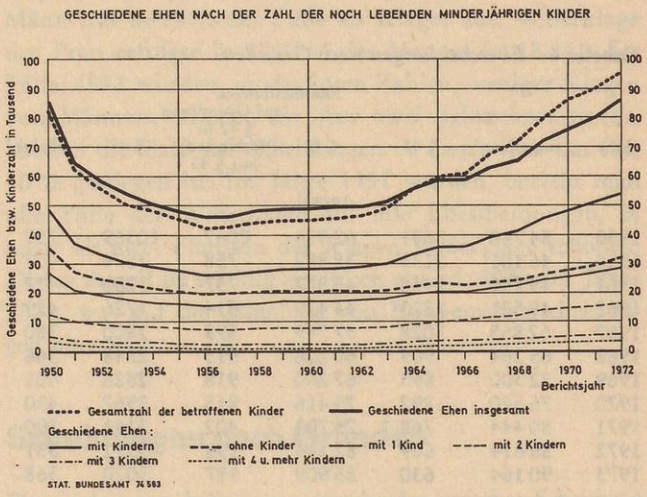


Gegenwärtig zeichnet sich folgender Trend ab: junge Ehen bis zu vier Jahren Dauer sind anfälliger als früher, die Scheidungsziffern liegen, wie die Kurve zeigt, höher als in allen Vergleichsjahren. Diese Tendenz wird sich vermutlich mit der zu erwartenden weiteren Zunahme von Frühehen verstärken. 1972 machte der Anteil der Eheschließungen, bei denen beide Partner unter 21 Jahre alt waren, 7,2 % aller Eheschließungen aus. Viele dieser Ehen sind offenbar nicht aus einem freien Entschluß der jungen Partner zustande gekommen, sondern weil das Mädchen ein Kind erwartete. Mit der Zunahme der Scheidungen jüngerer Ehen wird allerdings auch die Häufigkeit der Wiederverheiratung Geschiedener ansteigen. Von den Männern und Frauen, die 1972 die Ehe schlossen, waren jeweils rd. 11 % vor der Ehe schon einmal geschieden.

Scheidungswaisen

Bei den 86 600 Scheidungen des Jahres 1972 gab es 95 700 Scheidungswaisen. Damit wurden mehr minderjährige Kinder von der Scheidung betroffen als Ehen geschieden wurden. Die Entwicklung zwischen 1950 und 1972 ist in Grafik 3 dargestellt.
(Für 1973 liegen erste Zahlen vor, wonach bei den 90 164 Scheidungen rd. 98 500 Kinder betroffen wurden.)
In den Jahren 1950 und 1951 war die Zahl der Ehescheidungen und der von ihnen betroffenen Kinder ungefähr gleich groß, bis 1965 überstieg die Zahl geschiedener Ehen sogar die der betroffenen Kinder. Danach aber zeigt sich deutlich die Zunahme der Scheidungswaisen.

Aus dem umfassenden Zahlenmaterial, das u. a. Auskunft gibt über den Zusammenhang zwischen Ehedauer und der Zahl der betroffenen minderjährigen Kinder, seien die wichtigsten Ergebnisse thesenartig genannt:[1]
An den Scheidungen haben kinderlose Ehen einen Anteil von 37 % (1972). Der Entschluß zur Scheidung wie auch das gerichtliche Durchfechten einer Scheidungsklage werden gehemmt, wenn Kinder vorhanden sind. Das zeigt sich u. a. daran, daß der Anteil kinderloser Ehen in der Bevölkerung etwa um die Hälfte niedriger ist als bei der Gesamtheit der Scheidungen. 1956 waren sogar nahezu 43 % der geschiedenen Ehen kinderlos. Die Zunahme geschiedener Ehen mit Kindern stieg jedoch von 57 % im Jahre 1956 auf 63 % im Jahre 1972. Bei dieser Entwicklung mag eine Rolle spielen, daß sich bei den Eltern, in der Öffentlichkeit aber auch bei den Gerichten die Auffassung verbreitet, eine unglückliche und zerrüttete Ehe würde dem Kind auf die Dauer mehr Schaden zufügen als die Scheidung.



Von Einfluß auf den Anteil geschiedener Ehen mit Kindern ist die Ehedauer. Im Jahre 1972 haben unter den geschiedenen Ehen mit einer Ehedauer bis zu drei Jahren die kinderlosen Ehen 60 % ausgemacht, 1958 waren es rd. 54 %. Bei einer Ehedauer von vier bis sieben Jahren kamen 1967 und 1972 die geschiedenen Ehen mit einem Kind am häufigsten vor. Kinderlos oder mit einem minderjährigen Kind waren von den geschiedenen Ehen 1972 (1958)

nach einer Ehedauer von	8 bis 11 Jahren	53,8 % (71,8)
	12 bis 15 Jahren	37,9 % (62,9)
	16 bis 19 Jahren	31,8 % (55,8)

Wenn auch die meisten Ehen bei einer Ehedauer bis zu einem Jahrzehnt geschieden werden, so kommt doch der geringeren Zahl von Scheidungen bei längerer Ehedauer besondere Bedeutung zu: für die dann ältere Frau wird die Scheidung häufig mit größeren Härten verbunden

[1] Vgl. hierzu „Gerichtliche Ehelösungen 1972" in: Wirtschaft und Statistik, Heft 7, 1974 S. 488 ff. Ergebnisse für das Jahr 1973 werden voraussichtlich in Heft 6, Juni 1975 erscheinen.

sein, die Chance der Wiederverheiratung ist geringer, in Ehen, die so lange bestanden, sind häufiger Kinder von der Scheidung betroffen. Scheidungen von Ehen mit längerer Dauer und ihr Anteil an den Scheidungen insgesamt nehmen zu. Zwischen 1958 und 1972 haben sich die Scheidungen von Ehen mit einer Ehedauer bis zu 11 Jahren verdoppelt, diejenigen aber mit längerer Dauer verdreifacht. Relativ noch stärker nahmen Scheidungen von Ehepaaren mit drei und mehr Kindern zu.

Geschiedene Ehen nach der Religionszugehörigkeit

Bei diesen Ermittlungen konnte nicht die religiöse Überzeugung festgestellt werden, sondern lediglich die rechtliche Zugehörigkeit zu einer Kirche, Religionsgesellschaft oder Weltanschauungsgemeinschaft.

Tabelle 5
Geschiedene Ehen nach der Religionszugehörigkeit der Ehegatten

Religionszugehörigkeit des Mannes	Religionszugehörigkeit der Frau: evang.	röm.-kath.	anders christl.	jüdisch	andere Religionen	freirel.	gemeinschaftslos	ungeklärt	insgesamt	dagegen 1971
evangelisch										
Anzahl	36 989	10 065	246	9	40	13	678	68	48 108	46 772
%	41,0	11,2	0,3	0,0	0,0	0,0	0,8	0,1	53,4	54,0
römisch-katholisch										
Anzahl	10 453	21 044	177	7	20	9	241	33	31 984	32 132
%	11,6	23,3	0,2	0,0	0,0	0,0	0,3	0,0	35,5	37,1
anders christlich										
Anzahl	264	163	445	—	1	—	25	2	900	899
%	0,3	0,2	0,5	—	0,0	—	0,0	0,0	1,0	1,0
jüdisch										
Anzahl	14	8	2	17	—	—	3	—	44	58
%	0,0	0,0	0,0	0,0	—	—	0,0	—	0,0	0,1
andere Religionen										
Anzahl	131	93	2	—	32	—	26	1	285	331
%	0,1	0,1	0,0	—	0,0	—	0,0	0,0	0,3	0,4
freireligiös										
Anzahl	40	15	1	—	—	27	4	—	87	266
%	0,0	0,0	0,0	—	—	0,0	0,0	—	0,1	0,3
gemeinschaftslos										
Anzahl	2 300	689	53	5	6	1	3 806	1	6 361	5 966
%	2,6	0,8	0,1	0,0	0,0	0,0	4,2	0,0	7,6	6,9
ungeklärt										
Anzahl	52	72	1	—	2	—	2	1 766	1 895	190
%	0,1	0,1	0,0	—	0,0	—	0,0	2,0	2,1	0,2
insgesamt										
Anzahl	50 243	32 149	927	38	101	50	4 785	1 871	90 164	×
%	55,7	35,7	1,0	0,0	0,1	0,1	5,3	2,1	100	×
dagegen 1972										
Anzahl	49 181	31 830	879	31	58	178	4 264	193	×	86 614
%	56,8	36,7	1,0	0,0	0,1	0,2	4,9	0,2	×	100

In der Tabelle ist die Religionszugehörigkeit geschiedener Männer derjenigen geschiedener Frauen gegenübergestellt. Die Interpretation dieser Zahlen ist nicht einfach, einmal, weil die Scheidungszahlen nicht bezogen sind auf die bestehende Zahl von Ehen, in denen beide Partner katholisch sind, beide evangelisch, Mann katholisch, Frau evangelisch usw., ferner, weil relativ viele Fälle ungeklärt blieben. Gleichwohl läßt sich der Tabelle entnehmen, daß evangelische Männer und evangelische Frauen weit häufiger geschieden werden — der Anteilsatz beträgt 53,4 bzw. 55,7 % — als katholische mit 35,5 bzw. 35,7 % und daß der Prozentanteil wesentlich niedriger ist, wenn beide Partner katholisch sind (23,3), als wenn sie evangelisch sind (41,0). Diese Unterschiede werden noch deutlicher, wenn man, als groben Anhaltspunkt, die prozentuale Verteilung der Bevölkerung nach der Religionszugehörigkeit gegenüberstellt, wie sie bei der letzten Volkszählung 1970 ermittelt wurde. Danach gehörten an:

den evangelischen Landes- und Freikirchen	49,0 %
der römisch-katholischen Kirche	44,6 %
anderen christlichen Kirchen oder Gemeinschaften	1,1 %
der jüdischen Religionsgemeinschaft	0,1 %
sonstigen Religionsgemeinschaften	1,3 %
Gemeinschaftslos und ohne Angabe	3,9 %

Vergleicht man, mit allen Vorbehalten u. a. wegen der nicht einheitlichen Quote Verheirateter, diese Anteilsätze miteinander, so zeigt sich, daß die Scheidungen evangelischer Männer und Frauen deutlich über ihrem Anteil an der Bevölkerung liegen, die der katholischen Männer und Frauen darunter; bei den anderen christlichen Kirchen ist die Häufigkeitsverteilung gleich, bei der jüdischen Religionsgemeinschaft sind die Zahlen für eine Interpretation zu klein. Faßt man Gemeinschaftlose und „ohne Angabe" zusammen, so ist bei Männern und Frauen dieser Gruppe die Scheidungshäufigkeit etwa doppelt so hoch wie ihr Anteil an der Bevölkerung.

Die Möglichkeit eines Einflusses der Religionszugehörigkeit auf die Scheidungshäufigkeit läßt sich auch der regionalen Differenzierung nach Bundesländern entnehmen.

Ehescheidungen nach Ländern

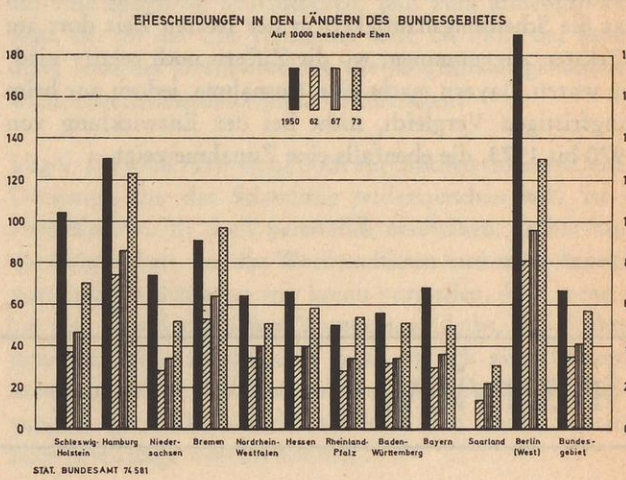


Tabelle 6 *Ehescheidungen nach Bundesländern*

	1950	1970	1973	1950	1970	1973
	auf 10 000 Einwohner			auf 10 000 Ehen [1]		
Schleswig-Holstein	22,5 [2]	14,1	17,8	104,5	56,7	69,8
Hamburg	32,7 [2]	28,9	31,6	130,7	113,0	122,9
Niedersachsen	16,2 [2]	10,2	13,0	73,9	41,0	51,6
Bremen	22,6 [2]	23,2	26,2	91,1	89,2	96,5
Nordrhein-Westfalen	15,2 [2]	11,7	13,2	64,9	46,3	51,1
Hessen	15,6 [2]	12,6	15,1	65,7	49,2	57,6
Rheinland-Pfalz	11,2 [2]	10,9	13,6	49,8	44,2	53,5
Baden-Württemberg	12,3 [3]	11,2	12,6	56,9	46,4	51,1
Bayern	14,6 [3]	10,9	12,4	68,0	45,3	49,8
Saarland	6,7 [2]	5,0	8,0	.	20,0	31,0
Berlin-West	44,1 [3]	30,3	32,4	189,7	126,7	130,2
Bundesgebiet	16,9 [2]	12,6	14,5	67,5	50,9	57,3

[1] 1950 bezogen auf 10 000 verheiratete Männer, in den übrigen Jahren bezogen auf 10 000 verheiratete Frauen. [2] Bezogen auf den Bevölkerungsdurchschnitt. [3] Ergebnis der Volkszählung 1950.

Säulendiagramm und Zahlen sprechen weitgehend für sich selbst. Die wichtigsten Differenzierungen lassen sich kurz zusammenfassen: den niedrigsten Scheidungsanteil hatte 1973 wie auch in den Vergleichsjahren 1950 und 1970 das Saarland, gefolgt von Bayern und Baden-Württemberg. Das früher schon zu beobachtende Nord-Südgefälle in der

Scheidungshäufigkeit scheint sich jedoch abzuschwächen, die Ehen in den katholischen Bundesländern sind aber nach wie vor am wenigsten scheidungsanfällig. Unter dem Bundesdurchschnitt lagen außer den schon erwähnten Ländern noch Rheinland-Pfalz, Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen.

Herausragen (siehe Graphik) in allen Vergleichsjahren die Stadtstaaten Berlin (West), Hamburg und Bremen. Während aber im zeitlichen Vergleich 1950—1973 Berlin eine Abnahme um fast 30 % aufzuweisen hat, was z. T. auf die sich verändernde Altersstruktur dieser Stadt zurückgeht, weist Hamburg eine geringe, Bremen dagegen mit über 52 % die stärkste Zunahme auf. Bei den Flächenstaaten liegt Rheinland-Pfalz mit einer Zunahme von 51,5 % an der Spitze, es folgen Baden-Württemberg und das Saarland. Ähnlich wie bei der Geburtenentwicklung die katholischen Länder, die vor ein bis zwei Jahrzehnten noch eine hohe Fruchtbarkeit aufwiesen, den Geburtenrückgang akzeleriert und stärker nachvollzogen haben, hat die Scheidungshäufigkeit in der letzten Zeit dort am stärksten zugenommen, wo die Ziffern noch relativ niedrig waren. Bayern macht eine Ausnahme, jedoch nur beim langfristigen Vergleich, nicht bei der Entwicklung von 1970 bis 1973, die ebenfalls eine Zunahme zeigt.

Ein internationaler Vergleich

Scheidungshäufigkeiten verschiedener Staaten miteinander zu vergleichen ist problematisch wegen des unterschiedlichen Scheidungsrechts, dem Unterschied in der Altersstruktur und im Anteil verheirateter Personen, die dem Risiko einer Scheidung ausgesetzt sind. Gleichwohl soll mit der folgenden Tabelle ein Vergleich ermöglicht werden.

Tabelle 7

Die Scheidungshäufigkeit in europäischen und außereuropäischen Staaten, 1970

	Ehescheidungen je 10 000 Einwohner
Bundesrepublik Deutschland	12,6
Deutsche Demokratische Republik	16,0
Frankreich	7,8
Großbritannien	11,3
Israel	8,0 [1]
Japan	9,3
Niederlande	7,0
Österreich	13,4 [1]
Rumänien	4,7 [1]
Schweden	16,4
Schweiz	9,6 [2]
Sowjetunion	26,2
Vereinigte Staaten	35,0

[1] 1971 [2] 1969

Hermann Schubnell

Interview

Scheidungsreform – oder Schädigung der Ehe durch das Recht?

Ein Gespräch mit Bundesjustizminister Dr. Vogel

Nach der Reform des § 218 ist die seit 1970 in Gang befindliche Reform des Ehe- bzw. des Ehescheidungsrechts der Stein des Anstoßes zwischen der gegenwärtig regierenden sozialliberalen Koalition und der katholischen (teilweise auch der evangelischen) Kirche. Über die verschiedenen Streitpunkte des Reformentwurfs, der gegenwärtig im Koalitionsausschuß des Bundestages für die zweite Lesung vorbereitet wird, sprachen wir mit Bundesjustizminister Hans-Jochen Vogel.

HK: Herr Minister Dr. Vogel, zu den am meisten umstrittenen Punkten der demnächst zu verabschiedenden Eherechts- bzw. Scheidungsreform gehört die sog. Fristenfrage. Halten Sie es für richtig, daß die Feststellung der endgültigen Zerrüttung oder, wie es im Regierungsentwurf heißt, des Scheiterns einer Ehe in einem großen Teil der Fälle ausschließlich von Trennungsfristen abhängig wird?

Vogel: Um Ihre Frage zu beantworten, muß man, glaube ich, gleich ins Grundsätzliche gehen. Einverständnis gibt es, soweit ich sehe, von allen Seiten darüber, daß die Möglichkeit geschaffen werden soll, eine Ehe, die zerrüttet ist, die es als Lebenswirklichkeit oder als Chance ihrer Wiederbelebung nicht mehr gibt, auch dem Rechte nach zu lösen. Das ist bei vielen Gelegenheiten bekräftigt wor-

den. Im Einklang damit sagt der Entwurf im Grundtatbestand, eine zerrüttete Ehe sei auf Antrag eines Ehegatten zu scheiden. Ebenfalls anerkannt und überall im Rechtsleben als relevant akzeptiert ist, daß der Zeitablauf für die Feststellung von Tatbeständen eine erhebliche Rolle spielen kann. Im Regierungsentwurf heißt es deswegen, wenn die Ehegatten drei Jahre oder länger getrennt leben, dann wird vermutet, daß die Ehe gescheitert ist, daß sie als Lebenswirklichkeit nicht mehr besteht, und die Lebenserfahrung sagt uns, daß diese Vermutung einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit für sich hat.

„Noch einmal Gegenstand von Überlegungen?"

HK: Sie sagen einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, aber die sozialliberale Koalition setzt auf Unwiderlegbarkeit der Vermutung . . .

Vogel: Der Streit hat sich in der Tat nicht darüber entzündet, ob es diesen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit gibt oder nicht, sondern darüber, ob nach Ablauf von drei Jahren derjenige, der der Aufhebung der Ehe widerspricht, noch die Möglichkeit haben soll, diese Vermutung zu widerlegen. Der Regierungsentwurf hatte ursprünglich diese Widerlegungsmöglichkeit ohne zeitliche Befristung zugelassen. Im Rechtsausschuß des Bundestages hat man eingewendet, daß diese Widerlegungsmöglichkeit Hoffnungen bei den Beteiligten wecke, die in einem sehr hohen Prozentsatz der Fälle enttäuscht würden, da derjenige, der trotz dreijähriger Trennung Gründe für Nichtzerrüttung geltend machen will, an den Tatsachen scheitern müsse. Deswegen hat die Ausschußmehrheit die Unwiderlegbarkeit der Vermutung beschlossen.

HK: Nach kräftigen Einwendungen seitens der Kirchen spricht man jetzt wieder von einem Fünfjahreskompromiß. Nach der Dreijahresfrist soll die Zerrüttung widerlegbar bleiben, nach fünf Jahren nicht mehr. Wie stehen Sie zu einem solchen Kompromiß?

Vogel: Diese Frage wird vor dem endgültigen Abschluß der Beratungen sicherlich noch einmal Gegenstand von Überlegungen sein. Wir führen gegenwärtig sozusagen begleitende Gespräche mit den gesellschaftlich relevanten Kräften z. B. mit dem Katholischen Büro und mit dem Rat der EKD. Man hat Argumente ausgetauscht, und ich glaube, man ist nun in der Phase, in der man die Argumente beiderseits überdenkt.

HK: Deutet sich damit auch ein Kompromiß mit der parlamentarischen Opposition an? Die Einwände der Kirchen und der Opposition kommen in diesem Punkt einander — sagen wir es vorsichtig — ja sehr nahe?

Vogel: Ich bin mir nicht mehr so ganz sicher, ob es zu diesem Vorhaben wirklich noch eine einheitliche Meinung der Opposition gibt. Es gibt in der Opposition einen Bereich, der sich mehr argumentativ auseinandersetzt, und es gibt einen anderen Bereich, der der Konfrontationsmethode folgt und nach dem Stichwort eines großen Vorbildes nun auslotet, ob auch hier eine totale Konfrontation parteipolitisch nützliche Emotionen in Bewegung setzen könnte. Das Kräfteverhältnis der beiden Lager ist für mich nicht ganz überschaubar. Bei den sachlich Argumentierenden, insofern würde ich Ihnen zustimmen, dürfte eine solche Lösung wahrscheinlich als ein Aufeinanderzugehen aufgefaßt werden.

„Es geht um eine Abwägungsfrage"

HK: Wird die Dreijahresfrist ohne Widerlegbarkeit — wie im Grunde jeder Fristenautomatismus — nicht zu Recht als ungerecht empfunden, einmal weil er dem, der die Ehe zerrüttet hat, den Vorteil schafft, mit Hilfe der Frist aus der Ehe endgültig auszuscheren, und zum anderen, weil dem, der an der Ehe festhalten will, im Falle der Scheidung nach der Dreijahresfrist, die Möglichkeit genommen wird, eheerhaltende Gründe vorzutragen?

Vogel: Da muß man wohl doch ein bißchen differenzieren. Derjenige, der der Scheidung widersprechen will, ist ja Prozeßpartei. Er muß persönlich erscheinen, er hat auch die Möglichkeit, um das Wort zu bitten und seine Aspekte vorzutragen. Ich kann mir kaum vorstellen, daß, wenn es bei der unwiderleglichen Vermutung bleibt, der Richter ihm das Wort abschneidet, wenn er sich zum Gesamtkomplex äußert. Relevant wird erst die Frage, ob Äußerungen, die er über den Zustand der Ehe macht, rechtlich noch gewürdigt werden können . . .

HK: Uns geht es ausschließlich um diesen Punkt . . .

Vogel: Gut, dann darf ich auf eine recht grundlegende und allgemein respektierte Tatsache hinweisen: Das Recht muß generalisieren. Wir können ja mit unseren Rechtsnormen gar nicht arbeiten ohne Generalisierung von Lebenssachverhalten. Die Frage ist nur, von welchem Grad der Generalisierung an eine allgemeine Regel ohne Ausnahme erlaubt ist. Diese Frage stellt sich auf soundso vielen Rechtsgebieten, und die Mehrheit des Rechtsausschusses war eben der Meinung, die Zahl der Fälle, in denen es noch eine Widerlegung geben kann, sei von der Lebensrealität her so gering, daß sie die Verallgemeinerung nicht zu etwas Unzumutbarem macht. Aber der Regierungsentwurf war, das muß ich immer wieder sagen, und als Mitglied der Bundesregierung und Minister habe ich mich zunächst einmal am Regierungsentwurf zu orientieren, in diesem Punkt ja abweichender Meinung.

HK: Aber wäre bei aller Plausibilität der Zerrüttungsvermutung ein Scheidungsrecht — im Sinne der Wahrung

der Einzelfallgerechtigkeit — bei aller Berechtigung von Generalisierungen noch liberal, wenn es dem Scheidungsunwilligen nicht einmal die Möglichkeit schafft, in rechtsrelevanter Form Gründe gegen die Endgültigkeit der Zerrüttung vorzutragen?

Vogel: Ich weiß nicht, ob das wirklich ein Problem der Liberalität ist, denn ein noch so liberales Recht, ich sage es noch einmal, wird ohne gewisse Verallgemeinerungen nicht arbeiten können. Es ist ja schon eine sehr starke Verallgemeinerung, daß wir bei unserer Rechtsordnung davon ausgehen, daß rechtskräftige Urteile richtig sind. Davon lassen wir — schon wegen des Aspekts der Rechtssicherheit — doch so gut wie überhaupt keine Ausnahme zu. Das ist doch nicht unliberal. Auch beim größten Wohlwollen kann ich nicht erkennen, daß wir es dabei mit einem zentralen Konflikt zwischen unterschiedlichen Wertordnungen zu tun haben, sondern es geht um eine Abwägungsfrage ...

HK: ... die aber Symptom eines Wertkonflikts sein oder zu einem solchen werden kann ...

Vogel: Natürlich kann die Quantität zur Qualität werden, aber hier scheint mir dieser Punkt nicht erreicht.

„Ich behaupte, daß die Hürden ein ganzes Stück höher werden"

HK: Wenn aber nicht nur die Unwiderlegbarkeit im Falle der Dreijahresfrist vorausgesetzt, sondern im Falle einverständlicher Scheidung nach einem Jahr Trennung dem Richter untersagt wird, zu prüfen, welcher Grad der Zerrüttung tatsächlich vorliegt, dann liegt das doch auf der gleichen Linie, nur daß es hier um die Institution Ehe selbst geht ...

Vogel: Erstens würde ich sagen, hier ist das Indiz dafür, daß die Ehe gescheitert ist, noch stärker, denn zur einjährigen Trennung kommt ja das beiderseitige und vor Gericht aufrechterhaltene Verlangen nach Scheidung hinzu. Zweitens wird ein Richter nicht gehindert, bei der Verhandlung auszuloten, ob beide Ehepartner auch tatsächlich noch am Scheidungsverlangen festhalten, und es gibt ja im Zweifelsfall die Aussetzungsmöglichkeit nach dem neuen § 614 ZPO ...

HK: ... aber nicht bei Trennung von einem Jahr und darüber ...

Vogel: ... Wenn nach dem Grundtatbestand geschieden werden soll, kann der Richter die Scheidung bis zu einem Jahr aussetzen. Wenn aber beide vor Gericht daran festhalten, daß sie geschieden werden wollen — ein Richter spürt ja, ob es Sinn hat, noch einmal nachzufragen, ob auch alles richtig überlegt ist —, dann würde ich meinen, sind die Fälle, in denen es trotz der beiderseitigen Erklärung noch um eine existente, also reale Ehe geht, wahrscheinlich so gering, daß sie rechtlich nicht mehr erfaßt werden können. Sie werden ja kaum in einer spontanen Aufwallung vor Gericht beiderseitig die Scheidung fordern. Sie müssen sich ja vor dem Scheidungsspruch in einer schriftlichen Vereinbarung über die Sorge für die Kinder, über das Besuchsrecht, über die Auseinandersetzung hinsichtlich der gemeinsamen Wohnung und des Hausrats und über den Unterhalt verständigt haben. Sie müssen sich, siehe Versorgungsausgleich, auch über die Frage der Aufteilung der Rentenanwartschaften ausgesprochen und verständigt haben. Das sind erhebliche Barrieren, und ich behaupte ganz grundsätzlich, daß die Scheidung durch das, was hier kommt, keineswegs generell erleichtert wird, sondern daß, verglichen mit dem heutigen Recht, an Hand dessen, was ich jetzt aufgezählt habe und was im Augenblick der Verhandlung bereits geklärt sein soll, die Hürden ein ganzes Stück höher werden.

HK: Das gilt wohl im Blick auf das Verfahrensrecht, vielleicht — wenn der Versorgungsausgleich voll realisiert werden kann — auch im Blick auf die Gestaltung des Scheidungsfolgerechts, aber doch wohl kaum bezüglich der Fassung der Scheidungsgründe. Durch die Erleichterung der Scheidung nach dem Grundtatbestand und der gleichsam automatischen Wirkung der Fristen werden die Barrieren doch wohl niedriger ...

Vogel: Nein, ich würde sagen, die Scheidung wird bisher dadurch erleichtert, daß man sich schon scheiden lassen kann, solange die Regelung der Folgen noch dahinsteht. Wenn dann die Scheidung bereits rechtskräftig ist, ist erst noch ein langwieriger Streit über die Scheidungsfolgen durchzustehen. Dabei geht es um Dinge, die vor der Scheidung vielleicht gar nicht oder nicht genügend bedacht wurden. Durch den geplanten Entscheidungsverbund müssen, insbesondere bei der einverständlichen Scheidung, die Scheidungsfolgen vor der Scheidung geklärt werden. Das bedeutet, die Beteiligten werden noch viel stärker auf die Problematik dessen gestoßen, was sie nun tun wollen. Ich bleibe dabei: die Barrieren werden eher höher ...

HK: Der Entscheidungsverbund wird durch den Regierungsentwurf nur im Verfahrensrecht verankert. Der Bundesrat und die Unionsparteien möchten ein generelles Scheidungsverbot, wenn mit dem Scheidungsspruch nicht die Regelung der Scheidungsfolgen — wenigstens im Bezug auf die Kinder — gekoppelt ist, und sie möchten den Verbund in das Recht der Scheidungsvoraussetzungen selbst aufnehmen. Wäre das nicht die sauberere Lösung als eine — im übrigen begrenzte — Verankerung im Verfahrensrecht?

Vogel: Ob der Entscheidungsverbund auch im Sachrecht oder nur im Verfahrensrecht verankert ist, macht im Ergebnis keinen großen Unterschied. Wirkliche Unterschiede

bestehen, da haben Sie recht, im Ausmaß des — zwingenden — Entscheidungsverbundes. Sie betreffen die Scheidungen aus dem Grundtatbestand und die Scheidungen nach Ablauf von drei Jahren auf Antrag eines Ehepartners. Aber die weiterreichende Fassung des Verbundes kraft Gesetzes, die der Bundesrat anstrebt, wird überhaupt nur relevant, wenn *keiner* der beiden Ehepartner von sich aus einen Antrag auf den Verbund von Scheidung und Scheidungsfolgen stellt. Wenn auch nur *einer* da ist, der verlangt, daß die Ehe erst geschieden wird, wenn auch die Frage des Unterhalts und der Vermögensauseinandersetzung geklärt ist, dann muß dem Antrag stattgegeben werden. Auch nach dem Regierungsentwurf ist übrigens die Regelung des Sorgerechts über die gemeinschaftlichen Kinder von Gesetzes wegen — d. h. auch ohne Antrag eines Ehegatten — in den Entscheidungsverbund einbezogen. Der Anwendungsbereich für die weitergehende Regelung des Bundesrates ist also schmal. Wer der Scheidung Widerstand entgegensetzt, wird doch in aller Regel durch seinen Anwalt beraten, diese Anträge zu stellen, und dann haben wir den Entscheidungsverbund.

„Das Unterhaltsrecht wird die geschiedene Frau besserstellen"

HK: Der Regierungentwurf sieht eine sog. Härteklausel vor, nach der von der Scheidung abzusehen ist, wenn sie für einen Teil eine nicht zumutbare Härte bedeutet. Aber diese Härteklausel bleibt erstens ausdrücklich auf immaterielle Faktoren beschränkt, zweitens gibt es offenbar, vor allem bei Ihrem Koalitionspartner, Tendenzen, eine solche Härteklausel überhaupt zu streichen. Nimmt man die Unwiderlegbarkeit der Zerrüttung plus Wegfall der Härteklausel zusammen, kommt man dann dem Sachverhalt einer Verstoßungsscheidung nicht sehr nahe?

Vogel: Da ist sehr vieles in eine Frage eingegangen. 1. Niemand will in der Koalition die Härteklausel streichen. Sie ist in den Beratungen und bei der Beschlußfassung des Rechtsausschusses geblieben. Die Härteklausel gibt es also. 2. Sie ist als immaterielle Härteklausel schon im Regierungsentwurf formuliert und vom Rechtsausschuß so bestätigt worden, da bisher niemand einen überzeugenden Fall aus der Lebenswirklichkeit hat vorbringen können, in dem eine materielle Härte sich zusätzlich daraus ergeben hätte, daß ein Ehepaar, das schon drei Jahre getrennt lebt, auch dem Recht nach geschieden wird. Im Gegenteil, das neue Unterhaltsrecht wird in einer ganzen Reihe von Fällen die geschiedene Ehefrau — Stichwort Versorgungsausgleich — hinsichtlich ihrer materiellen Lage besserstellen als die nicht geschiedene, die auf ihren Unterhaltsanspruch bei Bestehen der Ehe angewiesen ist. Infolgedessen kann ich auch hier nur sagen: Man kann jedenfalls mit mir dann darüber reden, wenn Fälle auf den Tisch kommen, bei denen deutlich und erkennbar wird, daß die geschiedene Frau — es geht ja meistens um die Frau — materiell schlechter steht als die schon seit drei Jahren getrennt lebende nicht geschiedene. 3. Noch ein Wort zur „Verstoßung". Damit ist doch offenbar gemeint, daß derjenige, der die Zerrüttung der Ehe geltend macht, selber Tatsachen bewirkt hat, die zur Zerrüttung führten ...

HK: ... und der, wenn er die Zerrüttung der Ehe mutwillig herbeiführt, weiß, daß ihm der Weg zur Scheidung auf jeden Fall offensteht, und der deshalb indirekt zur „Zerrüttung", die ja nicht immer unabwendbares Schicksal ist, ermutigt werden kann ...

Vogel: Nun gut, damit geraten wir wieder tief ins Grundsätzliche. Wenn ich sage, es kommt darauf an, ob die Ehe noch lebt oder die Zerrüttung wenigstens wieder belebbar ist oder ob sie das nicht ist, dann verliert natürlich der Versuch, den Verlauf der Ehe nachzuzeichnen und herauszufiltern, wer welches Maß an Verschulden an der eingetretenen Zerrüttung hat, an Sinn und Gewicht. Und alle Praktiker sagen uns auch, daß dieses Nachvollziehen einer ganzen Ehe und das Herausfiltern der Verschuldensanteile unbefriedigend ist und daß die Gerichte damit weit überfordert sind.

HK: Das mag in der Regel so sein, aber gibt es nicht genügend Fälle, in denen die Schuld oder sagen wir der Hauptverursacher der Zerrüttung eindeutig feststellbar ist?

Vogel: Ich weiß nicht, ob Sie da nicht einer Täuschung erliegen. Aber selbst wenn dem so wäre: Alle stimmen darin überein, daß ein solcher Sachverhalt, wie er Ihrer Frage zugrunde liegt, natürlich auch durch Zeitablauf eine gewisse Veränderung erfährt. Wir kennen das Institut der Verjährung, das Institut der Verwirkung, der Zeitablauf ist rechtlich relevant — übrigens auch im Kirchenrecht. Und man kann sich deshalb meiner Meinung nach zu Recht fragen, ob ein Zeitablauf von drei Jahren nicht eben in diesem Sinne so wirkt, daß es bei der Feststellung, ist die Ehe zerrüttet oder nicht, bleiben kann.

HK: Der Begründung der Zerrüttungsfristen durch Verjährung vermögen wir jedenfalls auf Anhieb nicht zu folgen. Aber bevor wir der Alternative Zerrüttungsprinzip — Verschuldungsprinzip noch näher kommen, noch eine Frage zur Härteklausel. Kann man da im konkreten Fall materielle und immaterielle Faktoren überhaupt trennen: beispielsweise im Falle einer dauerhaft kranken und pflegebedürftigen Frau, die von ihrem Mann wegen einer jüngeren und gesünderen Bekanntschaft verlassen wurde ...

Vogel: Da möchte ich doch fragen: drei Jahre leben die beiden getrennt. Sie ist krank und pflegebedürftig. Der Mann pflegt sie nicht. Sie hat einen Unterhaltsanspruch. An diesem materiellen Anspruch ändert sich durch die Scheidung nichts, im Gegenteil, in einer ganzen Reihe von Fällen werden im Wege des Versorgungsausgleichs zusätzlich Anteile an den Rentenansprüchen vom Mann auf

die kranke Frau übergehen, möglicherweise als unmittelbarer Rentenanspruch gegen die Sozialversicherung ...

HK: Aber ist nicht davon auszugehen, daß sie durch einen Geldanspruch mehr für ihren notwendigen Unterhalt erreicht als durch den Versorgungsanspruch aufgrund der Scheidung? Immerhin kann sie den Geldanspruch zivilrechtlich einklagen, und das Gericht kann auf die konkreten Verhältnisse der Betroffenen bei der Bemessung des Anspruchs Rücksicht nehmen.

Vogel: Das ist ein Mißverständnis. Der auf eine Geldzahlung gerichtete Unterhaltsanspruch, der sich an den persönlichen Verhältnissen orientiert, steht der geschiedenen Frau auch künftig zu. Hinzu kommt, daß sich die übertragenen Rentenansprüche aktualisieren können, wenn sie pflegebedürftig krank ist. Dieser Teil ihrer Versorgung ist ihr also unabhängig von der Leistungsfähigkeit des Mannes sicher. Deswegen kann ich gerade bei diesem Fall nicht erkennen, worin die materielle Verschlechterung für die Frau besteht. Ich kann mir wohl Fälle aus dem materiellen Bereich denken, etwa der Hauptbeispielsfall für die immaterielle Härteklausel, daß aufgrund des Zustandes eines Partners — nehmen wir an: der Frau — eine Scheidung aus dem Grundtatbestand innerhalb eines Vierteljahres eine unzumutbare seelische Belastung darstellt, weil sie keine Chance hatte, sich darauf einzustellen. Für solche Fälle ist die Härteklausel gedacht. Aber einen überzeugenden materiellen Fall habe ich bisher nicht gefunden. Das Katholische Büro hat einen gebildet. Er ist aber so schrecklich kompliziert, daß ich immer wieder Mühe habe, ihn zusammenzubekommen ...

HK: Sie denken vielleicht an den Fall eines Ehepaares, das gemeinsam ein Geschäft betreibt und Konkurs macht ...?

Vogel: ... ja, und das durch die Mitarbeit der Frau die Krise überwunden hat, und nun hofft sie, daß in den nächsten Jahren das Geschäft wieder aufwärts geht. Und da sagt man, wenn die Ehe dem Recht nach bestehenbleibt, partizipiert die Frau an der Aufwärtsentwicklung des Geschäftes, also an einem späteren Zugewinn. Wenn aber geschieden wird, partizipiert sie daran nicht. Ich muß ehrlich sagen, daß mir angesichts einer solchen Vermaterialisierung der Ehebeziehung gerade bei diesem Fall nicht recht wohl ist und daß ich eine wirkliche Härte nicht erkennen kann.

HK: Eine Härte im Sinne von Existenzbedrohung wohl nicht, aber eine Verletzung der Billigkeit aufgrund eines spürbaren Nachteils schon, sofern er nicht ohnehin einklagbar ist ...

Vogel: Ein Nachteil ja, aber ich frage mich, ob es mit dem Wesen der Ehe wirklich vereinbar ist, eine Ehe, die tatsächlich gescheitert ist, nur deshalb aufrechtzuerhalten, damit man am späteren Vermögenszuwachs partizipieren kann.

HK: Bei rein materiellen Härten mögen Sie recht haben. Aber die Ausgangsfrage war, kann man Materielles und Immaterielles exakt voneinander scheiden? Immaterielle Härten werden häufig mit materiellen zusammenhängen.

Vogel: Sicher wird eine immaterielle Härte niemand deswegen verneinen, weil außer der immateriellen Härte auch materielle Gesichtspunkte eine Rolle spielen. Aber die Härte nur deswegen zu bejahen, weil zwar keine immateriellen, seelischen Aspekte vorhanden sind, aber weil es in DM später ein wenig besser aussieht, da zögere ich.

Die Aussetzung des Verfahrens ... ein Riegel gegen Übereilungsscheidungen

HK: Neben der Fristenfrage und der Interpretation der Härteklausel bleibt auch die Scheidung nach der eher weitmaschig angelegten Generalklausel, also die Scheidung aus dem Grundtatbestand, umstritten. Bedürfte es, um Mißbrauch zu vermeiden, in diesem Fall nicht des Nachweises einer qualifizierten Zerrüttung in dem Sinne, daß Tatbestände vorliegen, die dem *Klagenden* die Weiterführung der Ehe unzumutbar machen?

Vogel: Wenn wir darauf abstellen, ob die Ehe noch lebendig ist oder wiederbelebt werden kann, dann bietet, glaube ich, die Scheidung aus dem Grundtatbestand eine klare Orientierung, und ich sehe nicht recht, warum man da noch Facetten hineinbringen will. Entweder handelt es sich nur noch um eine, um es ganz derb auszudrücken, Eheleiche, bei der keine Chance auf Wiederbelebung besteht, dann ist es im wohlverstandenen Interesse der Beteiligten und der Gemeinschaft, die Ehe auch rechtlich zu lösen, oder es gibt noch eine Wiederbelebungschance, dann darf nicht geschieden werden. Im übrigen ist ja im Zuge der Beratungen eine verfahrensrechtliche Regelung aufgenommen worden, die dem, was Sie meinen, in etwa Rechnung trägt, die Bestimmung nämlich, daß der Richter bei Scheidung aus dem Grundtatbestand das Verfahren bis zu einem Jahr aussetzen kann, wenn ihm dies nach den Umständen des Falles geboten erscheint. Das ist ein Riegel vor Übereilungsscheidungen.

HK: Vorausgesetzt, der Richter macht auch tatsächlich davon Gebrauch ...

Vogel: Ich glaube, man sollte dem Richter nicht mit generellem Mißtrauen begegnen. Er wird im Regelfall die Möglichkeit, eine Abkühlungs- und Besinnungsfrist zu setzen, nutzen, wenn ihm der Fall noch unklar erscheint. Nach Ablauf eines Jahres kann er sich dann das Urteil darüber, ob eine Ehe wirklich gescheitert ist oder nicht, sorgfältiger und präziser bilden.

HK: Warum hat man das ursprünglich vorgesehene und, soweit wir wissen, auch im ausländischen Recht anzutreffende generelle Scheidungsverbot während des ersten Ehejahres — das Katholische Büro fordert zwei Jahre — gestrichen bzw. bei der Scheidung aus dem Grundtatbestand nicht eine entsprechende Einschränkung vorgesehen?

Vogel: Ich habe jetzt nicht präsent, wie das genau in den ersten Vorentwürfen — vor meiner Zeit als Minister — stand, aber was Sie fragen, ist eigentlich schon durch meine letzten Antworten mitinbegriffen. Wenn beispielsweise eine Scheidung aus dem Grundtatbestand nach einem halben Jahr oder nach einem Dreivierteljahr nach Eheschließung begehrt wird, dann hat das Gericht die Möglichkeit, nach dem neuen § 614 ZPO das Verfahren bis auf die Dauer eines Jahres auszusetzen, so daß die Jahresfrist, von der Sie sprechen, in dieser individuellen Form in der Hand des Richters wiederkehrt. Er *soll* nicht sofort scheiden, wenn die Umstände des Falles eine Aussetzung geboten erscheinen lassen. Aber es gibt auch nach halbjähriger Ehe Fälle, in denen die Umstände es geboten erscheinen lassen, die Ehe rechtlich zu trennen, z. B. wenn es sich um eine schwere Straftat handelt.

HK: Hätte ein grundsätzliches Scheidungsverbot für die erste Ehezeit gerade angesichts der wachsenden Tendenz zu Frühehen nicht dennoch eine besondere Bedeutung?

Vogel: Auch ein grundsätzliches Verbot könnte kein absolutes Verbot, sondern müßte eines mit Ausnahmemöglichkeiten sein. Und über das Vorliegen der Ausnahme entscheidet dann wieder der Richter. Wir haben übrigens Zahlen aus Nordrhein-Westfalen. Dort fielen 1969 von 20 000 Ehescheidungen nur 120 auf das erste Ehejahr. Das sind vermutlich genau die Fälle, wo der Richter Ausnahmen zulassen müßte. Die richterliche Aussetzungsfrist von einem Jahr scheint mir deshalb das angemessene Instrument zu sein.

„Was ist das in Gottes Namen für eine Ehe?"

HK: Nach der Reformvorlage wird der Bezug zum Kindeswohl aus der Gestaltung der Scheidungsgründe völlig ausgeklammert. Es soll bei der Frage, ob eine Ehe geschieden werden soll oder nicht, keine Rolle mehr spielen. Ist das nicht eine sehr individualistische Sicht der Ehe auf Kosten der Kinder?

Vogel: Das Kindeswohl kommt bei der Reform insofern stark zum Tragen, als es künftig — im Gegensatz zum heutigen Recht — keine Scheidung mehr geben kann, bei der nicht im Scheidungsverfahren über das Sorgerecht und den Unterhalt der Kinder entweder Abreden getroffen worden sind oder Regelungen von Amts wegen erfolgen. Die für die Kinder besonders kritische Phase zwischen rechtskräftiger Scheidung und der u. U. durch mehrere Instanzen laufenden Entscheidung über das Verkehrs- und Sorgerecht wird es künftig nicht mehr geben. — Ihre Frage aber zielt darauf, ob eine Ehe, auch wenn sie zerrüttet ist, des Wohls der Kinder wegen aufrechterhalten werden soll. Gerade zu diesem Komplex haben wir immer wieder um Beispielsfälle gebeten. Man hat uns aus der Literatur ein Beispiel genannt, bei dem von 100 untersuchten Fällen zwei Fälle Anhaltspunkte dafür boten, daß die Tatsache der rechtlichen Trennung für die Kinder und ihre psychische Verfassung vorübergehend nachteilige Wirkungen gehabt haben soll. Der für das Kindeswohl entscheidende Punkt liegt wohl kaum darin, daß Eltern rechtlich geschieden werden, sondern daß die Eltern sich de facto trennen. Das, was die Kinder trifft und was die Kinder mitnimmt, das ist die Tatsache des Auseinandergehens, nicht der Umstand, daß das, was schon geschehen ist, nun auch rechtlich vollzogen wird. Käme ernsthaftes Material auf den Tisch, das beweist, daß der rechtliche Vollzug dessen, was de facto schon geschehen ist, noch eine zusätzliche Belastung darstellt, dann hätten wir eine neue Sachlage. Aber nur postulieren, die Eheleute würden beieinander bleiben, wenn sie die Scheidungsmöglichkeit nicht hätten, ist, weil rein hypothetisch, zuwenig.

HK: Es gibt aber doch Fälle, wo aus beruflichen oder sonstigen Gründen Dauertrennung mit Unterbrechung die Regel ist und die Situation für die Kinder erst durch die Scheidung eklatant wird . . .

Vogel: Der Fall, den Sie hier konstruieren, ist von der Lebenswirklichkeit her sehr wenig überzeugend. Wie sollen Kinder nicht merken, in welchem Zustand sich die Ehe der Eltern befindet, wenn der Vater nur alle Jahre einmal für acht Tage vorbeikommt. Außerdem, was ist das in Gottes Namen für eine Ehe, wo der Vater nur hin und wieder einmal kommt und dann so tut, als ob so etwas ganz normal ist.

HK: Selbst wenn der Beispielfall nicht überzeugt, Ihr Argument gilt für Scheidungen nach Fristen. Sieht das bei Scheidungen nach dem Grundtatbestand aber nicht anders aus? Hier leben die Eltern ja noch nicht oder noch nicht über längere Zeit getrennt.

Vogel: Auch bei einer Scheidung nach dem Grundtatbestand ist die Ehe zerbrochen, sie ist faktisch tot. Die Ehe um der Kinder willen aufrechtzuerhalten, würde bedeuten, das schmerzliche Erlebnis des Zerwürfnisses der Eltern zu verlängern. Ich muß wiederholen: Es ist nicht der Scheidungsausspruch, der ein Kind trifft, sondern das Auseinandergehen der Eltern.

HK: Mit der vorgesehenen Anwendung des Zerrüttungsprinzips wird der Vorwurf verbunden, die Scheidung nach Fristen degradiere den Richter zum Notar. Wiegt aber

nicht noch viel schwerer der Einwand, die Reform nach dem chemisch reinen Zerrüttungsprinzip führe — wir hatten die Frage schon einmal angeschnitten — zu einer Pervertierung des Rechts, wenn es — wie im Falle der Fristen — dem an der Zerrüttung Schuldigen erleichtert wird, aus seinem Verhalten Vorteile zu ziehen?

Vogel: Da müssen wir, glaube ich, das kommende Recht mit dem geltenden vergleichen. Sie sagen der Richter werde in Scheidungssachen zum Notar. Gut, bei der einverständlichen Scheidung würde ich dem gar nicht in allen Konsequenzen widersprechen. Aber ist das denn nach dem geltenden Recht anders? Dort ist es doch genauso, nur mit der Maßgabe, daß die beiden, die sich scheiden lassen wollen, sich und das Gericht noch einer recht unwürdigen Komödie unterziehen müsen, in dem sie unter allgemeinem Augenzwinkern den Anschein irgendeines Verschuldenstatbestandes konstruieren. Da halte ich das, was bei einverständlicher Scheidung geschieht, für ehrlicher und der Würde des Rechts angemessener. Bei Scheidungen nach dem Grundtatbestand hat der Richter künftig eine sehr schwierige Aufgabe zu vollziehen, nämlich herauszufinden, ob diese Ehe in einer nichtbelebbaren Form tot ist. Das ist nicht so einfach. Es wird langer Gespräche mit den Betroffenen bedürfen, der Richter wird vielleicht auch einmal einen Sachverständigen hören müssen. Schließlich hat er die Aussetzungsmöglichkeit, um die Erhebung des Sachverhaltes noch sorgfältiger gestalten zu können. Im Falle der Dreijahresfrist mündet unser Gespräch wieder in die Frage Widerlegbarkeit oder Unwiderlegbarkeit. Je nachdem ist seine Entscheidungsmöglichkeit größer oder kleiner. Aber zu diesem Punkt haben wir unsere Gedanken ja schon ausgetauscht.

„An welchem Punkt setzt die Ungerechtigkeit ein?“

HK: In der Ablösung des Verschuldungs- durch das Zerrüttungsprinzip scheint man so etwas wie den Stein der Weisen der Scheidungsgerechtigkeit gefunden zu haben. Aber einerseits gibt es die Zerrüttung als juristischen Tatbestand ja auch im bisherigen Recht, andererseits sei die Frage erlaubt: Schafft seine ausschließliche Anwendung wirklich mehr Gerechtigkeit für alle Betroffenen, oder tritt nicht eigentlich nur eine neue, der Ehe noch weniger gerecht werdende Dogmatik an die Stelle einer alten?

Vogel: Im bisher geltenden Recht gab es immerhin einen Scheidungsgrund, bei dem es auf die Zerrüttung überhaupt nicht ankam. Das war der Ehebruch. Auch eine nicht zerrüttete, durchaus noch belebungsfähige oder noch lebende Ehe mußte geschieden werden, wenn ein Ehebruch nachgewiesen war. Insofern ist, wenn ich es richtig sehe, im geltenden Recht hier eine angemessene und vernünftige Konfliktsregelung doch nicht gelungen.

HK: Das lag wohl weniger am Verschuldungs*prinzip* als an der Isolierung bzw. Überprivilegierung eines bestimmten Tatbestandes, des Ehebruchs . . .

Vogel: Gut, aber lassen Sie mich noch auf den anderen Teil Ihrer Frage antworten. Richtig ist, daß bei anderen Scheidungsgründen die Zerrüttung eine Tatbestandsvoraussetzung war, aber die Zerrüttung allein hat nicht genügt. Es mußte noch in vielen Fällen ein Verschuldensmoment herauspräpariert werden. Die Rechtswirkungen, die dann an dieses Verschulden angehängt werden, sind aber völlig überdimensioniert. Die Lösung, die wir jetzt anstreben, sagt: Entscheidend ist, ob die Ehe als Lebenswirklichkeit wieder belebbar ist oder nicht. Ist sie es nicht, dann soll das Gesetz nicht etwas zusammenhalten, was schon längst gescheitert ist. Aus dem Scheitern müssen aber die Konsequenzen gezogen werden, daß sie den Menschen, die über Jahre miteinander gelebt haben, so gerecht wie möglich werden. Und von daher muß ich umgekehrt fragen: An welchem Punkt setzt dann die zu beseitigende Ungerechtigkeit ein? Das sind doch die Scheidungsfolgen, und diese versuchen wir — da gibt es ja auch kaum Widerspruch —, gerechter zu regeln: durch das Unterhaltsrecht, durch das Versorgungsrecht, durch den Entscheidungsverbund usw., und gerade dadurch bemühen wir uns, auch dem besonderen Charakter der Lebensgemeinschaft, die die Eheleute bis zum Scheitern miteinander geführt haben, gerecht zu werden, z. B. dadurch, daß Renten, die in der Person des Mannes erwachsen sind, nun auch der Frau unmittelbar zugutekommen. Das sind doch alles Folgerungen daraus, daß man den besonderen Charakter der Ehe nicht einfach abschreibt.

HK: Dennoch, kann man das Zerrüttungsprinzip so exklusiv nehmen und verstehen, daß Schuldtatbestände aus der Gestaltung der Scheidungsgründe einfach ausgeklammert werden dürfen? Bei der Regelung der Scheidungsfolgen gelingt dies ja ohnehin nicht ganz.

Vogel: Man kann kein Prinzip, das ist jedenfalls meine Auffassung, hundertprozentig rein durchhalten. Die Wirklichkeit des Lebens wird an der einen oder anderen Stelle Korrekturen erfordern. Auch die Kirche hat ja in ihrem Dogmengebäude an vielen Stellen gewisse Scharniere, damit die Wirklichkeit des Lebens und das Dogmengebäude nicht in einen zu krassen Widerspruch geraten. Auch bei der Eherechtsreform ist es so. Es gibt beim Unterhalt beispielsweise schon im Regierungsentwurf eine negative Billigkeitsklausel, und es ist bei den Beratungen im Bundestagsrechtsausschuß eine positive Billigkeitsklausel aufgenommen worden, bei der nicht unbedingt Verschulden durchschlägt, bei der aber die besondere Situation der konkreten Ehe zu einer Regelung des Unterhalts führen kann, die von der generellen Regelung abweicht. Beim Sorgerecht hat das Kindeswohl entschiedenen Vorrang. Wenn Sie sich als Richter am Kin-

deswohl orientieren, dann können natürlich Tatbestände plötzlich für die Entscheidung relevant werden, die Sie vielleicht unter dem Gesichtspunkt bedenkliches, schuldhaftes Handeln rubrizieren. Wenn zum Beispiel eine Ehe geschieden wird, weil der Mann ein bitterböser Taugenichts ist, der als Berufskrimineller seinen Unterhalt verdient und sich um die Kinder nie gekümmert hat, dann wird jeder vernünftige Richter sagen, das Sorgerecht für dieses Kind bekommt nicht er, sondern die Frau.

HK: Das ist ein extremes Beispiel, Herr Minister. Man kann sich auch einen in der Erziehung der Kinder gewalttätigen Mann oder eine psychopathische, die Zerrüttung der Ehe verursachende Frau vorstellen . . .

Vogel: Auch in solchen Fällen hindert das neue Recht niemanden an einem vernünftigen Ergebnis. Im Gegenteil, gerade das Kindeswohl wird die Berücksichtigung solcher Umstände noch mehr erzwingen als bisher, wo früher einmal sogar im BGB die Faustregel galt: der schuldige Teil erhält nie die Kinder über sechs. Aber Kinder unter sechs, ob Mädchen oder Bub, müssen zur Mutter, auch wenn diese schuldig ist. Das waren doch Dogmen, die zu widersinnigen Ergebnissen geführt haben.

„Sinn der Ehe ist die eheliche Lebensgemeinschaft"

HK: In jüngster Zeit gibt es, vor allem seitens der Opposition, die Forderung nach einem noch nicht näher ausformulierten Mischsystem von Verursacher- und Zerrüttungsprinzip. Wären Sie hier über die geschilderten Tatbestände im Scheidungsfolgerecht hinaus zu einem solchen Kompromiß bereit?

Vogel: Ich habe nie Anlaß zur Vermutung gegeben, daß ich von der allseits — auch von der Opposition bei der ersten Lesung und auch von kirchlichen Stellen beider Konfessionen — in Denkschriften gutgeheißenen Linie des Zerrüttungsprinzips abgehen möchte. Und ich lege Wert auf die klare Äußerung, daß es mir bei Gesprächen im Ausloten von Beweggründen und Meinungen gesellschaftlich-relevanter Kräfte nicht darum geht, das nach langer Diskussion erzielte Einvernehmen über das Zerrüttungsprinzip wieder in Frage zu stellen. Worauf sich die Gespräche wirklich beziehen, ist im übrigen bekannt. Sie wissen, es ist sowohl von katholischer wie von evangelischer Seite die Aufnahme des Satzes in das Gesetz gewünscht worden, daß die Ehe auf Lebenszeit geschlossen wird. Er steht zwar der Sache nach schon drin, denn es heißt: Die Ehe ist unbedingt, und unbefristet wird sie geschlossen. Aber ich habe Verständnis für den Wunsch, daß das noch einmal ausdrücklich hineingeschrieben wird. Sodann hatten wir Diskussionen über die Aussetzungsmöglichkeit des Verfahrens für ein Jahr und über die vorhin besprochenen Aspekte des Unterhaltsrechts. Schließlich steht noch der Punkt Widerlegbarkeit oder Unwiderlegbarkeit im Falle der Dreijahresfrist, wo ja Regierungsentwurf und Ausschußbeschluß voneinander abweichen, im Raum. Das alles bedeutet aber nicht, daß man nun Verschuldens- und Zerrüttungsprinzip so miteinander mischt, daß die klare Orientierung am Scheitern der Ehe verlorengeht.

HK: Sie sagen, Sie persönlich seien bereit, den Satz, daß die Ehe auf Lebenszeit angelegt ist, auch ins Gesetz zu schreiben. Ist dieselbe Bereitschaft auch bei Ihrer Fraktion und beim Koalitionspartner zu erkennen?

Vogel: Die Bereitschaft, solchen Wünschen zu entsprechen, ist nicht nur bei mir vorhanden, auch eine ganze Reihe von Abgeordneten der Koalition haben das in Äußerungen genauso artikuliert.

HK: Wird das Festhalten an der Ehe auf Lebenszeit juristisch nicht um so relevanter, je mehr einerseits die Ehe gewissermaßen als lösbarer Vertrag angesehen wird und andererseits Verschuldenstatbestände, verstanden auch als Verfehlungen gegenüber den objektiven Zielen und Pflichten der Ehe, aus dem Ehe- und speziell aus dem Scheidungsrecht ausgeklammert werden?

Vogel: So argumentiert gerade die katholische Seite . . .

HK: Unseres Wissens wird diese Meinung auch von der parlamentarischen Opposition geteilt . . .

Vogel: Ich kann gerade in rechtlicher Betrachtung die Stichhaltigkeit dieser Argumentation nicht voll anerkennen. Ich würde aber umgekehrt sagen, warum soll man nicht etwas, das ohnehin drinsteht und was jemand noch in anderen Worten gesagt haben will, nicht in einer solchen Art und Weise noch einmal zum Ausdruck bringen.

HK: Vermutlich wird aber trotz solchen Entgegenkommens in der Formulierung der Vorwurf bleiben, die Eherechts- und Scheidungsrechtsreform halte nicht genügend Inhalt und Ziel der Ehe fest, er gehe von der reinen Vertragsehe aus . . .

Vogel: Das Gesetz sagt ganz klar, daß Sinn und Inhalt der Ehe die eheliche Lebensgemeinschaft ist. Der Gesetzgeber ist nur ein bißchen vorsichtiger geworden im Aufstellen verbindlicher Leitbilder. Die Ehe selbst aber umfaßt so vielerlei Elemente, daß eine vollständige Umschreibung gesetzlich gar nicht möglich ist, und das Herausgreifen einzelner Elemente birgt immer die Gefahr in sich, daß im Gegenschluß gesagt wird: aha, diese und jene Elemente, die nicht genannt sind, gehören also nach Eurer Auffassung nicht dazu. Diesem Befund entspricht es, daß man sagt, Sinn der Ehe ist die eheliche Lebensgemeinschaft, daß man aber die Gestaltung der Lebensgemeinschaft in ihren konkreten Inhalten und die Priori-

täten sehr weitgehend in die Verantwortung der beiden Partner stellt.

HK: Die fehlende Präzisierung der Grundpflichten, die zur Ehe als Lebensgemeinschaft gehören, z. B. Beistands- und Treuepflicht, führte indessen zum Vorwurf, dem Entwurf genüge sogar die bloße Namensehe . . .

Vogel: Dieser Vorwurf ist unbegründet. Eine Namensehe ist dadurch gekennzeichnet, daß die geforderte eheliche Lebensgemeinschaft nicht besteht. Infolgedessen ist die Namensehe mit dem, was der Entwurf unter dem Sinn und Inhalt der Ehe versteht, nicht vereinbar. Eine ganz andere Frage ist, wie sich das rechtstechnisch auswirkt. Wenn jemand vor dem Standesbeamten erklärt, er habe die Absicht, nur eine Namensehe einzugehen, dann müßte er zurückgewiesen werden, weil er gar keine Ehe eingehen will. Nur werden Sie mir zustimmen, daß die meisten, die an eine Namensehe denken, das nicht gerade dem Standesbeamten offenbaren. Wenn aber nun ein solcher geheimer Vorbehalt gemacht wird, müssen sich die Eheleute an der Erklärung, eine Ehe miteinander eingehen zu wollen, festhalten lassen. Es wird also nicht die Namensehe zugelassen; eine Ehe ohne eheliche Lebensgemeinschaft steht nicht im Einklang mit den Normen und Intentionen des Entwurfs. Es wird lediglich der Nichtigkeitsgrund der Namensehe gestrichen, wie er im geltenden Recht besteht. Das ist letztlich sogar eheerhaltend.

HK: Wie stehen Sie denn zu dem Vorwurf, nach dem neuen Eherecht, insbesondere durch die Gestaltung der Scheidungsgründe nach dem Zerrüttungsprinzip, gewähre der Staat nicht mehr ausreichend den Schutz von Ehe und Familie nach Art. 6 GG?

Vogel: Auch dieser Vorwurf ist unbegründet. Er wurde bisher auch nie substantiiert. Er ist aber da und dort in Zusammenhänge gerückt worden, die mich ein bißchen mit Sorge erfüllen, weil man den Eindruck gewinnen könnte, es gehe um Konfrontationen, bei denen die Sachproblematik von den Emotionen zugedeckt wird. Ich kann dazu nur sagen, das Grundgesetz schützt in Art. 6 die Institution der Ehe, aber gemeint ist von der Verfassung die bestehende Lebensgemeinschaft, nicht eine tote Ehe, eine nicht mehr vorhandene Lebensgemeinschaft. Wer diesen Vorwurf so erhebt, wie Sie ihn zitieren, der müßte dartun, daß der Art. 6 auch eine nicht mehr bestehende Lebensgemeinschaft schützen will.

„Eines der Mißverständnisse, das ich sehr bedaure"

HK: Das ist vermutlich nicht das Problem derer, die Ihnen diesen Vorwurf machen, sondern sie sagen — lassen Sie uns das jetzt etwas zugespitzt formulieren —, ein Eherecht, das die Ehe als Institution sozusagen zur Disposition des Partners stellt im Sinne einer bloßen Vertragsehe und dazu durch das Scheidungsrecht das Ausscheren aus dem Vertrag noch erleichtert, bietet keinen genügenden Schutz mehr für die Ehe als Institution . . .

Vogel: Das ist eines der Mißverständnisse, die ich sehr bedauere, weil gerade solche Äußerungen Emotionen wecken und sich von der Realität des Entwurfes weit entfernen. Ich muß es nochmals sagen: Für jeden, der den Entwurf unbefangen wertet, wird erkennbar, daß die Ehescheidung durch das neue Recht eher schwieriger wird. Warum das so ist, haben wir ja bereits am Beispiel des Verfahrens- (Entscheidungsverbund) und des Scheidungsfolgerechts (Unterhaltsrecht, Zugewinn- und Versorgungsausgleich) erörtert.

HK: Es kann sein, daß diese Gesichtspunkte von kirchlicher Seite tatsächlich unterbewertet werden; es bleibt aber immer noch die Frage, und ich glaube, sie ist das eigentliche Problem, die Scheidungsgründe würden auf Kosten der Institution Ehe einseitig emanzipatorisch, allein vom Individuum her konzipiert. Und ist nicht — nicht bei Ihnen persönlich — aber in der gesamten Rechtspolitik der sozialliberalen Koalition — bei der FDP und einem großen Teil Ihrer eigenen Partei — ein individualistisches Emanzipationspathos am Werk, das der Bedeutung der Ehe als Institution zwischenmenschlicher Bindung nicht gerecht wird?

Vogel: Über all die Dinge bin ich immer sehr gerne bereit zu sprechen und zu diskutieren, da mag es auch Facetten geben und Nuancen. Die Sozialdemokraten sind jedenfalls von ihrer ideengeschichtlichen Entwicklung her für den Gedanken der Bindung, der sozialen Bindung nicht nur von Sachen, sondern auch von Personen durchaus immer offen gewesen, und das Godesberger Programm bringt das ja auch zum Ausdruck. Was mich stört und was in den letzten Monaten diese Reform zusehends belastet, ist die Neigung, die Eherechtsreform als Mittel einer Konfrontationsstrategie zu testen, die ja nicht ein ganz unbekannter Politiker sehr präzise entwickelt hat. Solange es um die konkreten Inhalte geht, wird es an Gesprächsbereitschaft jedenfalls seitens meiner Partei nicht fehlen. Und wenn ich daran denke, wieviel Zeit wir dem Gespräch miteinander bereits gewidmet haben, dann ist das schon ein starkes Indiz dafür, daß wir unsererseits die ideologisch-emotionale Schlacht nicht wollen.

HK: Wir haben den Eindruck, Ihre Partei habe bei der Entwicklung von Konfrontationsstrategien mehr Geschick gezeigt. Aber zuletzt, Herr Minister, nur noch eine Frage zum Procedere. Wie sehen Sie zur Zeit die Chancen für die Verabschiedung des Entwurfs? Werden Sie, nachdem die zunächst abgetrennte Namensrechtsreform im Bundesrat hängengeblieben ist, die Reform wieder zu einem Gesamtpaket schnüren, oder werden die Schwierigkeiten

mit dem Versorgungsausgleich speziell durch das Rentensplitting — die es auch innerhalb der Koalition gibt — nicht von neuem zu einer Aufspaltung von Scheidungs- und Scheidungsfolgerecht führen?

Vogel: Die Behandlung des Regierungsentwurfs liegt nunmehr in der Zuständigkeit des Parlaments. Wie das Gesetzgebungsverfahren weiter ablaufen wird, läßt sich naturgemäß in den Einzelheiten nicht voraussehen. Eines aber läßt sich mit Sicherheit sagen: Eine Trennung von Scheidungsvoraussetzungen, Scheidungsfolgen und Scheidungsverfahren in dem Sinne, daß das eine ohne das andere in Kraft gesetzt würde, wird es bestimmt nicht geben.

Sonderberichterstattung Synode

Die siebte Vollversammlung in Würzburg

Die Mehrzahl der Mitglieder der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland fuhr sicher nicht mit himmelstürmenden Hoffnungen zur vorletzten Vollversammlung nach Würzburg. Zu sehr hat sich — gerade auch in bezug auf die anstehenden Themen — Nüchternheit, um nicht zu sagen Skepsis, hinsichtlich der zu erwartenden Ergebnisse breit gemacht. Zu sehr und nicht ganz zu Unrecht hatte sich bei vielen Synodalen auch der Eindruck verfestigt, daß die Synode bereits der Gefahr moderner Parlamente erlegen sei: die Entscheidungen fallen weniger im Plenum als in Ausschüssen, unter Spezialisten und in Verhandlungen einzelner „Kompromiß-Strategen" hinter den Kulissen. Sicher nicht ganz unzutreffend, wenn auch etwas hochgreifend, apostrophierte der Synodale *Heinz Theo Risse* die Professoren Böckle und Lehmann (auch Prof. Bertsch müßte man dazuzählen) als die „Kissingers" der Synode. Sie verstehen es immer wieder, durch — oft in letzter Minute eingebrachte — „Vorschläge zur Güte" von Vorlagen das Schicksal abzuwenden, entweder von der Vollversammlung abgelehnt oder von der Bischofskonferenz nicht akzeptiert zu werden.
Ein weiteres Moment der „Frustration" im prozeduralen Bereich ist für manche Synodalen das Übergewicht, das die Sachkommissionen haben. Nur in wenigen Fällen kommt es dazu, daß in der Vollversammlung Vorschläge der zuständigen Sachkommission abgelehnt werden. In der Regel werden die Änderungsanträge so behandelt, wie es die federführende Kommission vorschlägt: Zustimmung, Ablehnung oder Übernahme der vor der Vollversammlung zwischen Antragsteller und Kommission ausgehandelten Modifikation (die vor allem bei Anträgen der Bischofskonferenz von „synodenpolitischer" Bedeutung sind). Besonders deutlich ist das bei zweiten Lesungen, die nicht gerade Themen gelten, die alle Synodalen gleich bewegen. Hier gerät dann die „Debatte" zum Abschnurren der Abstimmungsmaschinerie, in die niemand durch markante Diskussionsbeiträge „retardierende" Momente bringen will. Andererseits ermöglicht die Kommissionsarbeit das Einbringen von viel Sachverstand in die Texte und ein zähes Verhandeln, das sich in der Kunst des Möglichen übt, ohne — bei durchgehender Präsenz der Öffentlichkeit vielleicht näherliegende — Kompromisse der „reziproken Unehrlichkeit" (Prof. Leder) einzugehen.

Da zudem vor dieser Vollversammlung bereits klar war, daß sachlich nicht allzuviel an Neuem „drin" sein würde, werden die Synodalen das von Kardinal Döpfner in bezug auf die Schlußphase der Synode gebrauchte Bild vom Bergsteiger, „dem der Gipfel nicht mehr fern ist", nur in einem ganz bestimmten Sinne haben verstehen können. Sie haben sicher weit mehr an die Mühe gedacht, die die letzten Meter machen, und daran, wie klein und vorsichtig die Schritte sein müssen, die auf den Gipfel führen, als an die weite Aussicht, die sich von oben eröffnet.

In seiner Rede am Eröffnungsabend — den Prof. *Karl Lehmann* mit einer Meditation zum Thema „Jesu Christi Himmelfahrt und die Hoffnung der Welt" einleitete — erinnerte Kardinal *Döpfner* an die dreißigste Wiederkehr des Endes des Zweiten Weltkriegs und des Zusammenbruchs des Nationalsozialismus (vgl. ds. Heft S. 262). Er verwies dabei auf die Last der Schuld, die von den Deutschen nicht vergessen werden dürfe, betonte die Solidarität der Kirche mit „diesem Staat" und seiner Verfassung und warnte vor einem Umschlagen politischer Gegnerschaft in eine Feindschaft, in der der Boden des Fundamentalkonsensus verlassen wird. Der Weg der Kirche aus ihren Nachkriegskrisen führe über ihre geistliche Erneuerung.
Auf der Tagungsordnung standen in der hier genannten Reihenfolge die folgenden Vorlagen: „Unsere Hoffnung.

Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit" (K I); „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (K III); „Christlich gelebte Ehe und Familie" (K IV); „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" (K VII); „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" (K VIII); „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich" (K VI). Nur die Vorlage der Sachkommission I war noch in erster Lesung zu behandeln, alle anderen Vorlagen standen in zweiter Lesung zur Verabschiedung an.

Einmütigkeit in der Grundaussage

Mit der Vorlage „Unsere Hoffnung" stand endlich die Grundaussage der Synode über christliches und kirchliches Selbstverständnis zur Diskussion, die eines der Desiderate war, die sich aus der Synodenumfrage ergeben hatten (zu Aufbau und Inhalt der Vorlage vgl. HK, Mai 1975, 248 ff.). Erste Reaktionen auf den Text hatte es bereits außerhalb der Synode gegeben. So berichteten einige Redner von positiven Erfahrungen mit ihm in Gesprächskreisen; ein Münsteraner Kollege von Prof. *Johann Baptist Metz* (dessen Handschrift die Vorlage prägt) hatte dagegen in einem den Synodalen zugegangenen „Pamphlet" gar gewittert, die Vorlage lasse den christlichen Glauben zur sozialen Heilslehre verkommen und verkündige nicht den Glauben der Kirche, sondern die Hoffnung der politischen Theologie (J. Doermann, Politische Theologie — nun auch auf der Synode? Münster 1975). Der Relator der Bischofskonferenz, Weihbischof *Paul-Werner Scheele*, sprach demgegenüber von einem „eindrucksvollen Zeugnis lebendigen Glaubens", was Prof. Metz dazu veranlaßte, seiner Dankbarkeit darüber Ausdruck zu geben, „daß das Hirtenamt über die Orthodoxie bei unseren Bischöfen und nicht bei ein paar wild gewordenen Theologen liegt".

Die schwerwiegendsten kritischen Einwände innerhalb der Synode kamen von Prof. *Erwin Iserloh*, ebenfalls einem Münsteraner Kollegen des verantwortlichen Autors. Er bemängelte, daß die Vorlage zu sehr die Sprache einer theologischen Schule spreche, daß sie die Geheimnisse des christlichen Glaubens zuwenig in ihrer Inhaltlichkeit entfalte und zu schnell auf Probleme der heutigen Zeit appliziere, die im Vokabular heute gängiger Gesellschaftskritik beschrieben würden; ferner daß in Identifikation mit dem neuzeitlichen Primat der Zukunft der Glaube fast ausschließlich unter dem Aspekt der Hoffnung zur Geltung komme, diese aber nicht in der unverkürzten Sicht des Neuen Testaments dargestellt würde; schließlich kritisierte Iserloh die „unterkühlten" Passagen über die Kirche und warnte vor einer unkritischen Solidarisierung mit allem, „was heute als humanitäre Bewegung auftritt". Diese Invektive rief die Verteidiger der Orthodoxie der Vorlage auf den Plan. Prof. *Karl Rahner* wies den Verdacht einer Reduktion des christlichen Glaubens zurück, und Prof. *Theodor Schneider* zeigte an Zitaten der Vorlage, daß alle wesentlichen christologischen Aussagen von Jesus als dem Sohn Gottes, dem Erlöser und dem Kyrios voll integriert seien. Rahner sprach sich auch für eine Beibehaltung des Begriffs „sündige Kirche" aus und gab den ekklesiologischen Einwand Iserlohs mit der Bemerkung zurück, ihm sei in kirchlichen Verlautbarungen vieles zu „überhitzt". Prof. Metz selbst (es gebe auch eine „ganz verantwortungslose glaubensfeindliche Überorthodoxie") unterstrich, daß es in der heutigen Theologie und im kirchlichen Bewußtsein nicht nur die Gefahr einer „Jesulogie" gebe, die Jesus lediglich als Vorbild gelungener Mitmenschlichkeit versteht, sondern auch die eines „Monophysitismus", der Christus nur noch als „anbetungswürdige Höhe" und nicht mehr als „Weg" ansieht und die „Faszinations- und Ansteckungskraft seines irdischen Lebensweges" nicht hinreichend wirken läßt. Wünschen nach Verdeutlichung in den christologischen Passagen soll aber nachgekommen werden, womit auch mehrmaligen Voten für eine noch präzisere „Unterscheidung des Christlichen" (Erzbischof Degenhardt, Prof. Iserloh, Prof. Forster u. a.) Genüge getan werden dürfte.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die zu starke Festlegung der Synode auf eine theologische Schule bemängelt wurde. So wollte Prof. *Karl Forster* dem Autor am liebsten ein Team für die Erarbeitung des Textes der zweiten Lesung beigeordnet sehen, zumindest aber Prof. Walter Kasper, den Verfasser einer „beachtenswerten" Christologie (Jesus der Christus, Mainz 1974), als theologisches Pendant. Dieser Wunsch erwies sich aber aus technischen Gründen als unrealisierbar. Außerdem konnte der Vorsitzende der Sachkommission I, Pfarrer *Hans Werners*, berichten, daß die Arbeit von Metz aus zehn vorliegenden Entwürfen mit den Stimmen von Theologen sehr verschiedener Richtungen von der Sachkommission ausgewählt worden sei, was durchaus für ihre breite theologische Basis spreche. Dem Vorwurf, daß die Probleme des heutigen Menschen einseitig im Sinn einer melancholischen „Tristesse" gesehen seien, während Momente von so etwas wie „innerweltlicher Hoffnung" unterschlagen würden, begegnete man mit dem Hinweis, daß die Schwierigkeiten im Ansatz der Verkündigung heute tatsächlich pluraler Natur seien, daß aber die Vorlage im Ganzen die heutige Situation treffe.

Weniger als erwartet wurde die *Sprache* der Vorlage kritisiert. In der ersten diesbezüglichen Wortmeldung lobte der neue Rottenburger Bischof, *Georg Moser*, einerseits, daß hier weder mit „verstaubten" Formulierungen noch mit marktschreierischen Anpassungsversuchen gearbeitet werde, meinte aber andererseits, die Diktion sei „zu hoch" angesetzt und für einfacher denkende Menschen nur schwer verstehbar. Der Tenor der weiteren Beiträge ging aber auf eine positive Würdigung der Sprache. Die Einebnung in allzu vertrautes Deutsch würde den sachlichen Anspruch nicht so deutlich zum Vorschein kommen lassen,

es sei vielmehr gut, den Leser zum „Stutzen" zu bringen und ihm auch das „Feierliche" einer Proklamation zuzumuten (Risse); da die Glaubensnot, wie die Synodenumfrage gezeigt hat, mit dem Bildungsgrad steigt, spreche der Text gerade die wichtigsten Adressaten an (Staudinger); die Formulierungen verstünde aber auch der „Nicht-Akademiker" (Bayerlein). Resümierend meinte Prof. Metz, das „Schisma zwischen Theologensprache und Volkssprache" sei nicht erst durch dieses Papier geschaffen. Und schließlich sei nicht jede volkstümliche Sprache auch schon eine volksfreundliche Sprache, nicht jede Sprache, die man verstehe, sage auch schon etwas.
Gegen Schluß der Aussprache kam es noch zu Kontroversen. Der verwendete Armutsbegriff wurde als zu stark auf die materielle Seite eingeengt kritisiert, die Alternative zwischen den „Mächtigen und Klugen", von denen verachtet zu werden sich die Kirche leisten könne, und den „Armen und Kleinen" wurde als fragwürdig bezeichnet. Ein Antrag auf Streichung der Passage wurde abgewiesen. Zur Einarbeitung an die Sachkommission überwiesen wurde ein Antrag, der besagte, die Kirche habe für alle Menschen dazusein, „besonders aber für die Armen und Kleinen, die keinen Menschen haben". Ebenfalls überwiesen (mit knapper Mehrheit) wurde ein Antrag von Bischof *Stimpfle* (verteidigt wurde er vor allem von MdB *Dr. Mertes*), der eine differenzierende Modifikation der Aussage verlangt, die Kirche sei während der NS-Zeit mehr an ihrem Bestand als am Schicksal der Juden interessiert gewesen.
Mit großer Mehrheit (220 Ja, 20 Nein, 8 Enthaltungen) und einer Reihe von Verbesserungsvorschlägen, von denen aber keiner die Substanz der Vorlage berührt, wurde der Text auf den Weg zur zweiten Lesung geschickt.

Lebhafte Kontroversen über die Ehevorlage

Wie angesichts der starken Überarbeitung und der noch über sie hinausgehenden Änderungswünsche der Bischofskonferenz (vgl. HK, Mai 1975, 250f.) nicht anders zu erwarten, gab es in der Aula Streit bei der Behandlung der Vorlage über Ehe und Familie. Anders als bei der ersten Lesung, wo prinzipielle Fragen des theologischen und anthropologischen Eheverständnisses eine große Rolle spielten (vgl. HK, Juni 1974, 320f.), konzentrierte man sich diesmal nahezu ausschließlich auf die hinlänglich bekannten innerkatholischen Kontroverspunkte: die Geburtenregelung (bzw. die Methodenwahl!), die voreheliche Sexualität und die Geschiedenenpastoral. Die Debatte nahm einen ganzen Sitzungstag (einschließlich einer Nachtsitzung bis 23 Uhr) in Anspruch und war — wie bei der ersten Lesung — die längste der Vollversammlung. Viele Beiträge ließen für die Vorlage nichts Gutes hoffen. Zum erstenmal in der Geschichte dieser Synode stellten sich, da selbst zahlreiche Mitglieder der zuständigen Sachkommission zu erkennen gaben, sie würden der Vorlage nicht zustimmen, nicht wenige Synodale und Beobachter auf die Ablehnung einer Vorlage ein. Nach elfstündiger Debatte (allein zur Generaldebatte hatte es rund 45 Beiträge gegeben!) erreichte die Vorlage — sicher nicht die „Primadonna" unter den Synodentexten (Bischof Moser) — denkbar knapp die bei Schlußabstimmungen erforderliche Zweidrittelmehrheit. 183 Synodale stimmten mit Ja, 78 mit Nein, 12 enthielten sich der Stimme.
Zweifellos hatte es zusätzliche Schärfe in die Auseinandersetzung gebracht, daß die Bischofskonferenz eine Reihe von Anträgen von der Beschlußfassung ausgeschlossen hatte, weil sie entweder gesamtkirchlichen Regelungen vorgegriffen (532, 599, 5101, 5102, 5104, 5116) oder — nach Meinung der Bischöfe — die verbindliche Glaubens- und Sittenlehre tangiert hätten (556—559, 579, 580). Im ersten Fall bezogen sich die inkriminierten Anträge auf die Frage, ob unter bestimmten Bedingungen nur standesamtlich geschlossene Ehen von Katholiken für gültig erklärt werden können, sowie auf die Problematik der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten. Im zweiten Fall ging es darum, daß bei der Methodenwahl der Hinweis auf die Normen des Lehramts unterbleiben und nur auf „gewissenhafte Prüfung unter dem Gebot der Liebesverpflichtung" verwiesen werden sollte, sowie um Aussagen zur vorehelichen Sexualität. Daß es gerade im Anschluß an die Ausführungen des Relators der Bischofskonferenz, Kardinal *Volk*, der diese Verdikte bekanntgab, zu zahlreichen Wortmeldungen kam, die für die Ablehnung der ganzen Vorlage plädierten (Dirks, Prof. Erber, Strätling-Tölle, Buch, Jahn, Leichtle u. a.) konnte eigentlich niemand verwundern.

Der Berichterstatter der Sachkommission, *Prof. Franz Böckle*, hatte in seiner Stellungnahme eindringlich für die Annahme geworben, weil die Vorlage gerade in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation ohne falsches Pathos wichtige Aussagen über die *eheliche Treue* und ihre sakramentale Begründung mache („die Liebe in Treue ist vor allem dem möglich, der sein und des anderen Menschen Leben nicht einfach dem Nichts anheimgegeben sieht"), weil sie in der Frage der Methoden der Empfängnisverhütung im Sinn der *Königsteiner Erklärung* es den Christen erlaube, zu einer persönlichen Entscheidung zu kommen, und weil sie gegenüber einer reinen Triebmoral deutlich sage, daß Sexualität *personal integriert* werden müsse und einer institutionellen Stütze bedürfe. Andererseits zeigte sich Böckle „erschrocken" über die Stellungnahme der Bischofskonferenz zur Geschiedenenpastoral. Der Vorschlag der Bischöfe wäre in der Tat ein klares Verbot verbreiteter Praxis gewesen (daß nämlich wiederverheirateten Geschiedenen in einzelnen Fällen der Mitvollzug des sakramentalen Lebens nicht verwehrt wird), d. h. statt der erwarteten Hilfe hätten die Seelsorger durch die Synode eine Verurteilung erfahren, sie hätten „Steine" statt „Brot" bekommen. Unter diesen Umständen sprach sich Böckle für eine Streichung des ganzen

diesbezüglichen Abschnittes aus. Er verwies mit Blick auf die Bischöfe darauf, daß jede Ethik in der Dialektik zwischen Wahrung regulativer und keineswegs ins individuelle Belieben gestellter Normen und der Hilfe für diejenigen stehe, die an diesen Normen scheitern.

Bei aller Schärfe der Kritik — Staatsanwalt *Bayerlein* nannte die „amtliche Methodenlehre" eine tragische Fehlentscheidung — konnte man sich in der Frage der *Geburtenregelung* doch der Argumentation nicht verschließen, daß die Synode als herausgehobenes Beschlußforum der Kirche in der Bundesrepublik nicht eine im kontradiktorischen Gegensatz zur Lehre Roms stehende Formulierung beschließen, sehr wohl aber einen Freiheitsraum über sie hinaus eröffnen könne (vgl. zur „Nicht-Unfehlbarkeit" von Humanae vitae die Intervention von Weihbischof *Reuss*, ds. Heft S. 296). Man akzeptierte deshalb mit breiter Mehrheit eine Modifikation, die das Urteil über die Methode der Empfängnisverhütung in die Entscheidung der Ehegatten stellt, in die „die gewissenhafte Prüfung der objektiven Normen" des kirchlichen Lehramts mit einzubeziehen sei. In der Frage der *vorehelichen Beziehungen* wurde ein Text angenommen, der von einem breiten Spektrum „sexueller, d. h. aus der geschlechtlichen Bestimmtheit des ganzen Menschen erwachsender Beziehungen" unterschiedlicher Intensität spricht, aber sowohl volle geschlechtliche Beziehungen wie auch das (vorsichtig umschriebene) „Petting" für den vorehelichen Raum ausschließt und zu Hilfen für eine „verantwortbare Gewissensentscheidung" aufruft. Anträge, die hier weniger „kasuistisch" operieren wollten, waren wegen des Vetos der Bischöfe nicht abstimmungsfähig.

In der Schlußphase der bis zum Ende kontrovers geführten Debatte standen sich zwei Positionen gegenüber. Die Befürworter der Annahme führten ins Feld, daß die Unfähigkeit der Synode zu einer Äußerung auf diesem Gebiet in der Öffentlichkeit katastrophal wirken müsse (Niemeyer, Würmeling, Lehmann, Servatius u. a.). Der Widerstand gegen die Vorlage verhärtete sich am Problem der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten. In leidenschaftlichen Interventionen sprachen sich hauptsächlich Seelsorger (Weitmann, Obst, Engelke u. a.) für einen — von der Bischofskonferenz abgelehnten — Antrag von Prof. Bertsch „und Genossen" (5116) aus, der Kriterien für eine pastorale Entscheidung in Fällen nannte, in denen sich betroffene Katholiken zum Empfang der Sakramente disponiert glauben. Für die Bischöfe ging das verdächtig nahe an ein der gesamtkirchlichen Regelung vorgreifendes Regulativ heran.
Kardinal Döpfner griff deshalb mit einer Erklärung in die Debatte ein. Er stellte in Aussicht, daß eine bereits mit diesem Komplex sich befassende Studiengruppe der deutschsprachigen und skandinavischen Bistümer (der neben Döpfner auch die Synodalen Kardinal Volk, Bischof Tenhumberg, Prof. Böckle, Prof. Lehmann und Prof. P. Semmelroth angehören) alle Synodenanträge gewissenhaft in die Überlegungen einbeziehen und bis zum Herbst ein Ergebnis erstellen würde. Man prüfe, ob die pastorale Praxis mit Rücksicht auf die Gesamtkirche geändert werden könne und wolle in diesem Sinne ein Votum an den Hl. Stuhl richten. Wörtlich schloß Döpfner: „Die Konferenz, die damals die Erklärung von Königstein verfaßte, verdient auch hier Ihr Vertrauen." Sicher war es dieser Intervention mit zu verdanken, daß schließlich ein Antrag von Prof. Bertsch angenommen wurde, der zwar keine Hinweise für pastorale Hilfen gibt, aber auch auf das von den Bischöfen ursprünglich intendierte Verbot verzichtet und statt dessen die Bischofskonferenz darum ersucht, angesichts der Not der Betroffenen und des Fehlens eines Instrumentariums für die Seelsorger die gesamtkirchliche Lösung dieser drängenden Frage zu betreiben. Wohl durch die Annahme dieses Antrags konnte schließlich auch die ganze Vorlage denkbar knapp die Abstimmungshürde nehmen.

Gestaltung der pastoralen Dienste in den Gemeinden

Obwohl es auch in der Vorlage über die *„pastoralen Dienste"* (vgl. auch HK Juni 1974, 322) um theologisch nicht einfache und für die Praxis drängende Fragen ging, verlief die Diskussion im Vergleich zur „Ehe-Debatte" nahezu beschaulich, weil man sich zumindest in den Prinzipien und in dem Bemühen einig war, möglichst angemessen auf die schwierige Situation vieler Gemeinden angesichts des schwerwiegenden Priestermangels zu reagieren. In der Generaldebatte meldeten sich lediglich zwei Synodale zu Wort, die allerdings recht kritisch der Vorlage mehr Mut zu wegweisenden Perspektiven „für morgen" empfahlen.
Prof. *Walter Kasper* hatte als Berichterstatter das „Programm" der Vorlage mit ihren eigenen Worten dahingehend bestimmt, daß aus einer Gemeinde, „die sich pastoral versorgen läßt", eine Gemeinde werden müsse, „die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet". Als eines der wichtigsten Ziele kirchlicher Reformbemühungen wurden deshalb *lebendige Gemeinden* bezeichnet, wenn sich auch die Vorlage jetzt weniger als in der ersten Lesung auf das Gemeindemodell beschränkt. Nach wie vor problematisch ist aber, wie man das *Problem der Gemeindeleitung* lösen soll. Kasper ging davon aus, daß auch die neuesten statistischen Zahlen — obwohl offen für verschiedene Interpretationen — noch keine Tendenz zum Positiven in der Entwicklung der Zahl der Priesterberufe feststellen lassen. Wegen der — von Bischof Wetter als Relator der Bischofskonferenz eindeutig herausgestellten — wesenhaften Zusammengehörigkeit von Priesterweihe und Gemeindeleitung, Ordination und Iurisdiktion, ist in diesem Punkt der Weg nur für Notlösungen frei. Anträge, die für eine Beauftragung von Laien mit der

Gemeindeleitung plädierten (635, 637, 642, 667, 668 Bekehermes), hatten die Bischöfe unter Hinweis auf die verbindliche Glaubenslehre ebenso abgewiesen wie einen Antrag von P. *Felix Schlösser* (671), der sich — von vornherein ohne Aussicht auf Erfolg — dafür aussprach, die Weihe von viri probati im Blick zu behalten. Weihbischof Reuss zog von sich aus einen Antrag zurück, der besagte, daß in pastoralen Notsituationen „der Wunsch nach einem ausnahmslos zölibatären Priestertum die Ablehnung der Priesterweihe von . . . in Ehe und Beruf bewährten Männern nicht rechtfertigen" könne.

Man einigte sich schließlich darauf, in priesterlosen Gemeinden *„Bezugspersonen"* mit *„Funktionen der Gemeindeleitung"* zu betrauen, die im Namen des Pfarrers wahrgenommen werden. Der Begriff „Bezugspersonen" war dabei freilich manchem Debattenredner zu vage. Zudem stand man vor dem Dilemma, was es auf die Dauer für den Priester bedeutet, wenn er zwar Träger von Weihe und Iurisdiktion ist, aber so viele Funktionen delegieren muß, daß sich seine Tätigkeit im wesentlichen auf die Feier der Eucharistie, die Sakramentenspendung und so etwas wie geistliche „Oberaufsicht" reduziert. Eine Synodalin meinte, das Priesterbild nehme dadurch größeren Schaden als durch die Aufhebung des Pflichtzölibats *(Hildegard Leonhard).*
Übereinstimmung bestand darin, daß die *Frauen* stärker in das pastorale Gesamtkonzept einzubeziehen seien. Die Frage von Studentenpfarrer *Peter Neuhauser,* ob die Vorlage auch den Einsatz von Frauen als Pastoralassistentinnen und Pastoralreferentinnen vorsehe, beantwortete Prof. Kasper namens der Sachkommission mit einem schlichten „selbstverständlich". In der Frage des *Diakonats der Frau* formulierte man das Votum an den Papst im Vergleich zum Vorschlag der Bischofskonferenz um eine Nuance eindringlicher und bittet jetzt um eine Entscheidung „entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen".
Bei der Schlußabstimmung honorierten 227 Synodale das Bemühen der Vorlage, sowohl der pastoralen Not wie gesamtkirchlichen theologischen Prinzipien und Rechtsvorschriften gerecht zu werden, durch ihre Ja-Stimme. Nur 13 Synodale stimmten mit Nein, 6 enthielten sich der Stimme.

Schwierigkeiten mit der Mitverantwortung

Die Verabschiedung der Vorlage über die *„Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche"* ging nicht ohne Komplikationen vor sich. Auch in dieser Frage hatte die restriktive Stellungnahme der Bischofskonferenz (vgl. HK Mai 1975, 251) bei nicht wenigen Synodalen die Neigungen zu einer Ablehnung wachsen lassen. Den Bischöfen wurde mangelnde Kooperationsbereitschaft bei der Vorbereitung des Textes vorgeworfen, womit schon beim Zustandekommen der Vorlage das nicht praktiziert worden sei, was sie erreichen wolle (Wenzel, Prof. Leder). Die Vorlage bringe im besten Fall eine Festschreibung des status quo, wenn nicht gar einen Rückschritt (Bayerlein). Diese Stimmung wurde durch die Ausführungen von *Kardinal Höffner,* dem Berichterstatter der Bischofskonferenz, der mehr auf prinzipielle Positionen als auf konkrete Probleme einging, nicht gerade „besänftigt". Höffner betonte, daß man zwischen dem Verfassungsrecht der Kirche und dem freien Vereinigungsrecht der Gläubigen unterscheiden müsse; insofern die Räte das Verfassungsrecht berührten, seien hier der freien Mitwirkung bestimmte Grenzen gesetzt. Profane Prinzipien wie *Mitbestimmung* und *Demokratie* seien nicht auf die Kirche übertragbar, aufgrund der Teilhabe aller Gläubigen am priesterlichen Amt Christi käme dagegen den Laien innerhalb des *hierarchischen Aufbaus* der Kirche eine beratende, deswegen aber keinesfalls unbedeutende Stellung zu. Da es im Lauf der Mammut-Debatte von acht Stunden (mit Nachtsitzung) gelang, im Rahmen dieser Prinzipien alle Möglichkeiten auszuschöpfen, konnte die Synode das Ergebnis zwar sicher nicht als „großen Wurf", aber immerhin als zustimmungsfähig akzeptieren. Von 237 anwesenden Synodalen stimmten 174 der Vorlage zu, 52 lehnten sie ab und 11 enthielten sich der Stimme (mit einem ähnlichen Ergebnis endete auch die erste Lesung, vgl. HK Juni 1974, 324).

Die interessanteste Einzelabstimmung war ohne Zweifel diejenige über einen Antrag von Prof. *Gottfried Leder,* der ein *nachsynodales Gremium* zum Gegenstand hatte. Er schlug ein Votum an den Papst vor, das um das Recht für die deutschen Bistümer ersucht, „in jedem Jahrzehnt eine Gemeinsame Synode" unter Wahrung der im „Statut der Gemeinsamen Synode" festgelegten Grundsätze durchzuführen. Dabei dachte Leder nicht an permanente Tagungen, sondern an einige Vollversammlungen pro Jahrzehnt, durch die das Fortwirken des synodalen Prinzips garantiert und eine überdiözesane Bestandsaufnahme wichtiger anstehender Fragen geleistet werden kann. Der Antrag wurde mit 140 Ja-Stimmen bei 70 Nein-Stimmen und 16 Enthaltungen mit einer sicheren Mehrheit angenommen.
Verpflichtend vorgeschrieben wurde — was schon herrschende Praxis ist, aber nicht rechtlich erzwingbar war — die Einrichtung des *Pfarrgemeinderates,* dessen Vorsitz nach einem mit Mehrheit angenommenen Antrag von Staatsanwalt Bayerlein nach Möglichkeit nicht beim Pfarrer liegen soll; das passive Wahlrecht wurde auf 16 Jahre festgelegt, die Öffentlichkeit der Sitzungen ist zu gewährleisten. Auf diözesaner Ebene wird die Errichtung eines *Priesterrates,* eines *Diözesanpastoralrates* (oder eines „vergleichbaren Gremiums" aus Priestern, Laien und Ordensleuten) und eines *Katholikenrates* (als Vertretung der freien Laieninitiativen) angeordnet. Der Terminus Katholikenrat wurde via Antrag aus Bayern über den Main hinaus exportiert, wo er den Begriff Diözesankomitee ersetzen wird. Ein wichtiger Kompromiß mit der Bischofskonferenz gelang in der Frage des Diözesanpastoralrates:

die von ihr geplante Soll-Vorschrift wurde in eine Muß-Vorschrift umgewandelt („soll bestehen" — „ist einzurichten"), auch die Aufgabenstellung wurde umschrieben (vgl. HK Mai 1975, 251), lediglich die Art der Zusammensetzung blieb mit Rücksicht auf diözesane Besonderheiten unbestimmt (Bischof Stimpfle hatte davon seine Zustimmung abhängig gemacht).
Der Vorsitz in der *Gemeinsamen Konferenz* aus je 12 Mitgliedern des Zentralkomitees und der Bischofskonferenz wird nun doch von den beiden Vorsitzenden gemeinsam wahrgenommen, „unbeschadet der je eigenen Verantwortung". Zur Problematik des *Verbandes der Diözesen Deutschlands* einigte man sich auf einen Antrag, die Satzung im Sinn der vorgeschlagenen Regelungen zu ändern (u. a. sollen gewählte Vertreter der Diözesanräte dem Verband angehören, die Gemeinsame Konferenz soll in die Aufstellung des Haushalts einbezogen werden).

Wenig Streit über Jugendarbeit und Bildung

Ohne große Debatten ging die zweite Lesung der Vorlage über die *kirchliche Jugendarbeit* über die Bühne, obwohl rund 100 Änderungsanträge vorlagen (wie überhaupt diese Vollversammlung eine Rekordflut von Anträgen brachte). Von der Tagungsordnung her war die Jugendvorlage nicht gerade günstig plaziert: sie wurde zwischen den interessantesten Themen, „Unsere Hoffnung" und „Ehe und Familie", behandelt. Wesentliche neue Gesichtspunkte zur Umgestaltung der Vorlage standen nicht zur Debatte. Größeres Interesse fanden lediglich ein Antrag, der sich für eine Integration der Behinderten aussprach (Maria Krüger), und ein Antrag von Prof. Karl Forster, der sich dagegen wandte, das „Personalangebot" dem „Sachangebot" einfachhin vorzuordnen. Seine differenzierende Modifikation, daß sich „aus der sachlichen Priorität der im engeren Sinne ‚religiösen' Angebote keine zeitliche oder methodische Priorität ableiten" lasse, wurde angenommen. Eine in der Vorlage mitschwingende Absolutsetzung der *„reflektierten Gruppe"* wurde durch Ergänzungen im Sinn von mehr Offenheit und Berücksichtigung der Personalität des einzelnen Jugendlichen (auch seiner möglichen Distanz zur Gruppe) etwas zurückgenommen. Die von manchen Vertretern der Jugendverbände am Rande der Synode lebhaft begrüßte Vorlage fand eine fast überraschend einmütige synodale Zustimmung (241 Ja-, 12 Nein-Stimmen, 5 Enthaltungen). Sie ist seit den 1956 veröffentlichten oberhirtlichen Richtlinien das erste offizielle Dokument für die katholische Jugendarbeit in der Bundesrepublik.
Als letzten Text behandelte die Vollversammlung unter Zeitdruck die Vorlage über *„kirchliche Verantwortung im Bildungsbereich"*. Zu ihr lagen die meisten Änderungsanträge vor (mehr als 130), zum großen Teil von Bildungspolitikern eingebracht (vor allem von Minister *Vogel* und Staatssekretärin *Laurien*). Da sie nahezu ausschließlich nuancierende Verbesserungesvorschläge brachten, konnte sie die Sachkommission (Berichterstatter: *Joachim Dikow*, Berlin) größtenteils zur Annahme empfehlen. Dadurch war es möglich, sich — ohne den Antragstellern unrecht zu tun — auf wenige Debatten zu beschränken und — eine Stunde nach dem vorgesehenen Sitzungsende — zur Abstimmung zu kommen. Sie brachte einmütige Zustimmung (163 Ja, 5 Nein, 3 Enthaltungen). Da aber am Sonntag nach 13 Uhr weniger als zwei Drittel der Synodalen in der Aula waren, muß die Schlußabstimmung zu Beginn der nächsten Vollversammlung wiederholt werden.
In der Debatte herrschte Einigkeit darüber, daß die Vorlage mit der Autorität der Synode an wichtige *bildungspolitische Prinzipien* erinnere (vgl. HK Mai 1975, 252), die in der öffentlichen Diskussion „offensiv" vertreten werden müßten, und daß sie vielerlei praktische Anregungen liefere. Bischof *Pohlschneider* betonte, daß es auch in der Bundesrepublik Tendenzen zu einem staatlichen Bildungsmonopol gebe, mit dessen Hilfe es für jede Regierung bequem werde, „durch die Uniformierung des Geistes die Welt in einem bestimmten Sinne umzugestalten". Gegen diese Trends müsse die Kirche die Freiheit des Individuums und gesellschaftlicher Gruppen vertreten. Pohlschneider wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß nicht nur das Grundgesetz, sondern auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO und ein Beschluß des Straßburger Europarates das *Recht der Eltern* kodifizieren, über die Art der Bildung ihrer Kinder zu bestimmen. Die Vorlage setzt sich deshalb ausdrücklich für das Recht der Kirche ein, nicht nur weiterführende, sondern auch Grund- und Hauptschulen in freier Trägerschaft einzurichten.
Zur *beruflichen Bildung* wurde die Aussage der Vorlage durch einen Antrag erweitert. Die etwas blasse Empfehlung, „die Bildung der berufstätigen Jugend aus einer rein zweckbestimmten Engführung zu befreien", wurde durch die Forderung ersetzt, „berufliche Bildung so zu gestalten, daß sie die Lebenschancen des einzelnen sichert, jungen Menschen die Möglichkeit gibt, ihre Anlagen und Fähigkeiten voll zu entfalten, und zugleich den Erfordernissen von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft gerecht wird". Staatssekretärin *Hanna-Renate Laurien* warnte in der Begründung des Antrags vor einer falschen Alternative zwischen allgemeiner Bildung und Fertigkeitendrill. Die Befähigung, leben zu können und einen Beruf auszuüben, sei als Einheit zu sehen. Man verbaue den Jugendlichen auch Chancen der Selbstentfaltung, wenn man durch eine zu praxisferne Ausbildung ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt verschlechtert.
Eine kurze Kontroverse gab es zum Ende der Debatte in der *Frage des politischen Auftrags der Hochschulgemeinden*. Prof. *Eduard Gaugler*, sekundiert von Prof. Iserloh, verlangte die Streichung des entsprechenden Abschnitts, weil durch ihn vor dem Hintergrund der Diskussionen um das politische Mandat der Studentenvertretungen Mißverständnissen Vorschub geleistet würde, und unterstrich den rein seelsorglichen Charakter der kirchlichen Einrich-

tungen an den Hochschulen. Gegen dieses „unpolitische" Kirchenverständnis setzte sich ein Antrag durch, der angesichts der zunehmenden Entpolitisierung vieler Studenten (Prof. Bertsch) die *politische Verantwortung* im Sinn der „Sorge für das Gemein- und Einzelwohl in Hochschule und Gesellschaft" betont.

Viele Kompromisse, wenig Ergebnis

Der Versuch eines Resümees dieser Vollversammlung kann angesichts der Fülle der behandelten Fragen nur wenige Gesichtspunkte herausgreifen.
Es macht der Synode gewiß Ehre, daß sie ihre *Grundaussage unter das Thema Hoffnung* gestellt hat. Damit bestimmt sie den christlichen Glauben von einer „Zentralidee" her, die in einer Situation verbreiteter Skepsis und Resignation gewiß nicht im Verdacht steht, unkritisch dem Geist der Zeit entlehnt zu sein, und doch — vielleicht deshalb — die gegenwärtige Situation trifft. Wenn die Hoffnungsvorlage — woran nicht zu zweifeln ist — auf der nächsten Vollversammlung ohne einschneidende Änderungen verabschiedet wird, hat die Synode einen Text offiziell gemacht, der unter amtlichen Texten an innerer Konsequenz, theologischer Überzeugungskraft und sprachlichem Schwung seinesgleichen kaum hat und für die kirchliche Praxis mehr als eine annehmbare Basis ist. Daß mit dem Thema Hoffnung ökumenische Wege beschritten werden (die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung befaßt sich mit ihm), nimmt zusätzlich für die Vorlage ein. Nur: wird man bei der Arbeit mit dem Text nicht in die Gefahr geraten, sich durch Hoffnungsüberschwang über die Schwierigkeiten zu erheben, die der Zeitgenosse, von seinem kritischen Intellekt und seiner alltäglichen Mentalität her ein „bekümmerter Atheist", mit dem Glauben hat? Möglicherweise beugt der Text selbst in seiner Prägung durch eine sehr persönliche Spiritualität, die auf ihre Weise diese Schwierigkeiten „hoffend" überwunden hat, dieser Gefahr nicht genügend vor. Das soll hier nicht entschieden werden. In Richtung Synode könnte man aber die Frage richten, ob man nicht in dieser Sache sich zwar sehr viel Zeit gelassen, sich aber wenig Arbeit gemacht habe. Hätte es nicht noch überzeugender gewirkt, wenn das Thema der Grundaussage die ganze Synode begleitet, und wenn sie sich am Ende mit einem Text identifiziert hätte, der nicht eine gewiß außergewöhnliche (und selbstverständlich orthodoxe) persönliche Artikulatiom christlichen Glaubens, sondern Ergebnis ihrer Arbeit und der in sie eingebrachten Erfahrungen gewesen wäre? Die Gefahr wäre freilich für diesen Fall nicht auszuschließen, daß nach dem „Prinzip Vorsicht" ein Text entstanden wäre, dem man die Kompromisse so angesehen hätte, daß er ohne Überzeugungskraft geblieben wäre. Die verabschiedeten Vorlagen stützen diesen Verdacht. Denn sie enthalten fast alle mehr an „wenn und aber", an ängstlich einschränkenden und vorsichtig Möglichkeiten offenlassenden Formulierungen, als ihnen gut tut.

Das gilt auch für die *Ehe-Vorlage* — die im Ergebnis etwas besser ist als die Debatte, die zu ihrer Verabschiedung führte. Der Debattenverlauf zeigte eine schon notorische Fixierung auf Streitpunkte, die nur im „katholischen Milieu" von entscheidendem Gewicht sind. War die Diskussion nicht schon dadurch „falsch programmiert", daß ungefähr die Hälfte der über 120 Anträge von Bischöfen und weitere 40 von ebenfalls nicht „unmittelbar betroffenen" Priestern und Theologen stammten? Die synodale Festlegung von recht konkreten Normen für die vorehelichen Beziehungen mag mancher eher für peinlich als für notwendig halten. Die vehementen Kontroversen über die Frage der Methodenwahl in der Empfängnisverhütung scheinen angesichts dessen, was im öffentlichen Bewußtsein in Fragen von Liebe, Ehe und Familie strittig ist, einfach überflüssig. An diese Fragen wäre eher beim Thema „wiederverheiratete Geschiedene" heranzukommen gewesen. Aber auch hier stritt man sich um Nuancen der pastoralen Praxis. Das fällige Thema „Unauflöslichkeit der Ehe" wurde nicht angeschnitten. Man fragte sich, ob keiner der anwesenden Theologen etwas dazu zu sagen hatte. Zumindest nach dem Beitrag von Kardinal Höffner, in dem Unauflöslichkeit gleichsam als von Gott verhängtes „Schicksal" sich darstellte, hätte man eine klärende theologische Stellungnahme erwartet. Mit der Feststellung, daß es „göttliches Gesetz" sei, ist das Prinzip der Unauflöslichkeit weder begründet noch „verkündigt". Seine theologische und menschliche Plausibilität in einer Weise aufzuzeigen, die dem Außenstehenden nicht als undurchschaubare „katholische Mengenlehre" (Hans Heitlinger) erscheint, wäre eine dringende Aufgabe.
Mehr Engagement der Theologen wäre auch in den Fällen angemessen gewesen, in denen die Bischofskonferenz ihre Verantwortung für Glaubens- und Sittenlehre geltend machte und ihr Veto einlegte. Hier hätte doch — will die Synode ihre Mitverantwortung und „Mündigkeit" ernstnehmen — zumindest gefragt werden müssen, ob in den betroffenen Anträgen die Grenze tatsächlich erreicht war, an der ein lehramtlicher „Eingriff" legitim sein kann.

In der Mehrzahl der Streitfälle kam man ohnehin mit viel Geduld bei allen Beteiligten und viel Verständnis für die jeweils andere Seite zu einigermaßen tragfähigen Kompromissen. Sollte hinter den „frostigen" Eingaben der Bischofskonferenz die Strategie gestanden haben, sich dadurch eine gute Ausgangsposition für die Suche nach für sie nicht zu weitgehenden Vereinbarungen zu schaffen, hätte sie jedenfalls ihr Ziel erreicht. Ob sich das zur Verbesserung der Texte ausgewirkt hat, bleibt eher zu bezweifeln. Im nachkonziliaren innerkirchlichen Lernprozeß ging man trotz allem sicher gemeinsam einen Schritt weiter. Es fragt sich nur, ob dieser Schritt groß genug ist, daß er so weit aus der kirchlichen Introversion hinausführt, daß man sich voll den virulenten Problemen der Zeit stellen kann, nicht im Zeichen der Angst, sondern im Geist der Hoffnung, zu der sich die Synode programmatisch bekennt.

Ehe, Sexualität und Geschiedene – die heißen Eisen der Synode

Synodenbeiträge im Wortlaut

Die Aussprache über die Vorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie" war die heftigste, die die Gemeinsame Synode je erlebt hat. Ihr sachliches Niveau hat darunter eher gelitten, und nur wenige der hier abgedruckten Diskussionsbeiträge haben einen herausgehobenen Dokumentationswert. Sie veranschaulichen aber die Diskussionsatmosphäre und geben Aufschluß über den herrschenden Argumentationsstil. Der besseren Lesbarkeit wegen mußten einzelne Passagen weggelassen oder Beiträge leicht gekürzt werden. Zu ihrer Einordnung in die Gesamtdebatte vgl. ds. Heft, S. 289.

Marianne Dirks (Wittnau/Freiburg): In den entscheidenden Fragen zurückgeworfen

Frau Marianne Dirks, die die Aussprache eröffnete, plädierte für die Ablehnung der Vorlage. Die Begründung: der zu vermutende Schaden der Vorlage würde größer sein als der nach den vorgenommenen Abstrichen noch zu erwartende Nutzen:

Für die Beurteilung der Ehe-Vorlage ist die Frage nach ihrem Sinn entscheidend. Wenn irgendwo, dann war hier die Synode nach verantworteten Angeboten konkreter Hilfe in den brennenden Problemen der Ehepastoral gefragt. Vor der ersten Lesung erwarteten viele, nicht nur betroffene Eheleute und Seelsorger, daß sie mit diesem Text, wie es auch in der Presse oft hieß, in ihre entscheidende Bewährungsprobe eintreten werde. Zwar brachte die erste Lesung nicht den ersehnten befreienden Durchstoß vor allem in der Pastoral an Wiederverheirateten und Geschiedenen. Doch blieb noch genug offen, um ihn für eine nicht zu ferne Zukunft erhoffen zu dürfen. Nun ist diese Hoffnung dahin. Viele von uns fühlen sich mit dem neuen Text und vor allem mit der Stellungnahme der Bischofskonferenz in den entscheidenden drei oder vier Fragen deutlich zurückgeworfen.
Wenn wir die reale Situation und die Not vieler Mitchristen im Auge behalten, dann können wir einfach nicht begreifen, warum man nicht die Chance besser und unbefangener wahrgenommen hat, hier klare Lösungen anzubahnen, die von der Praxis her längst überfällig sind, warum man hier gerade den Sorgenkindern der Kirche, die sich vielfach nach Versöhnung mit ihr sehnen, immer noch die harten Steine eines überwiegend von Prinzipien und vom Gesetz her gesteuerten Denkens reicht, statt ihnen den Zugang zu dem Brot zu eröffnen, das sie doch auch und besonders nötig brauchen. Dabei ist mir klar, daß man nicht eindeutig sagen kann, wie wir das kirchliche Leben im Sinn und Geist des Evangeliums zu regeln hätten, oder gar was Jesus in einer bestimmten Situation tun würde. Aber es gibt doch klare Hinweise, wie er sich den Sündern gegenüber verhielt und vor allem, wie er das Verhältnis von Gesetz und Barmherzigkeit lehrte.

Gewiß entläßt uns niemand aus der Spannung zwischen dem geltenden Gesetz und der Frage nach dem konkreten Willen Gottes in der gewandelten Situation der Kirche und Gesellschaft, weder uns Eheleute noch die Vertreter des Lehramtes. Ich verkenne auch nicht die wirklich fast unlösbare, schwere Aufgabe der Sachkommission, auch nicht, wie schwer es die Bischöfe haben ... Es liegt mir auch ganz und gar fern, einem verantwortungs- oder opferscheuen Laxismus das Wort zu reden. Aber der Kairos der pastoralen Not vieler Ehen und der Kairos dieser Synode rufen, so meine ich, nach Antworten, die sich außer am Evangelium auch am konkreten Menschen orientieren. So bin ich entschieden gegen das Weglassen des Kapitels 3.5. Zum Ganzen aber meine ich: mit einem Text, der uns in den entscheidenden Fragen keinen Schritt weiterbringt, der nicht wagt, ein Zeichen zu setzen, das auch draußen Hoffnung weckt und das viele der Kirche wieder näherbringen könnte, kann und darf ich den betroffenen Mitchristen, die hier auf Vermittlung und auf Hilfe warten, nicht unter die Augen treten, vor allem nicht vielen Frauen, die mich jetzt daraufhin angesprochen haben und die mir bereits vor dem Konzil, auf dieses hoffend, zu diesen Fragen ihre Not geklagt, um Hilfe gebeten und in diesem Sinne geschrieben hatten. Der pastorale Schaden, den diese Vorlage in der jetzigen Form auslösen würde, wäre weit größer als der Nutzen, so viele gute Ansätze sie auch gerade im ersten Teil enthält.

So möchte ich Sie, meine Damen und Herren, schweren Herzens, aber klar entschlossen, zur Ablehnung auffordern.
Ich tue das allerdings nicht ohne die getroste Hoffnung, daß der Prozeß weitergeht, der durch diese harte Arbeit am Text und durch unser Gespräch in Gang gebracht wurde. Nichts davon war vergeblich. Das Wort vom Weizenkorn gilt sicher auch hier. Aber vielleicht ist wirklich die Stunde noch nicht reif. Vielleicht müssen wir uns offenhalten für einen ganz neuen Anfang, den sich heute noch keiner von uns vorstellen kann. Schließlich ist ja auch der Heilige Geist noch am Werk, auch in diesem Komplex, und wir können nicht über ihn verfügen. Er weht, wo und wann er will.

Helga Strätling-Tölle (Rottendorf): Zwei unterschiedliche Weisen, die Probleme zu deuten

Frau Strätling-Tölle war der gleichen Meinung: Die Sachkommission habe ursprünglich versucht, die bisherigen Vorstellungen der Kirche über Ehe in Anbetracht früherer kirchlicher Praxis und heutigen Verständnisses neu zu interpretieren. Davon sei aber kaum etwas geblieben:

Bei der ersten Lesung habe ich Sie gebeten, dieser Vorlage zuzustimmen und die der Intention des Papiers entsprechenden

Anträge anzunehmen. Heute bitte ich Sie dringend, dieser Vorlage Ihre Zustimmung zu verweigern. Denn dieses Papier ist nicht mehr das, um dessen Annahme ich Sie bat. Nicht nur die wahllose Übernahme aller möglichen, teilweise einander widersprechenden Anträge bei der ersten Lesung, sondern vor allem die Interventionen der Bischofskonferenz haben das Papier derart verändert. Die ursprünglichen Intentionen wurden teils stark abgeschwächt und verwässert, teilweise in ihr Gegenteil verkehrt oder kommen nicht mehr vor.

Was sich nach meiner Meinung bisher noch unvereinbar gegenübersteht, sind zwei unterschiedliche Weisen, die Probleme von Ehe und Familie heute zu sehn. Bei der Erarbeitung der ursprünglichen Fassung ist die Kommission davon ausgegangen: Welche Fragen, Probleme und Schwierigkeiten haben die Eheleute und Eltern heute? Welche Hilfen sind nötig? Welche Hilfen kann hier speziell die Kirche bieten? Wie läßt sich die Hilfe für Menschen, die sich in einer Notlage befinden, mit den grundsätzlichen Aussagen der Kirche über das Wesen und den Charakter der Ehe vereinbaren? Damit kam die Sachkommission aber unausweichlich an die Frage, ob denn nicht gewisse bisherige Vorstellungen der Kirche im Lichte neuer Einsichten und in Anbetracht sowohl früherer kirchlicher Praxis als auch einer veränderten Situation gegebenenfalls modifiziert werden könnten oder müßten. Die Sachkommission hat diese Fragen nicht unterschlagen, sondern sie als klärungsbedürftig in das Papier hineingeschrieben. Davon ist jetzt kaum mehr etwas übriggeblieben.

Mehr und mehr hat sich die zweite Sicht durchgesetzt. Es geht nicht so sehr um den betroffenen Menschen und von ihm aus, sondern sie sieht vor allem die Schäden an der Institution, und sie glaubt offenbar, daß sich solcher Schaden durch Strenge, durch Bekämpfung von Aufweichung und durch Stärkung der Rechts- und institutionellen Hilfen für die Ehe vermeiden oder überwinden ließe. Diese Sicht scheint mir gekennzeichnet durch Pessimismus, durch Unsicherheit und Angst und durch ein großes Mißtrauen gegenüber allem, was überkommenen Vorstellungen zuwiderläuft. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß die Bischofskonferenz von der sogenannten partnerschaftlichen Ehe spricht und den Begriff unglücklich findet. Dies, obwohl uns die Soziologen bestätigen, daß der Typus der partnerschaftlichen Gefährtenehe das wesentlich stabilisierende Element für die Familie in unserer Gesellschaft ist. Heute hängen Funktions- und Erziehungsfähigkeit der Familie weitgehend und vor allem vom Gelingen der Ehe der Eltern ab. Es trägt die Ehe die Familie. Und wo die Ehe zerbricht, da nimmt die Familie Schaden.
Das Ausmaß dieses Schadens ist in unserer Gesellschaft sehr groß. 60 000 bis 70 000 Scheidungen pro Jahr bedeuten, daß in einem Zeitraum von fünf Jahren eine Viertelmillion Kinder gerichtsnotorisch ihre negativen Erfahrungen mit Ehe und Familie machen. Wir kennen heute bereits die Scheidung als ererbtes Schicksal, das sich in der zweiten, teilweise schon in der dritten Generation wiederholt. Aber wir tun so, als gäbe es im Bereich der gescheiterten Ehe nicht die schicksalhafte Verstrickung.

Unauflöslichkeit der Ehe ist möglich. Aber nicht einmal das absolute Scheidungsverbot der vergangenen Jahre hat in Italien verhindern können, daß es zuletzt 1,7 Millionen faktischer Zweitehen und nahezu drei Millionen illegitimer Kinder aus solchen Verbindungen gab. Wer Unauflöslichkeit der Ehe will, muß den Partnern konkret helfen, sie möglich werden zu lassen. Er muß auch mit einer bestimmten Versagensquote rechnen, und er muß für diese Versagensfälle menschliche und menschenwürdige Lösungen anbieten. Ich hatte gehofft, das Ehepapier könne dazu beitragen, eine Entwicklung in diesem Sinne in Gang zu bringen. Jetzt befürchte ich sehr, daß gewisse in Gang befindliche Entwicklungen blockiert werden.
Besser keine Ehevorlage als eine Ehevorlage, in der über die wichtigsten Fragen und Probleme heutiger Ehe- und Familienpastoral nur Worte gemacht werden, aber nichts gesagt wird.

Alois Buch (Mainz): Warum sagen wir nichts Positives?

Alois Buch vermißte besonders im Blick auf die Jugend jede positive Aussage über Ehe und Sexualität. Er machte auf den negativen Einfluß der immer noch unbewältigten Problematik von „Humanae vitae" auf die Diskussion über das Abtreibungsstrafrecht aufmerksam:

Im Zusammenhang mit der Jugendvorlage wurde verschiedentlich darüber gesprochen, daß wir heute — das ist meine persönliche Erfahrung — feststellen können, daß die jüngere Generation wieder stärker bereit ist zu einem Mut zur Bindung, Mut zur Verantwortung in allen Bereichen des Lebens. Ich möchte das nicht weiter ausbreiten, weil das in den einzelnen Debatten bereits gesagt worden ist. Vielleicht als äußeres Zeichen: Wenn Sie heute etwa die zunehmende Zahl der Eintritte in katholische Jugendverbände oder — wenn Ihnen das zu einseitig ist — vielleicht die Eintritte in Schülernachwuchsorganisationen staatstragender Parteien — wenn ich das so allgemein formulieren darf — betrachten, dann ist ganz unabhängig von der Frage, was da alles mitspielt, zumindest eines sicher: niemand wird irgend jemand zu begeistern vermögen, der die Tendenz zu positiven Aussagen unterläßt. Das sind die Erfahrungen, die man gerade in den letzten Wochen im öffentlichen Meinungsbild machen kann. Wer immer nur negativ darstellt, der wird das nicht schaffen, schon gar nicht bei der Jugend. Wenn ich es recht übersehe, vor allem auf Grund von Gesprächen mit Kollegen, die in den letzten Wochen geheiratet haben, auch mit Mischehepaaren, dann stellt sich doch die Frage der Ehe und der vorehelichen Sexualität vor allem heute als ein besonders dringliches Problem dar. Das wird wohl niemand bestreiten. Das ist nicht nur ein Problem, sondern es besteht eine Angst vor der Ehe; das sollte man auch einmal sehr deutlich sagen. Die Zahlen der Frühehen besagen da überhaupt gar nichts, das kann nämlich auch eine Flucht nach vorn sein. Man sagt, man hält diese Spannung nicht aus, und geht eben den entscheidenden Schritt, oft, wie wir aus den Scheidungsziffern wissen, viel zu früh und eben falsch. In diesem Sinne meine ich — um das in die Generaldebatte einzubringen —, wir haben in diesem Papier viel zuwenig positive Ansätze, auch unter Berücksichtigung des ersten Teils. Durch den zweiten Teil wird es genauso wie bei „Humanae vitae" verunmöglicht, diesen Teil von dem ersten Teil zu trennen.
Ich plädiere nicht für einen Freibrief für irgendwelche willkürlichen Praktiken ... Das kann hier in keinem Sinne vertreten werden. Aber ich frage, wo der freudvolle konstruktive Anspruch eigentlich bleibt, den wir aus dem Evangelium her zu sagen hätten.

Lassen Sie mich noch zu einem zweiten Punkt etwas sagen, zur Empfängnisverhütung. Zur theologischen Problematik will ich nicht Stellung nehmen. Ich frage aber, ob man sich eigentlich einmal ernsthaft überlegt hat, was mit der Aussage über die Zeitwahl heute noch zu gewinnen ist. Es ist doch völlig klar, daß wir für mindestens ein Drittel, wenn nicht die Hälfte der betroffenen Frauen überhaupt keine Möglichkeit der Empfängnisregelung mehr zugestehen, weil die Zeitwahl einfach versagt. Vielleicht könnten die Mediziner oder andere Leute die Gründe dafür beibringen, weswegen das heute so zu konstatieren ist. Jedenfalls hilft das überhaupt nichts mehr. Und ich frage: Sagen wir dann nichts mehr und sagen wir vor allem nichts Positives? Wir nennen zwar das Gewissen, sagen aber nichts Positives.

Lassen Sie mich folgendes sagen, auch wenn die Verbindung vielleicht etwas konstruiert erscheint. In den Debatten um den § 218 — und die haben nun die Leute, die in dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken mitarbeiten, bis zuletzt mit durchgetragen — haben wir immer mit dem Rücken an der Wand gestanden und es endlich einmal zu einer positiven Aussage gebracht.

Und lassen Sie mich das, weil ich im Rahmen der Universität die entsprechenden Knüppel bekommen habe, auch einmal ohne Ärger und ohne Bitterkeit an die Adresse von Rom sagen: Wo sind denn dort die Berater — daß in einer Zeit, in der wir hier in Deutschland mit dem Härtesten ringen, dort eine Erklärung nach der anderen herauskommt, die „Humanae vitae" als richtig verteidigt? Das muß man doch in diesem Moment nicht tun, auch wenn man es für richtig hält . . .

Weihbischof Reuß: „Humanae vitae" keine vor Irrtum geschützte Lehre

Weihbischof Reuß, einst selbst Mitglied der Päpstlichen Kommission für Familienfragen und Geburtenregelung und Autor des Bändchens: „Familienplanung und Empfängnisverhütung" machte nochmals klar: „Humanae vitae" ist keine durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum geschützte Lehre:

Ida Görres hat einmal gesagt, Gott hätte ein leckes Schiff vom Stapel gelassen, wenn die Kirche nicht unfehlbar wäre. Das meine ich auch. Die Kirche selbst sagt in ihren Lehrentscheidungen — besonders im Ersten Vatikanischen Konzil — ihre Unfehlbarkeit aus, die sie zugleich verkündet und einschränkt. Sie sagt aus, daß diese Unfehlbarkeit unter bestimmten Voraussetzungen einer feierlichen Lehrentscheidung des Papstes allein oder eines allgemeinen Konzils und auch dem ordentlichen Lehramt, das Papst und Bischöfen gemeinsam ist, zukommen kann. Sie sagt einschränkend, daß das kirchliche Lehramt nur dann zu einer unfehlbaren Aussage befähigt ist, wenn es sich um Glaubens- und Sittenlehren handelt, die in der Offenbarung — nämlich in der Heiligen Schrift oder in der Apostolischen Tradition — enthalten sind. Diese Einschränkung ergibt sich klar aus dem Ersten (Dz 3011, 3069, 3070) und aus dem Zweiten (Lumen gentium Nr. 25) Vatikanischen Konzil. Von dieser Einschränkung ist auch die Lehre von der ausnahmslosen sittlichen Schlechtigkeit jeder empfängnisverhütenden Maßnahme betroffen, eine Lehre, die als kirchliche Lehre zuletzt wieder in der Enzyklika „Humanae vitae" verkündet wird. Diese Lehre gehört nicht zum Offenbarungsgut und kann deshalb keine unfehlbare kirchliche Lehre sein.

Unfehlbare Lehren, die durch den Beistand des Heiligen Geistes garantiert irrtumslos sind, bringen die Verpflichtung mit sich, ihnen absolut und unbedingt zuzustimmen. Den nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehren kommt keine durch den Beistand des Heiligen Geistes garantierte Irrtumslosigkeit zu. Eine Zustimmung zu ihnen kann keine absolute, sondern nur eine bedingte Zustimmung sein. Sie ist an sich widerruflich zugunsten der Zustimmung zu einer späteren gegenteiligen Lehre. So steht es mit Hinweis auf historische Beispiele im Denzinger, der Sammlung kirchlicher Lehren (H 2 c).

Eine solche nicht-absolute, bedingte und deshalb widerrufliche Zustimmung ist möglich. In welchem Sinne aber ist es verpflichtend, zu ihrem Wesen nach widerruflichen kirchlichen Lehren und Entscheidungen eine Zustimmung zu geben? Von ihrem Grund, nämlich der Tatsache einer nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehrentscheidung her betrachtet, ist sie doch eine im letzten ungeschützte, ungebundene Zustimmung. Zweifellos ergeben sich auch aus nicht-unfehlbaren Lehren des kirchlichen Lehramtes Verpflichtungen. So darf niemand eine solche Lehrentscheidung unberücksichtigt lassen oder die Zustimmung zu einer solchen Lehre ohne stichhaltige Gründe von vornherein und einfachhin verweigern; ist doch auch das nicht-unfehlbare Kirchliche Lehramt ein authentisches Lehramt. Es ist also mit einer Autorität ausgestattet, die ihm von Jesus Christus zukommt, auch wenn ihm Irrtumslosigkeit auf Grund des Beistandes des Heiligen Geistes nicht zu eigen ist. Jeder Katholik muß deshalb die in der Lehraussage angeführten sachlichen Gründe zunächst sorgsam würdigen, gewissenhaft und zustimmungswillig prüfen und sich dann um eine Entscheidung nach bestem Wissen und Gewissen mühen. Die Entscheidung selbst kann ihm allerdings niemand abnehmen — auch nicht eine päpstliche Enzyklika wie „Humanae vitae".

Diese Enzyklika „Humanae vitae" ist keine durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum geschützte Lehre und die von ihr beigebrachten Sachgründe sind durchaus nicht unwidersprochen, sondern werden in ihrer Beweiskraft von vielen bestritten. Weder die Tatsache, daß „Humanae vitae" eine päpstliche Lehrentscheidung ist, noch die in ihr angeführten Beweisgründe können diese Enzyklika als gesicherte Wahrheit ausweisen. Wohl wird man sie als eine vom kirchlichen Lehramt ausgesagte — wenn auch an sich widerrufliche — Lehre in die gewissenhafte Prüfung *miteinbeziehen.* Aber sie nicht allein. Man kann sie nicht als einzige objektive Norm für die sittliche Qualität einer Empfängnisverhütung ansprechen. Unsere Vorlage nennt in 2.2.2.1 noch andere objektive Normen. Über diese hinaus ist zu sagen, daß Empfängnisverhütung nie willkürlich beschlossen und praktiziert werden darf. Jeder Egoismus, diese stärkste Selbstentfremdung des Menschen, muß bei ihrer Anwendung ausgeschlossen sein. Nur eine aus entsprechend schwerwiegenden Gründen geplante und durchgeführte Empfängnisverhütung kann sittlich einwandfrei sein. Ob solche schwerwiegenden Gründe — wie z. B. das Wohl der Ehe, der Ehegatten und der Familie — vorliegen, das zu erwägen, zu beurteilen und danach entsprechend zu handeln, ist die Verantwortung der Ehegatten selbst. Hier stehen sie — und das ist eine ernst zu bedenkende Tatsache — in ihrer Verantwortung nur vor Gott. Auch hierin liegt ihre christliche Würde und Freiheit. Bischofskommission und Ehekommission der Synode haben in langer und mühsamer Arbeit bis buchstäblich zur letzten Stunde um neue Formulierungen gerungen. Ich hätte sie gern in einigem anders gesehen. Aber das ist nicht wichtig. Wichtig

ist, daß es Formulierungen geworden sind, die den Eheleuten und den sie beratenden und begleitenden Priestern eine wirkliche Hilfe sein können. Wie wenig ich mich durch sie in meinen Auffassungen beeinträchtigt fühle, konnten Sie aus meinen Darlegungen, die ich vor Ihnen machte, entnehmen.
Aber am Mitwissen um die Last, die viele Eheleute zu tragen haben, bitte ich gerade als Pastoraltheologe und als Bischof die Synode, diesen neuen Formulierungen zuzustimmen.

Angela Schneider (Berlin): Statt Kasuistik eine einsichtige Begründung

Die junge Berliner Synodalin Angela Schneider kritisierte die Kasuistik der Vorlage in Fragen der Sexualität und nahm die Angehörigen der jungen Generation in Schutz vor dem verallgemeinernden Vorwurf sexueller Bindungslosigkeit:

Ich kann zwar hier nicht mehr als Vertreter der Jugend sprechen, aber doch als jemand, der mit ihr täglich zusammen ist. Und wissen Sie, wenn ich diesen Jugendlichen — ich meine jetzt die 16- bis 18-, 19jährigen — mit den Aussagen dieser Vorlage käme, verlöre ich bei ihnen jede Glaubwürdigkeit. Diese Vorlage kann sie nicht mehr erreichen, weil sie nicht von dem konkreten Leben, in dem diese Jugendlichen stehen, ausgeht, sondern von einem Prinzipiendenken. Und mit Prinzipien kann man das konkrete Leben nicht erfassen; denn das Leben selbst ist kein Prinzip, sondern es setzt sich zusammen aus den verschiedenen individuellen Personen und Situationen. Das müßte man doch einmal begreifen, und davon müßte man als Grundlage ausgehen.
Ich nehme Ihnen durchaus ab, verehrte Bischöfe, daß Sie aus pastoraler Sorge anders denken als ich, daß Sie Angst haben, wenn Sie dem sogenannten Zeitgeist nachgäben, führe das zu einem gefährlichen Liberalismus. Nur bedenken Sie, daß Sie damit genau das Gegenteil erreichen! Denn die Basis entgleitet Ihnen doch immer mehr, und zwar nicht, weil es der Jugend um sexuelle Freizügigkeit geht. Daß sie anders handeln, als die Kasuistik der Vorlage ihnen vorschreiben will, hat nichts mit einer Tendenz zur Sittenlosigkeit oder zur „Verwüstung", wie Kardinal Volk sagte, zu tun. Denn die jungen Leute haben einen sehr geschärften Sinn für den anderen Menschen als Person, und sie integrieren sehr wohl Sexualität in die Liebe und sehen den anderen nicht, wie es ihnen vielfach unterstellt wird, als Objekt genitaler Wünsche an. Wenn diese Jugend es als ganz persönliche Aufgabe ansieht, Partnerschaft einzuüben, Sexualität als Ausdruck ihrer personalen Zuwendung und Liebe zu entwickeln und zu realisieren, dann kann ich das nicht als unmoralisch bezeichnen.

Selbstverständlich sind Risikomomente nicht zu übersehen. Denn der Gewinn von mehr Freiheit erfordert immer ein höheres Maß von Anstrengung, Selbstdisziplin und Verantwortung. Aber wie eine solche Sexualerziehung zur Verantwortung positiv auszusehen hat, welche Entscheidungshilfen aus dem Evangelium gezogen werden können, das vermisse ich in dieser Vorlage und das hätte ich mir gewünscht. Insofern kann ich also auch ... nicht einmal mehr ein Gramm Hoffnung haben; denn diese Lücke — also die offene Frage, wie hier statt einer Kasuistik eine einsichtige Begründung gegeben werden kann — kann in dieser Generaldebatte hier doch nicht mehr geschlossen werden, zumal die Anträge, die eine Alternative böten oder die zumindest diese schlimmen Sätze strichen, zur Debatte gar nicht zugelassen werden. Insofern stehe ich also schon jetzt völlig hoffnungslos da und kann also auch schon jetzt sagen, daß ich dieser Vorlage nicht zustimmen kann.

Prof. Ludwig Bertsch (Frankfurt): Eine verhängnisvolle Alternative

Prof. Ludwig Bertsch machte deutlich, worum der Streit in den Kernpunkten der Vorlage — Sexualität, Geburtenregelung, Geschiedenenrecht und -pastoral — ging: nicht um die Beseitigung von Normen, sondern um ihre richtige Erhellung:

Ich möchte auf eine verhängnisvolle Alternative in unserer Generaldebatte aufmerksam machen, die als eine solche Alternative nicht besteht. Es geht nicht um Prinzipien und Prinzipiendenken auf der einen Seite und um die Praxis auf der anderen Seite. Es gibt überhaupt zur Zeit keine theorielose Praxis. Es haben bis jetzt noch immer, darüber müssen wir uns klar sein, in allen Grundfragen die Theorien und Prinzipien entschieden. Wir sollten in solchen Dingen auch von anderen Weltanschauungen etwas lernen, wie entscheidend die Prinzipien sind. Was unsere Diskussion so schwierig macht, ist ..., ob wir die gemeinsamen Prinzipien haben und ob unsere Bischöfe sehen, daß wir, von gemeinsamen Prinzipien ausgehend, zu gemeinsamen praktischen Regelungen kommen können. Ich darf das an einem Beispiel erläutern. Die Deutsche Bischofskonferenz hat es mit ihrer Königsteiner Erklärung geschafft, einen prinzipiellen Schritt zu tun, der in unserer gesamten Kirche unvergleichlich ist. Hier ist die Frage, können wir von einem solchen Ausgangspunkt, der andere Prinzipien — ich sage nicht, die einen sind falsch oder schlecht — gebracht hat, weiterkommen? Das gilt auch für Prinzipien, wie sie von namhaften Moraltheologen in der Sexualmoral entwickelt sind. Die Praxis der Seelsorger ist ja keine ungerechtfertigte Praxis. Die Mitbrüder im Pfarramt haben, wenn sie so handeln, sich doch Rechenschaft gegeben. Also steht doch hinter ihrer Praxis eine Theorie. Worüber wir uns klarwerden müssen, ist, ob wir in dieser Theorie einig werden können. Das ist in dieser Synode unsere Aufgabe. Deswegen liegt da mein Milligramm Hoffnung, daß wir erkennen, wir sind in den Prinzipien eins. Dann haben wir für die Praxis etwas Unwahrscheinliches geleistet, selbst wenn wir mit diesem oder jenem ... noch so unzufrieden sind. Meine Meinung ... ist diese: daß die Vorlage auch mit dem jetzigen Text — das muß ich allerdings als Bedingung von meiner Seite aus sagen —, wenn vor allen Dingen in Absatz 3.5 auch einiges Prinzipielle deutlich werden kann, was jetzt nicht deutlich ist, weitere prinzipielle Öffnungen bringt, die uns im Endeffekt auch und gerade in der Praxis weiterbringen. Es handelt sich ... auch nicht um die Alternative, daß die einen an einer Norm festhalten wollen, nämlich die Bischöfe, und die anderen nicht an einer Norm festhalten wollen und deswegen „tote Fische" sind.

Wir müssen uns in unserem Dialog gegenseitig zugestehen, daß wir alle an einer Norm festhalten wollen, aber feststellen wollen, ob diese Norm von den richtigen Prinzipien herkommt ... Von daher glaube ich, daß diese unsere jetzige Debatte, auch wenn sie noch so engagiert ist ... bereits ein sprechender Beweis dafür ist, daß der Dialog möglich ist. Der Dialog bedeutet meiner Meinung nach ja nicht, daß man sich nur Freundlichkeiten sagt, sondern daß man gemeinsam um eine solche Sache

ringt. Die Sache, um die es meiner Meinung nach vordergründig geht, sind, um es noch einmal zu betonen, die Prinzipien. Ich habe die Hoffnung, daß wir in diesen Prinzipien zu einer Einigung kommen, selbst wenn der eine oder andere oder manche oder auch eine Gruppe noch nicht den Schritt tun kann, daß sie aus diesen Prinzipien die praktischen Folgerungen zieht. Wenn wir uns aber in den Prinzipien nicht einigen können, dann müssen wir uns eingestehen, daß es so etwas auch in der Kirche immer wieder gab. Dann müssen wir in aller Ehrlichkeit sagen, wir haben redlich gerungen, und das Ergebnis dieses Ringens heißt, daß wir weiter versuchen müssen, diesen Einigungsprozeß zu finden. Unter dieser Voraussetzung würde ich auch eine Ablehnung der Vorlage nicht als ein dramatischs Ereignis empfinden, sondern als eine Sache, die uns auf einem Weg miteinander weiterbringt.

Dekan Augustinus Reineke (Detmold): Hilfen statt untragbare Lasten

Dekan Reineke hatte während der ersten Lesung der Vorlage im Mai 1974 die Synode aufgefordert, im Heiligen Jahr möge die Kirche durch die Revision ihres Rechts gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen einen Akt der Versöhnung setzen. Seine Devise jetzt: Wer untragbare Lasten auferlegt, verliert seine Glaubwürdigkeit:

Ich spreche als Pfarrer und Regionaldekan im 42. Jahre des pastoralen Dienstes, und ich spreche zu der Dissonanz, die zwischen der gemeindlichen Wirklichkeit, d. h. dem praktischen Verhalten unserer Katholiken, und den Aussagen der Vorlage bzw. den Forderungen der Bischofskonferenz besteht. Wenn die „FAZ" am Montag dieser Woche schrieb, der Streit um „Humanae vitae" sei abgeflacht, und wenn dann dort gesagt wurde, Millionen Katholiken fänden, ihr Gewissen dürfe guten Glaubens anderer Meinung sein als das römische Lehrschreiben, dann entspricht das genau der Auffassung und Haltung des Großteils der Gläubigen in unseren Gemeinden.

Die tatsächliche Situation war bereits vor fünf Jahren durch die Synodenumfrage klar. Auf die Frage nach den Schwierigkeiten mit der Kirche rangierten mit Abstand an der Spitze die Fragen des geschlechtlichen Lebens: Geburtenregelung, Scheidung, Wiederheirat, bei den aktiven Katholiken sowohl wie bei den sogenannten Abständigen, abfallend zwar mit dem Alter, aber ansteigend mit der Bildung. Gerhard Schmidtchen gibt darüber klare Auskunft, und was diese Untersuchung sagt, bestätigt die praktische Erfahrung in unseren Gemeinden. Ich erlaube mir, die Zahlen meiner eigenen Gemeinde einmal zu nennen. Vor zehn Jahren, noch in einer kleineren Gemeinde, hatten wir jährlich über 50 Trauungen. Zur Zeit der Umfrage waren es noch 30. In den letzten Jahren waren es noch 10 bzw. 15. Vor zehn Jahren haben wir noch 100 Taufen gehabt. Zur Zeit der Umfrage waren es 70. In den letzten beiden Jahren noch eben 40. So ist es nicht nur in einer ausgesprochenen Diaspora-Gemeinde. So lauten auch schon die Berichte aus den katholischen Landbereichen. Immer mehr junge Menschen verzichten auf die kirchliche Trauung. Viele verzichten auf die Eheschließung überhaupt. Da vermag ich als Pfarrer noch keine Trendwende festzustellen. Der Schwund der Taufen entspricht genau dem Schwund der Geburten, und ich bin überzeugt, daß das am wenigsten auf Grund der Methode Knaus-Ogino geschieht. Was einmal Thema 1 war, zieht bei uns nicht mehr. In unserer großen Region haben wir seit drei Jahren trotz aller Anstrengungen keinen einzigen Ehevorbereitungskurs mehr zustande gebracht. Und wo solche Kurse zustande kommen, da ist nicht die offizielle kirchliche Ehelehre der Inhalt dieser Kurse. Was den Inhalt der Vorlage angeht: Mit welchem Elan ging die Sachkommission IV einmal ans Werk! Auch die Vorlage, die uns vor Jahresfrist hier vorgelegt wurde, weckte noch Hoffnung. Was uns jetzt vorliegt, ist keine Verbesserung ... Ich empfinde es als eine Verwässerung. Statt Hilfen anzubieten, legt man den Eheleuten und auch uns Seelsorgern untragbare Lasten auf. Von dem Geist des „Hoffnungspapiers" ist in dieser Vorlage kaum etwas zu spüren.

Es ist ein alter christlicher Grundsatz, dem Menschen dort keine Lasten aufzubürden, wo dies nicht nötig ist. In dem Maße, wie die Kirche dies trotzdem tut, verliert sie ihre Glaubwürdigkeit. Ich fürchte, daß im Laufe der letzten Jahre viele Menschen gerade wegen der offiziellen Lehre der Kirche zu den Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit der Kirche entfremdet wurden und sie verließen. Wir sollten uns in diesem Papier empfänglich zeigen, wie es Jesus war. Er sagte von den Schriftgelehrten und Pharisäern: „Sie bürden den Menschen schwere Lasten auf und legen sie auf ihre Schultern, doch sie selbst rühren sie mit keinem Finger an." Und wir ehelos Lebenden, die Bischöfe, die Priester und die Ordensleute, brauchen das ja auch nicht.

Alfred Weitmann (Rottenburg): Ein Schlupfloch der Barmherzigkeit für die Geschiedenen

Der Rottenburger Prälat Weitmann plädierte mit einem gewagten chinesischen Sprichwort für Barmherzigkeit für die „Bußfertigen" unter den wiederverheirateten Geschiedenen. Er tat dies, wie er sagte, im Namen aller Priester seiner Diözese:

Ich beginne mit einem chinesischen Sprichwort, das heißt: „Wenn du deinen Hund schlagen mußt, so sorge für ein Schlupfloch im Zimmer; sonst wird er böse und fällt dich an." ... Ich füge diesem Vorwort drei Bemerkungen hinzu.

Erstens. Genau das, was für die stumme Kreatur notwendig ist, verweigern wir den Betroffenen, den bußfertigen Geschiedenen in der zweiten Ehe; nur von denen möchte ich reden. Wir verweigern es, wenn wir wie bisher — was ich für unumgänglich halte — den Bußstand über sie verhängen, wenn seine Aufhebung aber an Bedingungen geknüpft ist, die großen Heroismus fordern: Rückkehr in die erste Ehe — für Nichtschuldige meist völlig unmöglich —, lebenslänglicher Verzicht auf die Ehe — was wir von den aus ihrem Amt ausscheidenden Mitbrüdern nicht verlangen —, Zusammenleben wie Bruder und Schwester — was wirklich heroisch ist und alle Achtung verdient, wenn es geübt wird, was aber nach der Aussage der Verheirateten, nach der Aussage der Eheberater, nach der Aussage der Ärzte eine Forderung ist, die viele einfach überfordert. Wir lassen ihnen kein „Schlupfloch der Barmherzigkeit", und die Folge ist: Sie pochen vergeblich um Versöhnung an; sie werden irre im Glauben; sie treten aus mit ihren Partnern und mit ihren Kindern.

Zweitens. Kein „Schlupfloch der Barmherzigkeit" finden auch unsere Seelsorger, wenn es bei den Grundsätzen bleibt, die im

roten Papier der Bischöfe stehen; wenn nicht die Grundsätze, wie sie im Antrag 5116 angeboten werden, ihnen als Wegweisung für eine gemeinsame Praxis in einer Diözese und in den deutschen Diözesen eröffnet werden. Die Lage ist doch so: Diejenigen, die die bisherige Regelung verteidigen, berufen sich auf ius divinum. Aber gerade das ist aus den mannigfaltigen Gründen, die hier im Text der Vorlage aufgezeichnet sind, mindestens zweifelhaft. Daß es Gott so und nicht anders will, wer vermag das zu sagen angesichts der Tatsache, daß Tradition und Dogmengeschichte aufweisen, daß unsere bisherige Praxis nicht der einzige kirchliche Weg ist — angesichts der Tatsache, daß die Moraltheologie, veranlaßt durch das Aufkommen der Zivilehe und erst recht durch die Häufung dieser Geschiedenen-Zweitehen, dazu sagen muß: Die sind doch, wenn sie bußfertig sind, wahrhaftig nicht zu einer lebenslänglichen occasio necessaria in esse verurteilt. Das läßt eine offene katholische Moraltheologie heute nicht mehr zu. Darum steht der Seelsorger hier einfach vor einer Entscheidung: Entweder Menschen gegenüber schuldig zu werden — ich rede immer von den bußfertigen —, für die zu einem großen Teil ihre zweite Ehe eine Rettung und eine Hilfe für sie selbst und eine verantwortliche Lösung für ihre Kinder geworden ist, oder einer Regelung, die sie nicht mehr einsehen, den kirchlichen Gehorsam zu verweigern.

Drittens ... Bisher ist die Bischofskonferenz in dieser Frage nicht einig geworden. Sie hat darüber gesprochen, sie hat die Entscheidung verschoben, sie hat die Entscheidung verdrängt. Die ungelöste Situation besteht aber mindestens schon seit sieben Jahren. Was steht dahinter? Sie verbürgen sich dafür, daß Sie auf eine Lösung drängen. Aber, Herr Kardinal, wenn Sie von der Bischofskonferenz sagen, sie hat ein Wort zu „Humanae vitae" gefunden, wie stimmt es damit, daß die Bischofskonferenz zu dieser Not der Geschiedenen und zu dieser Not der Seelsorger nicht auch eine ähnlich befreiende Lösung geben kann? Diese Lösung muß ja nicht, wie Herr Professor Hirschmann heute morgen und Herr Professor Leder erklärt haben, ein neues *Gesetz* sein, das uns alle verpflichtet. Aber sie muß uns nach den gesunden katholischen Moralprinzipien möglich machen, in einer Übergangszeit aus Verantwortung etwas tun zu „dürfen", was das Gesetz noch nicht zuläßt.

Hier möchte ich, verantwortlich für die Priester einer ganzen Diözese, sagen: Herr Kardinal und liebe Herren Bischöfe, Sie dürfen uns aus der Synode nicht ohne ein „Schlupfloch der Barmherzigkeit" entlassen. Sie dürfen uns nicht nur den Trost geben, diese Frage werde einmal geregelt. Wenn jetzt eine Kommission zusammentritt, braucht die doch ein Jahr, um überhaupt zu einem Ergebnis zu kommen; und wenn eine Lösung auf Zustimmung der ganzen Weltkirche aufgebaut sein soll, geht es ja weiterhin über Jahre. Dieses Problem ist aber so, daß kein „Pastoralstopp" eintreten kann. Hier muß — durchaus in Solidarität mit der Gesamtkirche — eine Lösung gefunden werden, bei der unsere Bischofskonferenz *jetzt* handelt.
Wenn die Grundsätze, die verantwortliche Mitbrüder hier in der Synode in Antrag 5116 niedergelegt haben, von der Bischofskonferenz nicht angenommen werden, dann müssen die Priester diese Verantwortung selber übernehmen. Und eben das sollten Sie ihren Mitbrüdern nicht zumuten. Jetzt ist noch Zeit, ein Zeichen der Hoffnung zu setzen. Wenn Sie aber so lange warten, bis eine „Weltlösung" kommt, werden keine Menschen mehr da sein, die auf diese Barmherzigkeit angewiesen sind. Dann geht es vielmehr, genauso wie bei der Mischehe, wo wir heute vergeblich die Menschen suchen, die ihre Ehen sanieren lassen wollen, weil die Lösung 20 und 30 Jahre zu spät gekommen ist. Die Prinzipien waren ja längst vor „Matrimonia mixta" da; jeder Kundige kann das bestätigen. Wäre das Problem rechtzeitig ernst genommen worden, wären wir hier vor vielem bewahrt geblieben. Ich bitte im Namen aller Priester unserer Diözese, den Schrei der Not aus dem Herzen der bußfertigen Geschiedenen und den Schrei der Not unserer Priester nicht zu überhören.

Kardinal Volk (Mainz): Wir machen es uns nicht leicht

Kardinal Volk, engagiertester theologischer und bischöflicher Redner bereits bei der ersten Lesung, warb um Verständnis für die Haltung der Bischöfe und führte deren Verantwortung gegenüber der Gesamtkirche ins Feld:

Ich bin nicht mein Leben lang Bischof, ich bin auch nicht mein Leben lang Professor. Ich war acht Jahre Kaplan und fünf Jahre Pfarrer in schwierigster Pfarrei. Ich möchte noch einmal sagen, daß es sich niemand von den Bischöfen leicht macht, irgend jemand auch nur ein Gramm von Last aufzulegen. Die Frage, wie die Unauflöslichkeit der Ehe gewahrt wird, ist doch hier bis jetzt im Ernst nicht angesprochen. Das möchte ich hier mit Nachdruck sagen, und dafür haben wir doch auch eine Verantwortung.
Es ist ja auch gar nicht so leicht, die Verantwortung für die Königsteiner Erklärung zu tragen. Wenn ich recht unterrichtet bin, haben wir in Deutschland in den letzten Jahren 1,58 Kinder je Ehe. Will mich jemand davon überzeugen, daß das alles die Folge reinster Gewissenhaftigkeit und ungeheurer Gewissensnot ist? Oder gibt es hier möglicherweise auch noch andere Argumente? Was passiert denn — die Verantwortung haben wir doch auch —, wenn man hier einfach sagt: Geschiedene können zugelassen werden? Was passiert denn dann mit der Ehe? Es ist hier niemand im Raum, der das abzusehen vermag. Dafür möchte ich aber eintreten, und ich bin bereit, mich mit jedem darüber zu streiten.
Wir machen es uns doch nicht leicht. Ich sitze in dieser Komission. Ich gäbe etwas darum, wenn ich nicht darin säße. Aber ich will mich nicht davor drücken. Ich weise es nur zurück, daß man hier nicht den Mut hätte, wo man ihn doch in einer anderen Sache gehabt habe. Man hat auch die Verantwortung für dieselben Leute. Denn die Ehe wird ja leichter geschieden, wenn man nachher sagt: Wir können ja doch zu den Sakramenten gehen; denn kein Seelsorger schaut in uns hinein. Das möge man doch bitte bedenken. Ich finde es für mich erniedrigend, daß diese Doppelseitigkeit des Problems, die nur in Ihrem letzten Wort einmal angeklungen ist, hier nicht in gebührendem Maße zur Sprache kommt. Wir haben doch nicht nur die Verantwortung, das Mögliche für die Geschiedenen zu tun, sondern wir haben auch eine Verantwortung für die gesunde Ehe. Dazu kann man auch etwas beitragen. Wer wollte die Verantwortung ablegen und uns abnehmen, etwas dafür zu tun?

Noch ein Wort. Der Gläubige will nicht allein gelassen werden, weil die Ehe nicht privatisiert werden kann, sondern er will den Rat und die Zustimmung des Seelsorgers als Kirche. Der Seelsorger will nicht allein gelassen sein; er will die Zustimmung des Bischofs haben. Nun gut, das sind gute Verhältnisse.

Bei uns wird jetzt der Damm aufgerichtet: Ihr müßt es allein machen. Wenn wir es nicht allein machen wollen, so nicht aus Feigheit, sondern weil auch wir uns als Kirche empfinden. Wir sind nämlich nicht eine isolierte Gruppe, sondern wir haben es mit dem Ganzen zu tun. Hier besteht ein ekklesiologischer Zusammenhang. Hier geht es nicht nur um Rückendeckung gegen irgend jemanden, sondern hier geht es um das mysterium ecclesiae schlechthin, das gesunde Empfinden dafür, daß der Laie, der da kommt, vom Priester nicht eine Privatmeinung hören, sondern die kirchliche Zustimmung haben will, daß der Priester nicht alleingelassen sein, sondern die Zustimmung des Bischofs haben will, müssen Sie uns auch zutrauen. Wir handeln nicht aus Feigheit, sondern weil der gleiche tiefe, innere Zusammenhang, der nur als mysterium ecclesiae bezeichnet werden kann, auch für uns gilt.

Kardinal Höffner (Köln): Sein Wille ist die Unauflöslichkeit

Kardinal Höffner sagte wie schon bei der ersten Lesung in der Endphase der Debatte, warum im Falle der wiederverheirateten Geschiedenen Recht vor Barmherzigkeit gehen müsse: Gottes Wille sei die Unauflöslichkeit (der Ehe):

Zuweilen hatte ich den Eindruck, als ob hier in der Synode zwei Parteien seien, auf der einen Seite die Barmherzigen, die Boten der Versöhnung, auf der anderen Seite die Vertreter des Rechts und der geltenden Ordnung und der harten Bestimmungen. Aber, meine Damen und Herren, so ist es ja gar nicht. Ich stehe als Bischof vor der Frage: Was ist der Wille des Herrn? Ich habe in der Aula heute gut zugehört und etwa folgendes gemerkt. Es wird gesagt: Nach dem Willen des Herrn ist die Ehe unauflöslich. Es ist aber auch gesagt worden: Diejenigen, die als Geschiedene wieder geheiratet haben, sind sittlich verpflichtet, beieinander zu bleiben und ehelich miteinander zu leben. Was heißt denn „sittlich verpflichtet"? Sittliche Verpflichtung ruht im Herrn. Sie legen dann die Dissonanz nicht aus der Synode in die Bischofskonferenz allein, sondern von der Bischofskonferenz in den Willen Gottes. Sein Wille ist die Unauflöslichkeit. Sein Wille ist, daß die Geschiedenen beisammen bleiben und ehelich verkehren. Hier sind doch die Fragen, vor denen wir Bischöfe stehen. Es geht doch darum: Was bin ich armer Mensch vor Gott? Gott kann doch, wie meine Mutter, eine 33jährige Frau von acht Kindern sterben lassen. Dann könnte auch der Vater sagen: Was ist das für ein Gott! Wir können doch Gott keine Vorschriften machen, was er uns zumuten kann. Wird nicht die Unauflöslichkeit nur noch dem Wort nach bleiben und innerlich entleert werden? Sie hätte ja überhaupt keine Auswirkungen mehr. Ich kann zu den Sakramenten gehen. Im staatlichen Bereich habe ich alle Rechte wie jeder andere auch. Wo zeigt sich denn da überhaupt noch, daß die Ehe unauflöslich ist?

Schließlich noch ein letztes Wort. Ich bin als Bischof immer sehr glücklich, wenn ich, wo immer ich bin, in Lateinamerika oder in Japan, mit den anderen Bischöfen konzelebrieren kann. Wohin kommen wir, wenn andere allmählich skeptisch werden und sagen: Das ist nicht mehr ganz unser Glaube! Ich kam gestern von Rom und habe schon von einigen, die aus anderen Ländern da waren, bedenkliche Fragen dieser Art gehört. Ich möchte in der Einheit der ganzen Kirche bleiben. Ich gehöre zum Kollegium der Bischöfe, und mein Glaube ist der, den das ganze Kollegium der Bischöfe zusammen mit dem Papst hat und bekennt.

Länderbericht

Wandel, aber kein Verfall

Eine Bestandsaufnahme der katholischen Kirche der USA anläßlich der 200-Jahr-Feier

Im Schatten von Watergate und Vietnam bereiteten die Amerikaner seit langer Zeit ein aufwendiges Programm für die Feiern anläßlich der 200. Wiederkehr des Unabhängigkeitskrieges und der daraus entstandenen Staatsgründung im Jahre 1776 vor. Allerdings fällt es ihnen schwer, angesichts der über sie hereingebrochenen Entwicklungen im äußeren Bereich die ursprünglich geplante Demonstration der Einigkeit und der Überlegenheit durchzuhalten. Präsident *Richard Nixon* wollte noch die ganze Welt einladen, sich von der Größe und inneren Kraft der USA an Ort und Stelle zu überzeugen. Doch mittlerweile hat die Welt die USA bereits in vielfältiger Weise von einer Seite kennengelernt, die der Intention dieser Feier widerspricht.

Zum Jubeln besteht aber auch innenpolitisch wenig Anlaß, denn schließlich hat gerade jetzt die Arbeitslosenquote mit 8,7 % den höchsten Stand seit den dreißiger Jahren erreicht, beeinflussen Inflation und Rezession das tägliche Leben, ist die Nation zerrissen wegen Vietnam und der unbewältigten innen- und außenpolitischen Führungsaufgaben. In weiten Teilen des öffentlichen Lebens greift eine unerbittliche Polarisierung um sich; nach den fast schon

wieder vergessenen studentischen Domonstrationen in der Mitte der sechziger Jahre meldet sich der rechte Flügel unmißverständlich zu Wort. Der Verfall traditioneller Werte und Überzeugungen und die anscheinend außer Kontrolle geratene Kriminalität lassen die am 18. April begonnenen Feierlichkeiten noch kontrastreicher erscheinen.

Der Ruf nach einer Kulturrevolution

Noch in seiner euphorischen Proklamation „des großen Augenblicks, des Anfangs der Bicentennial-Ära" am 4. Juli 1971 hatte Präsident Nixon — allerdings schon damals nicht ohne Widerspruch und unter Mißachtung auch bereits der damaligen Realität — verkündet: „Jemand, der Amerika mit klaren Augen betrachtet, sieht jeden Grund, stolz zu sein, und nur wenig Grund, sich zu schämen . . ., ein Fundament für Hoffnung und keinerlei Basis für Verzweiflung." Als echte Herausforderung sah er lediglich die Aufgabe, an „Vertrauen, Mut und Glauben" festzuhalten.
Inzwischen ist der schon sprichwörtliche Optimismus der Amerikaner einer verbreiteten Resignation gewichen. Immer häufiger wird vom „radikalen" Ende einer Epoche gesprochen. Die Schwemme von Katastrophen- und Weltuntergangsfilmen ist die offensichtliche Begleitmusik für dieses vermeintlich unaufhaltsame Drama. Früher, so meinte der Kolumnist *Max Lerner* kürzlich, „als die Welt einfacher, jedoch ebenso dunkel war", seien besonders die Intellektuellen „pessimistische Romantiker" gewesen, heute dagegen müsse er sie als „mutlose Realisten" einstufen. Gerade die vergangenen dreißig Jahre mit einer nicht enden wollenden Kette von Krisen — „vom Kalten Krieg, Wettrüsten, der McCarthy-Ära und dem Korea-Krieg bis Vietnam, Watergate, Energiekrise, Inflation und Rezession" — haben bei ihnen zum Verlust jeglicher Hoffnung geführt. In einer Untersuchung über „Die moralischen Wurzeln der neuen Verzweiflung" kommt *Sidney Lens* (in: The Christian Century, 26. 2. 75) im übrigen zu dem Ergebnis, daß im Gegensatz zu den dreißiger Jahren heute „keine Inseln der Hoffnung, keine vorgefertigten Ideologien" einen Ausweg anbieten.

In der Diskussion um den Bestand des Fundaments der Vereinigten Staaten verdichten sich die Fragen in letzter Zeit darauf, ob es echte *Freiheit* ohne wirtschaftliche und materielle Gleichheit überhaupt geben kann und ob *Demokratie* möglich ist ohne Hoffnung auf das Zustandekommen einer echten ausgleichenden Kraft. Politische und wirtschaftliche Dogmen wie freie Wahlen und freie Marktwirtschaft müssen sich immer häufiger einer kritischen Analyse stellen, inwiefern sie nicht schon pervertiert sind. In der Untersuchung von Lens wird z. B. auf die zu beobachtende Wirkungslosigkeit des Prinzips von Angebot und Nachfrage zur Preisregulierung hingewiesen. Besonders aber der „Wohlfahrtsstaat für die Reichen", in dem die Regierung den entscheidenden Faktor bei der Kapitalbildung darstellt, und zwar in einem Maße, daß heute kein einziger amerikanischer Industriezweig ohne die Hilfe der Regierung überleben könnte, hat traditionelle Prinzipien völlig über Bord geworfen: „Das ist nicht länger der Kapitalismus von Adam Smith, sondern das, was I. F. Stone ‚Privatsozialismus' nennt — die Öffentlichkeit übernimmt viel oder das meiste des Risikos; private Unternehmer erhalten den gesamten Profit." Eine moralische Komponente erhält diese Entwicklung durch die jeweils damit verbundene Entscheidung, in wessen Interesse die Regierung in das Wirtschaftsgefüge eingreifen soll.
Eine ähnliche Verschiebung ist im Bereich der *politischen Institutionen* zu beobachten, in dem der einzelne Bürger ständig Rechte an eine übermächtige Bürokratie und Regierung verliert, während die Gründer der Nation dem einzelnen einige unaufgebbare Garantien gaben und die drei Gewalten durch viele Kontrollinstanzen daran hindern wollten, sich zu einer allmächtigen neuen „Aristokratie" zu entwickeln.
Die Forderung nach einem radikalen Wandel und einer Rückbesinnung auf überlieferte amerikanische Werte wird im Hinblick auf eine tolerante und menschlichere Entwicklung im Innern und ein nicht nur an den eigenen Interessen orientiertes Auftreten der USA im Ausland erhoben. Es ist viel die Rede von einer notwendigen psychologischen Vorbereitung auf Bescheidenheit, Selbstbeschränkung, Selbstkritik und Verzicht auf den amerikanischen „Ethnozentrismus". Doch wie eine solche „Kulturrevolution" aussehen und wer sie inspirieren soll, bleibt offen. Einig ist man sich anscheinend lediglich, daß die moralischen Werte und Grundlagen der Vereinigten Staaten fragwürdig geworden sind und an Rückhalt in der Bevölkerung verlieren. Der lange Zeit als „Missionsauftrag" verstandene Beitrag zur Stärkung einer als freiheitlich deklarierten Welt hat wegen der mangelnden Überzeugungskraft im Ursprungsland und der zunehmenden Zurückweisung in anderen Ländern an Bedeutung verloren. Neoisolationismus und Aversion gerade gegenüber den sonst bevorzugt behandelten politischen Flüchtlingen sind beredte Zeichen.

Unsicherheit bei den Kirchen

Geht man von diesem verbreiteten Zustand der *Orientierungslosigkeit* aus, so stellt sich die Frage, inwieweit die christlichen Kirchen bisher einen Beitrag zur Bewältigung dieser Probleme geleistet haben bzw. zukünftig zu leisten in der Lage sein werden. Immerhin bekannten sich die Gründer offen zum Christentum, und bei aller Betonung einer strengen Trennung von Kirche und Staat fanden christliche Grundwerte ihren Niederschlag z. B. im Rechtswesen der USA (vgl. *Raymond G. Decker,* The Secularization of Anglo-American Law: 1800—1970. In: Thought, September 1974, 280 ff.). Grundsätzlich läßt sich dazu sagen, daß die Kirchen allzu lange im Klagezustand über die unerwarteten Umwälzungen in der Gesellschaft,

über die Säkularisation und den Verlust von Bastionen (z. B. Privatschulfinanzierung) verharrten. Zunächst waren es nur kleine, oft lediglich geduldete Gruppen, die eine Alternative durch ihr Handeln zu verwirklichen suchten. Erst allmählich macht sich ein Prozeß des Umdenkens und des Umschwenkens von der Passivität zur Aktivität bemerkbar. Besonders der katholischen Kirche fällt dieser Anpassungsprozeß schwer, weil sie sich ständig zurückversetzt fühlt in die Zeit anti-katholischer Ressentiments. Die Versuche, eine neue Stärkung der Kirche in einer Wiederholung der Gettobildung zu suchen, tauchen zumindest als Vorschlag sporadisch immer wieder auf.
Aus Anlaß der 200-Jahr-Feiern, die sich bis in den Herbst 1976 hineinziehen sollen, haben sich die christlichen Kirchen immerhin herausgefordert gefühlt zu einem eigenen konkreten Beitrag, an dessen Anfang eine Bilanz der Kirchen heute steht. Verschiedene Berichte und Befragungen der vergangenen Monate geben ein anschauliches Bild von der augenblicklichen Situation, speziell der katholischen Kirche.

Bereits im Juni vorigen Jahres veröffentlichten die Bischöfe einen „Überblick über die Haupttrends im Leben der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten" (Wortlaut in: Origins, 4. 7. 74). Ursprünglich als Dokument für die römische Bischofssynode gedacht, bildet es bis heute die einzige umfassende Situationsanalyse der amerikanischen Kirche. Demnach ist „Unbehagen" derzeit die häufigste Umschreibung sowohl des Zustandes der US-Gesellschaft als auch der „organisierten Religion". Optimisten beurteilen nach Meinung der Bischöfe die derzeitige Lage als notwendiges Vorspiel für eine neue Ära, als Grundlage zur Bildung eines „neuen Bewußtseins", während die Pessimisten darin Dekadenz und den drohenden Kollaps sehen. Säkulare Gesellschaft und organisierte Religion durchlaufen eine Zeit „schnellen und dramatischen Wandels". Wenn auch die Probleme in beiden Bereichen unterschiedlich gelagert seien, so könne man sie doch nicht voneinander trennen, da sie sich gegenseitig beeinflussen und teilweise überschneiden. Dies gilt insbesondere für den „radikalen Wandel der individuellen moralischen Werte", wie er sich ihrer Meinung nach in der „sexuellen Revolution", in der Schwächung der Famlie, bei der Tolerierung von Ehescheidungen, Abtreibung und verstärkt beim Einsatz für legalisierte Euthanasie zeigt.
Ob es sich bei den Krisensymptomen um eine „Glaubenskrise" im eigentlichen Sinne handelt — wie von verschiedenen Seiten behauptet wird —, lassen die Bischöfe bewußt offen. Sicher sind sie sich statt dessen in der Beurteilung, daß sich gegenwärtig „transzendenter religiöser Glaube in direkter Auseinandersetzung mit einer säkularistischen, humanistischen Weltsicht befindet, die übernatürliche Religion und absolute moralische Werte zurückweist". Als äußere Zeichen für die Schwierigkeiten der Kirche der USA heute werden genannt: Rückgang der Mitgliedschaft, des Gottesdienstbesuchs und des finanziellen Leistungsvermögens. Allerdings enthält die Ausarbeitung keinerlei statistische Angaben. Nicht in allen Punkten sind die aufgeführten Klagen — wenigstens, wenn man jüngere Erhebungen heranzieht — so pauschal aufrechtzuerhalten.
Die Kirchen machen entsprechend dem Dokument in einigen Fällen die Erfahrung einer *Krise der Selbstidentität* durch. Demnach ist „der soziale Aktivismus" der sechziger Jahre (Bürgerrechts-, Anti-Armuts- und Anti-Kriegs-Bewegung) viel geringer geworden, ja wird teilweise als erledigt betrachtet. Gleichzeitig wird zugegeben, daß in vielen Sektoren der organisierten Religion keinerlei Ersatz zur Ausfüllung dieses frei gewordenen Potentials gefunden wurde. Die Frage nach religiöser „Relevanz" bleibe bestehen, doch gebe es wenig Übereinstimmung darüber, was heute „relevant" sei.

Schwer fällt den Bischöfen auch die Einordnung eines anderen Phänomens. Sie sprechen von zunehmenden Mitgliedszahlen bei „ultra-konservativen, fundamentalistischen Kirchen", von anhaltender Attraktivität der Pfingst- und Jesus-Bewegung, von großem Interesse an östlichen Religionen und am Okkulten. Die Bischöfe geben zu, daß sie dieses Phänomen nicht mit Sicherheit interpretieren können und daß sie den verschiedenen Richtungen wohl unrecht tun, wenn sie alle zusammen erwähnen. Dennoch repräsentiert „jede auf ihre Weise eine Reaktion gegen eine sozial orientierte Religion und einen Rückzug auf eine individualistischere Annäherung zum Religiösen".
Daß in den vergangenen Jahren „der positive Einfluß der organisierten Religion auf die öffentliche Politik und öffentliche Moral in den USA stark zurückgegangen" ist, führen die Bischöfe zu einem großen Teil auf Gerichtsentscheide zurück, die die *religiöse Erziehung* des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche wegen aus den öffentlichen Schulen verbannt haben. Damit sehen sie „die religiösen und moralischen Fundamente der amerikanischen Gesellschaft in Zukunft" gefährdet.

Hoffnung am Horizont

Während bisher meist von Spannungen innerhalb der Kirche zwischen „Konservativen" und „Liberalen" die Rede war, halten die Bischöfe diese Unterscheidung allmählich für überholt. Sie meinen statt dessen, es werde zu einer Schicksalsfrage für die Kirche, „ob sie zukünftig — wie in der Vergangenheit — ihren fundamentalen Glauben und ihre Haltung vom traditionellen Wertsystem des katholischen Christentums ableitet oder ob sie diese mehr und mehr aus der säkularistischen, humanistischen Wertskala der sie umgebenden Gesellschaft zieht".
Bis vor ca. 15 Jahren lebten die Katholiken weitgehend in einer isolierten und homogenen Gemeinschaft, die praktisch zu allen Vorgängen und Trends außerhalb ihres Rahmens das „unterscheidend Katholische" herausstellte. Die Bischöfe geben in ihrem Dokument zwar zu, daß die herrschenden gesellschaftlichen Einflüsse sowohl „gut als auch

böse" sein können, sie zeigen sich aber davon überzeugt, daß alles davon abhängt, „ob die Katholiken in den Vereinigten Staaten stärker von der Kirche oder der säkularen Gesellschaft geformt und beeinflußt werden".

Als Negativfaktoren der heutigen Kirche nennen sie „Polarisierung und Aufruhr", Rückgang der Berufungen und weiterhin erschreckend hohe Amtsniederlegungen von Priestern. Auch der geringere Gottesdienstbesuch bereitet ihnen Sorge, besonders weil hohe Besucherzahlen bisher zum „besonderen Charakter" der katholischen Gemeinschaft zählten. Verwirrend erscheint ihnen die Tendenz, daß die Anpassung an gesamtgesellschaftliche Trends unter Katholiken unaufhaltsam fortschreitet: „Viele Katholiken tolerieren Abtreibung zumindest unter gewissen Umständen, weisen die offizielle Lehre der Kirche zu Fragen der Familienplanung zurück, haben eine Scheidungsrate aufzuweisen, die sich nicht wesentlich von der anderer Amerikaner unterscheidet, und betrachten die meisten sozialen Fragen genauso wie ihre nicht-katholischen Landsleute." Von diesen Katholiken könne man wohl „noch nicht" sagen, sie wiesen die Kirche zurück und betrachteten sich nicht länger als Katholiken. „Aber katholische Glaubensaussagen und Werte nehmen nicht länger einen zentralen Platz ein, wie dies noch bei ihren Eltern und Großeltern der Fall war. Und ihre Einstellung zum Lehramt ist bestenfalls ambivalent."
Damit aber sei, so die Bischöfe, nur ein Teil der Katholiken der USA erfaßt. Der andere befinde sich keineswegs in einer besseren Position. Dadurch, daß er an den traditionellen Werten festhalte, habe er sich zunehmend in der Gesellschaft isoliert und lebt außerdem im Hader mit den Katholiken der zuerst genannten Gruppe. Ihre Lage kann nach Ansicht der Bischöfe nur mit „Entfremdung" von der amerikanischen Gesellschaft umschrieben werden. Diese sei im Jahre 1973 durch zwei Ereignisse in fast unerträglichem Maße gesteigert und gereizt worden. Mit der Legalisierung der Abtreibung durch den Obersten Gerichtshof der USA (vgl. HK, März 1973, 121 ff.) und dem Verbot finanzieller Hilfe für Privatschulen (vgl. HK, September 1973, 445 ff.) habe man ihnen einen Schlag versetzt, von dem sie sich noch nicht erholt haben. Interessanterweise sprechen die Bischöfe in diesem Zusammenhang nicht nur von Widersprüchen zur katholischen Auffassung vom Recht auf Leben des ungeborenen Kindes und von der gleichen Chance für alle im Bildungswesen, sondern stellen auch heraus, daß „traditionelle katholische Anschauungen bezüglich der Rolle des Gesetzes und der öffentlichen Politik" davon betroffen seien. Auch „anti-katholische Untertöne" glauben sie aus diesen Urteilen herauslesen zu können. Die ausführliche Präsentation dieser beiden Problemkreise entspricht dem Bild, das man seit 1973 von der offiziellen Kirche der USA gewinnen muß: anscheinend kreist fast alles um diese beiden Bereiche, die gesamte Kraft wird aufgewandt zur Rückgewinnung verlorenen Terrains und zur Mobilisierung von Kräften, die mit Hilfe eines Verfassungszusatzes oder neuer im Einklang mit der Verfassung stehender Richtlinien die beiden Urteilssprüche wieder außer Kraft setzen sollen. Dem Sog „säkularistischer und humanistischer Anschauungen" wollen jedenfalls manche Bischöfe mit scharfen Disziplinarmaßnahmen begegnen. So hieß es in einem Hirtenbrief des Bischofs von San Diego, Calif., *Leo T. Maher*, vom 1. April 1975: „Jedem, der öffentlich zugibt, Mitglied einer Organisation zu sein, die sich für die Abtreibung einsetzt — wie die National Organization of Women —, muß das Sakrament der Eucharistie ... verweigert werden. Auch können sie nicht als Lektor das Wort Gottes verkünden, denn sie ignorieren Gottes Gesetz und seine Liebe" (NCNS, 10. 4. 75).

In ihrer Bestandsaufnahme unterstreichen die Bischöfe nach der Aufzählung der negativen Aspekte aber auch, daß dies nicht das vollständige Bild der Kirche ist. Vielmehr gebe es eine Reihe ermutigender Elemente. Sie sprechen von einer „tiefen geistigen Erneuerung, die sich jetzt unter vielen amerikanischen Katholiken abzeichnet. Zentren und Bewegungen für das Studium und die Praxis der Spiritualität unter Priestern, Ordensleuten und Laien entstehen an vielen Orten." Ebenso verweisen sie auf wachsendes Interesse am Gebet und wieder an häufiger Beichte — nachdem die Entwicklung über mehrere Jahre hinweg gegenläufig war. Die aktive Teilnahme vieler junger Menschen in charismatischen Gruppen und eine lebendige Verwirklichung der lange Zeit verdächtigten Liturgiereform finden ebenso Erwähnung wie die verstärkte Einbeziehung der Laien in die Arbeit der Kirche durch Pfarr- und Diözesanräte. Das Thema des Heiligen Jahres schließlich („Erneuerung und Versöhnung") fand nach Aussagen des Dokuments nicht nur großes Interesse, sondern wurde „mit Enthusiasmus" begrüßt.

Im Erziehungsbereich und in einer stärkeren Berücksichtigung der Anliegen der Minoritäten und ethnischen Gruppen sehen sie die Hauptaufgaben für die kommenden Jahre. Besonders die Eltern müßten Unterweisung und Hilfe erfahren, da immer größere Teile der religiösen Erziehung auf sie übertragen werden müßten. Hilfe für die Gesamtgesellschaft könnte die Kirche dadurch leisten, daß sie ein Beispiel für eine echte und erstrebenswerte Gemeinschaft bietet. Denn wenn auch viele der heute in der säkularen Gesellschaft anzutreffenden Fehlentwicklungen auf den amerikanischen „atomistischen Individualismus" zurückzuführen seien, so könne man doch nicht übersehen, daß heute mehr und mehr Menschen nach einer Gemeinschaft rufen, in der sie sich aufgehoben wissen.
Die Schlußfolgerung der bischöflichen Verlautbarung war eine Aufmunterung: „Die katholische Kirche der USA steht augenblicklich vor vielen schweren Problemen, aber parallel zu den Problemen gibt es viele Zeichen von Stärke und Vitalität. Der amerikanische Katholizismus wandelt sich, verfällt jedoch nicht. Eine Periode des Wandels ist zwar keine Zeit für Selbstgefälligkeit, aber auch keine für Trübsinn."

Erhellende Umfrageergebnisse

Eine Schwäche der bischöflichen Lagebeurteilung liegt darin, daß keinerlei empirische Daten vermittelt werden. Oft fehlt es zudem an der selbstkritischen Analyse der Gründe für so manche Fehlentwicklung bzw. für Haltungsänderung. Ergebnisse einer soeben in Auszügen veröffentlichten wissenschaftlichen Erhebung des „National Opinion Research Center" (NORC) in Chicago können in vieler Hinsicht die Aussagen des Dokuments verdeutlichen bzw. einiges zurechtrücken. Diese im vorigen Jahr unter Leitung von *Andrew M. Greeley SJ, Shirley Saldahna, William McCready* und *Kathleen McCourt* auf nationaler Ebene durchgeführte Befragung ist um so aufschlußreicher, als von dem gleichen Gremium eine nahezu gleiche Umfrage im Jahre 1963 durchgeführt worden war. Der Vergleich der Antworten macht oft eher als lange Ausführungen den Wandel der Kirche der USA deutlich.
Die bisher vorliegenden Daten (vgl. Critic, Januar-Februar 1975, NCNS, 31. 12. 74, Time, 13. 1. 75) zeigen bereits, daß der Wandel viel größer als bisher allgemein angenommen ist. So ist ein eindeutiges Absinken in der Zustimmung zur Legitimation kirchlicher Autorität zu verzeichnen. Während 1963 noch 70 % meinten, daß es „sicherlich wahr" sei, daß Jesus die Leitung der Kirche an Petrus und die Päpste übergab, waren es jetzt nur noch 42 % der Befragten. Nur 38 % fühlen sich „sehr sicher", wenn sie mit ihren Kindern über religiöse Glaubensfragen und Werte sprechen. Dennoch haben 86 % noch nie daran gedacht, die Kirche zu verlassen, 83 % sind mit einem katholischen Partner verheiratet, 82 % wurden kirchlich getraut. Trotz der hohen Prozentzahlen von Ehen unter Katholiken sank der Anteil derjenigen, die eine Eheschließung innerhalb der eigenen Kirche als „sehr wichtig" ansehen, von 56 auf 27 % in den vergangenen 10 Jahren, und die Zahl derer, die diese Frage für „überhaupt nicht wichtig" halten, verdreifachte sich auf 40 %.

Eine Antipathie gegen die kirchliche Führung war kaum festzustellen. 82 % waren demnach mit ihren Priestern zufrieden. Das hindert sie aber nicht daran, nur mit 22 % die Sonntagspredigt als „ausgezeichnet" und 48 % die Priester als „sehr verständnisvoll" für die Probleme der Pfarrangehörigen einzustufen. Immerhin würden es 50 % der Befragten begrüßen, wenn ihre Söhne Priester würden, 1963 waren es allerdings noch 66 %. Auch die Zustimmung zum eventuellen Klostereintritt einer Tochter ging von 60 auf 50 % herunter. Mit einer 80prozentigen Befürwortung eines verheirateten Klerus hatten selbst die Interviewer nicht gerechnet.
Daß der regelmäßige wöchentliche Gottesdienstbesuch in den letzten Jahren ständig rückläufig war, wußte man. Überrascht hat dennoch der Rückgang von 71 auf 50 %, selbst wenn europäische Verhältnisse dadurch immer noch beträchtlich übertroffen werden. Etwas positiver fällt übrigens die letzte Gallup-Umfrage aus (vgl. Christian Century, 22. 1. 75), derzufolge 1974 die durchschnittliche wöchentliche Teilnahme an Gottesdiensten oder der Gang zur Synagoge ca. 40 % erreichte, die Katholiken mit 55 % jedoch an der Spitze liegen (diese Zahl entspricht dem Ergebnis von 1973 und liegt nur 2 % unter dem Resultat von 1971). Dagegen blieb die Zahl bei den Protestanten seit 1971 auf 37 % stehen. Im Vergleich mit 1963 allerdings wirkt der Rückgang von 71 % auf die heutigen 55 oder 50 % alarmierend, denn bei den Protestanten war im gleichen Zeitraum nur ein Rückgang von 38 auf 37 % zu verzeichnen. Die amerikanischen Juden lagen 1974 ebenfalls nur um 1 % unter dem Synagogenbesuch von 17 % im Jahre 1963. Gallup stellte außerdem fest, daß die höchsten Kirchenbesucherzahlen in den Jahren 1955 und 1958 gefunden wurden und daß die Frauen mehr als die Männer am Gottesdienst teilnehmen (Katholiken: Frauen 59 %, Männer 50 %; Protestanten: Frauen 41 %, Männer 32 %). Mit zunehmendem Alter steigt die Teilnahme. Unter 30 Jahren sind es bei den Katholiken 41 %, bei den Protestanten 30 %, zwischen 40 und 49 Jahren entsprechend 57 bzw. 36 % und über 50 Jahren 66 % bei den Katholiken und 42 % bei den Protestanten.

Im Konflikt mit der Ehemoral, aber Lob für katholische Schulen

Der Optimismus der Bischöfe bezüglich der Beichte wird von der NORC-Studie nicht bestätigt. Allerdings ging man bei dieser speziellen Frage von der monatlichen Beichte aus, die von 38 auf 17 % in den zehn Jahren gesunken ist. „Praktisch nie" oder „überhaupt nicht" zur Kirche gehen heute 12 statt damals 6 %. Die Zahl derer, die ebenso strikt Teilnahme an der Beichte von sich weisen, stieg von 18 auf 38 %. Privat beten täglich 60 % der befragten Katholiken (1973: 72 %), die Lektüre katholischer Zeitschriften oder Zeitungen ging von 61 auf 56 % zurück. Andererseits berichten die Verleger solcher kirchlichen Publikationen von einem Aufschwung sowohl in der Zahl der angebotenen Zeitungen als auch der Leser. Ihren Angaben zufolge hat sich wegen der fast völligen Vernachlässigung der Berichterstattung über religiöse oder kirchliche Themen in der säkularen Presse das Interesse an kirchlichen Publikationen stark erhöht. 1974 gab es 434 verschiedene katholische Zeitungen oder Zeitschriften mit einer Auflage von insgesamt 22 767 256 (NCNS, 18. 2. 75). Überraschend ist der Anstieg des wöchentlichen Kommunionempfanges von 13 auf 26 %, die Zustimmung zur englischen Liturgie mit 80 % und die Aussage von 67 %, daß ihrer Meinung nach die Wandlungen seit dem Konzil der Kirche zum Vorteil gereichen.

Große Verschiebungen haben sich in der Haltung gegenüber Sexualität und Ehe ergeben: 1963 billigten 52 % die Wiederverheiratung von Geschiedenen, 1974 waren es 73 % der Katholiken, 1963 sprachen sich nur 45 % für den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel aus, heute sind es bereits 83 %. Ebenso stieg die Tolerierung bzw.

Befürwortung vorehelicher Beziehungen eines verlobten Paares von 12 auf 43 %. Wichtig bei der Beurteilung vieler dieser Ergebnisse ist wohl die Unterscheidung von Zustimmung und persönlicher Praxis. So meinten zwar 72 %, es solle einer Schwangeren eine legale Abtreibung ermöglicht werden, wenn man mit Sicherheit von einer ernsthaften Schädigung des Kindes ausgehen könne, doch glaubten nur 8 %, daß sie in einer solchen Situation selbst eine Abtreibung bei sich zuließen.

Hatte man 1973 bereits vermutet, daß die unnachgiebige Haltung des Obersten Bundesgerichtes in der Frage der Finanzierung von Privatschulen durch die einzelnen Bundesstaaten zu einem großen Solidarisierungseffekt unter den Katholiken führen werde, weil dies als Angriff auf ein bedeutendes Fundament der katholischen Kirche der USA angesehen werde, so scheint sich nun eine Bestätigung dafür zu ergeben. In der Unterstützung für das katholische Schulwesen hat sich seit 1963 kaum etwas geändert. 35 % der Eltern mit Kindern im schulpflichtigen Alter schicken diese auf Pfarrschulen, 38 % erklärten, sie würden ihre Kinder sofort von der öffentlichen Schule nehmen, wenn sie die Möglichkeit dazu hätten. Für 24 % sind die katholischen Schulen (wegen der fehlenden staatlichen Hilfe) zu teuer, nur 13 % halten die öffentlichen Schulen für besser. 89 % weisen die Idee zurück, das katholische Schulwesen werde in unserem modernen Leben nicht mehr gebraucht, 76 % fordern staatliche Unterstützung für diese Schulen und 66 % wenden sich gegen die Behauptung, Laien als Lehrer seien schlechter als Nonnen. Zu einem zusätzlichen finanziellen Opfer für die Schulen erklärten sich 80 % bereit.

Angaben über Kirchenaustritte sind nur schwer zu ermitteln. Weder von den Bischöfen noch aus dem Katholischen Direktorium sind sie zu erfahren. In der von den NORC-Direktoren veröffentlichten Zusammenfassung ihrer Umfrageergebnisse findet sich lediglich ein knapper Hinweis auf eine getrennte Erhebung (vgl. NCNS, 31. 12. 74). Demnach betrachten sich heute 14 % all derer, die katholisch aufgewachsen und erzogen sind, nicht mehr als Glieder der Kirche. Die Zahl der Austritte soll derzeit unter Katholiken sogar etwas höher als unter Protestanten sein. Die höchste Austrittsquote findet sich unter den unter 30 Jahre alten College-Absolventen. Sie sollen nicht weniger als 30 % aller Austritte ausmachen. Da es in den USA keine Kirchensteuerpflicht gibt, entfällt sicherlich für viele Katholiken eine z. B. in der Bundesrepublik bedeutsame Motivation für diesen Schritt der Trennung von der Kirche. Auch die NORC-Studie schließt — ähnlich wie das Dokument der Bischöfe — mit der Feststellung: „Das Bild ist sehr gemischt. Während noch kein Grund zur Verzweiflung über die Zukunft des Katholizismus in den Vereinigten Staaten besteht, gibt es auch keinen Anlaß zu leichtem Optimismus."

Zur Vervollständigung des Bildes lohnt sich noch ein Blick in das neueste Kirchliche Jahrbuch der USA (1975 Official Catholic Directory). Zwar stieg die Gesamtzahl der Katholiken von 1973 bis 1974 um 236 397 auf 48 701 835 (bei einer Gesamtbevölkerung von 210 377 747), doch verringerte sich die Zahl der an religiöser Unterweisung teilnehmenden Jugendlichen ebenso wie die Zahl der Kindertaufen (876 306 Kindertaufen, d. h. 40 258 weniger als im Vorjahr) und kirchlichen Eheschließungen (385 029, d. h. 21 879 weniger als 1973). Die Orden und Seminare hatten auch in dieser Zeit schwere personelle Einbußen zu verzeichnen. 1974 gab es im Vergleich zu 1965 nur 477 Priester mehr, obwohl im gleichen Zeitraum die katholische Bevölkerung um 3 Millionen zunahm. Der bis vor kurzem offensichtliche Kinderreichtum der Katholiken und (geringfügig) die einigermaßen konstante Zahl von Konvertiten (1974: 75 123) haben zu dieser auf den ersten Blick erstaunlichen Zunahme der Katholiken wesentlich beigetragen.

Noch Kennzeichen innerkirchlicher Polarisierung

Die Diskrepanz zwischen manchen Aussagen der Bischöfe und der Demoskopie ist gleichsam ein Spiegelbild einer sich gegenüber der Gesellschaft behauptenden und im Umbruch befindlichen Kirche.

In jüngster Zeit ist in kirchlichen Publikationen der USA von einem Wiederaufleben des Antikatholizismus die Rede. Besonders seit 1973 häufen sich diese Beiträge (u. a. in: Commonweal, 28. 6. 74, NCNS, 8. 11. 74). Allerdings lassen sich als Beleg immer nur Einzelvorgänge anführen, und oft werden säkularistische Tendenzen als bewußte Attacke gegen die katholische Kirche ausgelegt oder heftige Reaktionen auf katholische Kampagnen (wie in der Abtreibungsfrage) generell als antikatholisch ausgelegt. Zutreffender ist wohl, daß der religiöse Einfluß insgesamt zurückgeht.

Ähnlich wie in der amerikanischen Gesellschaft haben die Umbrüche der letzten Jahre auch in der katholischen Kirche die *Polarisierung* gefördert. Die vielfach totgesagte katholische Friedens- und Protestbewegung ist keineswegs verschwunden. Seit dem Pariser Vietnam-Abkommen von 1973 hat sich — nachdem ihr ursprüngliches Ziel entfallen war — jedoch in ihren Reihen ein spürbarer Wandel vollzogen. In größerem Rahmen trat die Friedens-Bewegung Anfang Januar 1975 bei Demonstrationen gegen die Arbeitslosigkeit auf. Dabei gelang es ihr, Tausende von Katholiken zu mobilisieren, die sonst nicht mit ihr zusammenarbeiten. Diese auch als „Katholische Linke" eingestufte Gruppierung scheint aber gegenwärtig einen Prozeß der Mäßigung durchzumachen und mehr auf eine Integration in die Gesamtkirche hinzuarbeiten. Das von den Bischöfen initiierte Programm der Kirche anläßlich der 200-Jahr-Feiern zum Thema „Gerechtigkeit und Frieden" bietet ihnen gute Ansatzmöglichkeiten dafür.

Aber auch die um die Zeitschrift „The Wanderer" gruppierten Konservativen bemühen sich um eine Verstärkung ihrer Reihen und um größeren Einfluß. Zwar ist es über-

trieben, gleich — wie das Magazin „Time“ (8. 7. 74) — von einer „neuen Gegen-Reformation“ zu sprechen, doch läßt sich das Gewicht dieses rechtskatholischen Elements nicht übersehen. Schwerer einzuordnen sind nach wie vor die Jesus- und die Pfingstbewegung (vgl. New religious mouvements in the U.S.A. In: Social Compass, 3/74). Während der Zulauf zu der ersten, die sich im übrigen als überkonfessionell versteht, rückläufig ist, findet die Pfingstbewegung weiter großen Anklang. Die Bischöfe der USA haben sich im November 1974 erneut um eine Annäherung und Abgrenzung bemüht (vgl. Origins, 15. 1. 75). Grundsätzlich stehen sie ihr positiv gegenüber und hoffen auf Impulse für die Gesamtkirche. Die einstmals bestehende Untergrundkirche hat sich fast völlig aufgelöst. In den Organisationen der Priester und Schwestern dagegen bricht jetzt viel von dem auf, was früher in kleinen Zirkeln der katholischen Linken erarbeitet wurde. Erst kürzlich forderte der Nationale Priesterrat die Möglichkeit der Wiederverheiratung Geschiedener, die Zulassung von Verheirateten zum Priestertum und eine Wiederaufnahme von Priestern, die des Zölibates wegen ausgeschieden sind. Schließlich haben verschiedene Schwesternorden zu einer Konferenz eingeladen, auf der die Strategie für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt festgelegt werden soll. Mit der Diskussion über den kirchlichen Beitrag zur 200-Jahr-Feier und der ebenfalls auf die Basis ausgedehnten Beratung über ein neues „Katechetisches Direktorium“ geht die Kirche neue Wege bei der Beschlußfassung. Noch nie waren so viele Katholiken an einem Meinungsbildungsprozeß aktiv beteiligt. Insofern könnte das nationale Gedenkjahr für die Kirche tatsächlich einen Wendepunkt markieren. *Norbert Sommer*

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Wendepunkt in der holländischen Theologie?

Zum neuesten Buch von Edward Schillebeeckx

Unter dem Titel „Jezus — het verhaal van een levende“ (wörtlich „Jesus — die Erzählung von einem Lebenden“) erschien im Herbst 1974 bei Nellissen, Bloemendaal, das umfangreiche christologische Werk (623 S.) des in Nijmegen lehrenden flämischen Dominikaners Edward Schillebeeckx. Schillebeeckx jüngstes Werk, das zu den wichtigsten theologischen Publikationen der letzten Jahre gehört, wird im Herbst 1975 bei Herder, Freiburg, in deutscher Übersetzung erscheinen. Nicolaas Greitemann, holländischer Exeget und Verlagsdirektor in Wien, stellt das im deutschen Sprachraum noch kaum bekannte Werk vor.

Deutschsprachigen Lesern ist Edward Schillebeeckx vor allem bekannt geworden durch sein Werk: „Christus — Sakrament der Gottbegegnung“, das in zwölf Sprachen übersetzt wurde, ferner durch *„Die Ehe, irdische Wirklichkeit und Heilsgeheimnis“* sowie einige Bände seiner Gesammelten Schriften und kleinere Abhandlungen u. a. über das Zweite Vatikanum, die Eucharistie und den Amtszölibat. Es war *Karl Rahner*, der 1953 die deutsche Fachwelt auf diesen Dogmatiker aufmerksam machte. Später meinte der französische Theologe *René Laurentin*, Schillebeeckx „zähle zu den vier maßgeblichen und seriösesten Theologen der Gegenwart“. Sein „Porträt“ entwarf *B. A. Willems* in *H. J. Schultz* (Hrsg.): „Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert“, während *Mark Schoof* eingehend über seinen Lehrer in „Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie“ berichtet. Vor kurzem wurde anläßlich seines 60. Geburtstages eine niederländische Festschrift veröffentlicht, an der u. a. *Walter Kasper*, *Hans Küng*, *Karl Rahner* und *Yves Congar* mitgearbeitet haben.

Schillebeeckx war auch der Verfasser jenes Hirtenbriefes von 1961, in dem die niederländischen Bischöfe die Katholiken auf die Bedeutung des bevorstehenden Vatikanischen Konzils aufmerksam machten. Dieses Dokument erschien damals auch in italienischer Übersetzung, dessen Verkauf wurde jedoch auf Anordnung der römischen Kurie unterbunden. Das Schicksal jenes Hirtenbriefes war wohl auch einer der Gründe, weshalb Schillebeeckx nicht zum Konzilsperitus ernannt wurde, obwohl er auch in Rom der persönliche Berater des holländischen Episkopates blieb. Im Herbst 1968 traf die Kongregation für die Glaubenslehre Anstalten zur Eröffnung eines Prozesses gegen Schillebeeckx. Karl Rahner, den die Kongregation als Berichterstatter-Verteidiger (relator pro auctore) bestellt hatte, dürfte immerhin so günstig über seine holländischen Kollegen ausgesagt haben, daß die Untersuchung um-

gehend gestoppt wurde. Darüber erschien ein „*Dossier Schillebeeckx*“ von *R. Auwerda* (Bilthoven 1969).

Schillebeeckx als Dogmatiker und Exeget

Seit 1970 etwa zeigt die theologische Landschaft Hollands nur wenige Spuren der anfänglich vorwärtsstrebenden Betriebsamkeit, so daß sich die sogenannte „holländische Welle“ in der ausländischen Buchproduktion etwas geglättet hat. Seitdem schien es auch um Schillebeeckx stiller geworden zu sein. Nur in seiner Umgebung wußte man, daß er in den letzten Jahren ein umfangreiches Werk vorbereite, eben das vorstehend genannte Jesusbuch, dessen Erstausgabe in den Niederlanden innerhalb weniger Wochen vergriffen war. Sechs Monate später konnte bereits eine dritte erweiterte Ausgabe erscheinen.

Schillebeeckx schrieb sein jüngstes Buch für Christen jedweden Bekenntnisses, besonders aber für Katholiken, die als im Heute lebende Menschen über ihren Glauben reflektieren wollen. Für den Verfasser war das Schreiben „eine Pflicht, die ich der Gemeinschaft schulde, zunächst der christlichen Gemeinschaft, gleichzeitig aber all jenen, die am Lebensschicksal der Menschen interessiert sind“ (28). Mit anderen Worten: Er fühlt sich mitmenschlich und pastoral gefordert. Das heißt aber nicht, daß sein Buch leichtverständlich bzw. einem theologisch ungebildeten Leser ohne weiteres zugänglich wäre. Der Verfasser hofft zwar, die „Kluft zwischen akademischer Theologie und der konkreten Not der Gläubigen zu überbrücken“ (5), aber er hat dieses Ziel nur zum Teil erreicht, weil sein Buch ein gerüttelt Maß an theologischer Bildung voraussetzt. Die bestinformierte holländische liberale Tageszeitung, NRC-Handelsblad, nannte es „das wichtigste Buch auf dem theologischen Markt“.

Wer die Veröffentlichungen des Theologen kennt, wird ihn zu den Vertretern der systematischen Theologie rechnen, ohne jedoch zu übersehen, daß er eine besondere Vorliebe für philosophische Reflexion, Dogmengeschichte und Geschichte der Theologie sowie für gegenwärtige sprachanalytische und literarkritische Strömungen zeigt. Obwohl seinem Stil eher eine gewisse holländische Schwerfälligkeit anhaftet, verrät sein Gedankenduktus französische Beschwingtheit. Das bestätigt auch seine Verwandtschaft mit Autoren wie Ricœur und Lévinas. Das Auffälligste aber ist, daß sich in seinem jüngsten Buch insofern eine *unerwartete Wendung* vollzieht, als er sich als Dogmatiker zu einem dem Fachexegeten ebenbürtigen Neutestamentler entwickelt hat. Er verarbeitet nicht nur die Fachliteratur und die wirklich internationalen Forschungsergebnisse, sondern beherrscht selber neben der Text- und Formkritik auch die traditions- und redaktionsgeschichtlichen Methoden und die „Techniken“ der modernen Hermeneutik: erste und zweite Reflexion (448), first und second order assertions (449), strukturalistische Textanalyse (Semiotik 607), Disclosure-Erfahrung (601) usw. Übrigens findet der Leser über diese Methoden und sonstige Hilfsbegriffe eine wertvolle Liste „technischer Informationen“ am Ende des Buches (597—610). Die unerwartete Wendung in der Arbeitsweise des Verfassers bedeutet vielleicht auch einen Wendepunkt in der Geschichte der Theologie, weshalb man in Holland die Frage diskutiert, ob das Jesusbuch von Schillebeeckx nicht mit Karl Adams „Wesen des Katholizismus“ (1924) oder evangelischerseits mit Karl Barths „Römerbrief“ (1919 bzw. 1922) zu vergleichen sei. Auf jeden Fall vertritt man allgemein die Auffassung, daß es sich um das Lebenswerk eines bedeutenden Theologen handelt.

Jesus im Glaubenszeugnis der Evangelien

Der Buchtitel läßt die Vermutung aufkommen, es könnte sich um ein Leben Jesu handeln. Das trifft aber nicht zu, weil der Verfasser, wie er selbst ausdrücklich betont, nur „*Prolegomena* zu einer modernen Christologie“ beisteuern will. Diese Erklärung gilt für das ganze Werk, und nur wer sie ernst nimmt, wird nicht darüber enttäuscht sein, daß der Verfasser weder ein Leben Jesu noch eine *ausgearbeitete* Christologie vorlegt.

Das Werk besteht aus vier Teilen. Nach einer ausführlichen, sehr anregenden Einführung in das Gegenwartsinteresse an Jesus von Nazareth (13—32) bringt der *erste Teil* (33—84) die literar- und geschichtskritische Darstellung der Normen und Kriterien, mit deren Hilfe ein heutiges historisch-kritisches Jesusbild gezeichnet werden muß. Hier aber setzt der Verfasser nicht bei einer direkten Begegnung mit Jesus, sondern mit der von ihm ausgehenden und sich auf ihn berufenden Gemeinde an. Jesus ist nur über die von ihm ins Leben gerufene Bewegung zugänglich. Da die Evangelien *Glaubenszeugnisse* sind, dürfen wir sie weder als geschichtliche Biographien, die uns das genuin Jesuanische in vollem Umfang vermitteln würden, noch als Dokumentensammlungen benützen, denen wir die „ipsissima verba et facta Jesu“ entnehmen könnten. Sie sind engagierte und engagierende Glaubenszeugnisse, dennoch ist in ihnen ein *Kern* geschichtlicher Information enthalten, und Schillebeeckx verabsäumt es nicht, jedesmal — mittels der in der ganzen Geschichte des Christentums gepflegten *Memoria Jesu* — auf das authentisch Jesuanische hinzuweisen, obgleich solche Abschnitte niemals chemisch rein herausgeschält werden können. Da die Überlieferung in den Erläuterungen des Verfassers eine zentrale Stellung einnimmt, betont er dementsprechend die Wichtigkeit dieser Memoria, die im allgemeinen den unentbehrlichen Nährboden abendländischer Religion und Kultur bildet und insbesondere als „memoria passionis eius“ das Herzstück des christlichen Kultes darstellt.

Zum geschichtlichen Kern in der Jesuswirklichkeit sagt Schillebeeckx: „Die Frage nach der einmalig universalen Bedeutung Jesu ist wesensgemäß eine Frage, die nur eine — entweder im positiven oder negativen Sinne — gläubige Antwort kennt. Eine positive Antwort hat daher wesentlich eine theologische Relevanz; sie kann nicht rein

geschichtlich sein. Andererseits müssen gläubige Aussagen wohl einen Grund in der Geschichte Jesu haben, sonst stünden sie in einer gebrochenen und deshalb ideologischen Beziehung zur Wirklichkeit. Es muß deshalb von der geschichtlichen Jesuswirklichkeit etwas ausgegangen sein, das man mit Recht in jenen gläubigen Aussagen zum Ausdruck bringen konnte, durfte und schließlich auch mußte" (495).

Erste und zweite Primitivität

Unter dem Titel „Evangelium Jesu Christi" behandelt der *zweite Teil* (85—324) nicht allein die Verkündigung, sondern auch die ganze Wirklichkeit des Heils-in-Jesus-von-Gott-her, das den Menschen angeboten wird. Dieses Heil in der konkreten geschichtlichen Erscheinung Jesu verwirklicht sich sowohl in der Verkündigung vom Reich Gottes wie in den Taten Jesu, vor allem in seinen Wundern, und findet seinen Abschluß in Jesu Verwerfung und Auferstehung.

Besondere Aufmerksamkeit finden in diesem Teil folgende Themen: die Gleichnisse, deren „Schockwirkung" hervorgehoben wird — die Bergpredigt und die Seligpreisungen — die Wunder — die Tischgemeinschaft, die Jesus mit Sündern pflegt — Jesus als Gastgeber — sein Aufruf zur Nachfolge — seine grundlegende Einstellung zu „Gesetz" — seine ursprüngliche, ureigene Gotteserfahrung, ausgedrückt in der Abba-Anrede, die als genuin jesuanisch gilt — vor allem die Aussagen Jesu über seine Verwerfung und seinen Tod, die er keineswegs als Scheitern erfährt. Enttäuscht sind hingegen wohl seine Jünger, in denen sich aber ein Umschlag, besser: eine Bekehrung vollzieht, da sie innerhalb weniger Tage den Tod Jesu als Aufbruch der Herrschaft Gottes erfahren und verkünden: „Durch den Tod Jesu bekommt die Herrschaft Gottes das Gesicht Christi".

In der Interpretation der Gleichnisse und Wunder öffnet Schillebeeckx dem heutigen Leser einen wertvollen Zugang zu einem wiedererlangten bzw. vertieften Glauben. Auf den Spuren Kierkegaards zeigt er, daß es uns heute nicht mehr möglich ist, uns allein mit der „*ersten* Primitivität" der Hörer Jesu, der ersten Christengemeinden oder der mittelalterlichen Menschen abzufinden, daß wir uns aber zu einer „*zweiten* Primitivität" durchringen können und sollen: „Auch das Neue Testament, das uns von Jesus erzählt, ist in der ‚narrativen Kultur' beheimatet, nicht in einer Kultur wie der unsrigen, welche die erzählende Unschuld durch Geschichtswissenschaft ersetzt hat. Dennoch dürfen wir weder das eine noch das andere verwahrlosen lassen: als moderne Menschen können wir die Erzählung — auch die Jesuserzählung — erst dann richtig verstehen, wenn wir zu einer zweiten Primitivität gelangen, d. h. wenn wir durch die Geschichtswissenschaft und die Kritik hindurchgegangen sind und so zu einer ‚erzählenden Unschuld' zurückkehren, die dann selbst ihre kritische Kraft aus Wissenschaft und Kritik wieder erobert" (127 vgl. 62—64).

Hier bricht der Verfasser zugleich eine Lanze für die *narrative Theologie*, die im Gegensatz zur argumentativen bereits 1973 von *Johann B. Metz* und kürzlich auch vom Neutestamentler *Gerhard Lohfink* (jeweils in „Stimmen der Zeit") befürwortet wurde. Auf diese Perspektive kommt Schillebeeckx wiederholt zurück, nur muß hinzugefügt werden, daß er selber keine „Systematik" zu einer erzählenden Theologie, sondern nur Vorstudien zu einer solchen liefert.

Da Schillebeeckx allein das Heil in die Mitte stellt, wundert es einen nicht, daß er überhaupt keinen Versuch unternimmt, ein biographisches oder gar psychologisches Bild (211) von Jesus zu entwerfen. Ganze Abschnitte der Evangelien finden keine oder kaum Berücksichtigung: die Kindheitsgeschichte, Passion oder Verurteilung (außer der juristischen Begründung), weder die Hinrichtung noch die Art des Sterbens, obwohl selbstverständlich die *heilsgeschichtlichen* Aspekte von Leiden, Tod und Auferstehung eingehend beleuchtet werden.

Die ersten Christologien

Die Darlegung der Christusinterpretation in der Geschichte bietet der *dritte Teil* (325—467), in dem der Verfasser den Versuch unternimmt, Spuren einer *vorkanonischen* Christologie festzustellen, die die Anklänge an einen alttestamentlichen Verständnishorizont sowie spätjüdische und jüdäische Zusammenhänge aufweist. Er bemüht sich, das historische „Fundamentum in re" und die evangelische Übermalung voneinander abzuheben. Er behandelt die Christologie bzw. Christologien, wie sie im Neuen Testament vorliegen. Es zeigt sich dabei, daß die johanneische Darstellung über die der Synoptiker die Überhand gewinnt und sich später durchsetzt. Sie findet vor allem ihren Niederschlag in den wichtigsten Christusprädikationen bzw. Titeln wie: „der Prophet" — (nicht-nationalistischer, messianischer) „Davidssohn" — „Christus" „Herr" und „Sohn". Er ist eine wichtige Feststellung, daß Jesus sich in erster Linie als *Prophet* verstand und auch als solcher verstanden wurde. In dieser Beziehung deckt sich diese Feststellung mit den Ergebnissen der jüngsten Tagung deutschsprachiger Dogmatiker (HK, Februar 1975, 76).

Die anschließende Periode, die sich etwa bis zu Nikaia und Chalkedon erstreckt, wird nicht im einzelnen dargestellt. Noch weniger bemüht sich der Verfasser, die spekulativen Begriffsbehelfe wie Hypostase, Person, Natur, Ousia u. ä. eingehend zu erörtern. Wohl aber betont er ausdrücklich, daß „Jesus dem Vater *gegenüber* unmißverständlich als Person zu bezeichnen ist", zugleich aber läßt er durchblicken, bei dieser Feststellung hoffnungslos in Schwierigkeiten geraten zu sein. Denn „was ist ‚göttliche Person', wenn wir, von einem menschlichen, allerdings analogen Personbegriff ausgehend, über Gott sprechen müssen und wenn gerade dieser menschliche Personbegriff einen der umstrittensten Begriffe der ganzen philosophi-

schen Reflexion unserer Geschichte darstellt?" (537—38) Daraus schließt er, daß „im menschlichen Leben Jesu der Vater in einer anderen Weise ‚Person' ist, als der Sohn ‚Person' ist, und das dürfte vielleicht der Grund sein, weshalb der Vater in der Christologie und Trinitätslehre des Ostens als der Urquell der Gottheit bezeichnet wird" (543).

Hier gewinnt der Leser den Eindruck, daß Schillebeeckx für das heutige Jesusverständnis die christologische „Funktion" Jesu höher einschätzt als die spekulativen christologischen Begriffe. Er hält sich bei letzteren nicht allzusehr auf, sondern ist — gestützt auf den eigenen neuzeitlichen Erfahrungs- und Verständnishorizont — vor allem bemüht, die neutestamentliche, insbesondere die synoptische Tradition und die vornizänischen Tendenzen zur Wirkung zu bringen (vgl. S. 467). Das heißt aber keineswegs, daß der Verfasser die johanneische Tradition und die daraus folgende „griechische" Entwicklung als eine Fehlleistung verurteilen oder das „biblische" Denken gegen die griechische Adaption ausspielen würde.

Jesus und der heutige Mensch

Vom letzten *(vierten) Teil* (469—614) mit dem Titel „Für wen halten mich die Leute?" würde der Leser am ehesten eine ausgearbeitete Christologie erwarten. Aber gerade hier erklärt der Verfasser nochmals ausdrücklich, er könne „nur ein *Prolegomenon* bieten" (467); und das ist insofern keine Floskel, als nur Erörterungen über die *Vorbedingungen* einer zeitgemäßen Christologie vorgelegt werden. Angeschnitten werden u. a. folgende Themen: der veränderte Verständnishorizont der Gegenwart, bedingt durch einen Kulturumschlag, der wesentliche Wurzeln in der Aufklärung hat. Obwohl der Verfasser das „enge Rationalitätsprinzip" der Aufklärung ablehnt, räumt er ein, daß wir als Kinder des 20. Jahrhunderts „keine präkritische Christologie ausarbeiten können" (482).

Ein weiterer Problemkomplex kreist um die Frage: Wie kann ein konkretes geschichtliches Ereignis (oder eine Person) eine universale Bedeutung gewinnen? Dabei geht Schillebeeckx von dem oft übersehenen Grundsatz aus, daß wir in keiner Weise etwas Göttliches über Jesus aussagen können, was nicht in und aus dem Menschen verwirklicht wäre: „Wenn Jesus Christus Gott der Sohn ist, dann wissen wir das nur aus der Art seines Menschseins, dann muß das aus seiner menschlichen Existenz aufleuchten" (489). Dieses Menschsein ist ein Menschsein-für-andere, es wird aber in die göttliche Dimension erhoben, weil die Sache Jesu auf jeden Fall die Sache des Menschen ist, jedoch *nur als die Sache Gottes!* Hier greift Schillebeeckx wieder auf Früheres zurück und erörtert das Problem der profanen und religiösen Rede: Die Entdeckung der Spuren des Heilshandelns Gottes in der profanen Geschichte ist nur im Glauben möglich, und diesen vermittelt uns Christus gerade in dieser Zeit, „die es fertigbringt, ohne Gott auszukommen", während Christus uns zeigt, „daß man ohne Gott nicht auskommt". Das ist wichtiger „als die sogenannte existentielle oder gesellschaftskritische Botschaft der Evangelien" (522 f.). Obwohl der Verfasser die letztere Funktion keineswegs leugnet und ausdrücklich betont, daß die prophetische Botschaft Jesu ganz entschieden sozialpolitische Konsequenzen zeitigt (546), liegt doch die Gottesfrage tiefer und berührt uns auch entschiedener: „Die Gotteswirklichkeit ist die wichtigste Angelegenheit des menschlichen Lebens" (523).

Die im Leben und in der Lehre Jesu niedergelegte Botschaft ruft die Menschen — angesichts ihrer Fehlleistungen und Verirrungen — zu einer solchen Metanoia auf, daß sie nicht verzweifeln, sondern — was auch geschehen mag — weiterhin auf Gott vertrauen, denn auf diesem Weg wird wie am Kreuz Befreiung und eschatologisches Heil verwirklicht (524). Gerade dieses Heilshandeln überzeugt die Menschen davon, daß Gott alles Scheitern des abgewiesenen und gekreuzigten Vollenders von Schöpfung und Bund weithin übersteigt. Auf Grund der Abba-Erfahrung, die keineswegs paternalistisch verstanden werden darf und die in der Wort-Gottes-Beziehung ihre tiefste Dimension findet, versucht der Verfasser näher auf das Person-Sein einzugehen. Dazu bemüht er u. a. auch die Sprachanalysen mit ihrer Aussage, daß Person-Sein immer *Interpersonalität* einschließt. Neben den Persondefinitionen nicht nur von Boethius und Richard von St. Viktor wird auch das Personverständnis bei Fichte und Hegel herangezogen. Die Frage, ob wir Jesus überhaupt eine „menschliche Person" nennen dürfen, wird verneint. „Denn in diesem Falle würde sich tatsächlich ein undenkbares *Gegenüber* zwischen den Menschen Jesus und den Sohn Gottes einschieben" (543). Die Schlußfolgerung aber, daß der Mensch Jesus zugleich göttliche Person ist, bleibt ein „unermeßliches Geheimnis" (545).

Ein Vergleich mit Küng liegt nahe

Bei einem Vergleich mit einem anderen Erfolgswerk, nämlich mit Küngs „Christ sein", fallen uns — kurz formuliert — folgende Aspekte auf: Beide Werke sind ganz entschieden von einem tiefempfundenen pastoralen Engagement getragen. Küng jedoch behandelt praktisch den ganzen Bereich der Fundamentaltheologie, während Schillebeeckx sich zunächst mit den neutestamentlichen Quellen befaßt und sonst nur Vorstudien zu einem Jesusbild bieten will. Bei Küng begegnet man einem — wenn auch skizzenhaft gezeichneten — Jesus mit einer ganz eigenen unverwechselbaren Identität. Andererseits spricht Küng wieder viel apodiktischer und selbstsicherer als Schillebeeckx, der sich eher als Forscher und als Suchender erweist. Und gerade dieses *tastende* Suchen scheint einer der Gründe zu sein, weshalb sein Buch in Holland einen sehr starken Anklang findet. Viele seiner Leser scheinen Newmans Wahlspruch verstanden zu haben, daß der Weg des Glaubens „in umbris et imaginibus" zu gehen ist.

Nicolaas Greitemann

Kurzinformationen

Zur sozialen Stellung der Frau hat sich Papst Paul VI. in einer Ansprache geäußert, die er vor dem päpstlichen Komitee für das internationale Jahr der Frau hielt (vgl. den Wortlaut in Osservatore Romano 19. 4. 75). Das Komitee setzt sich zusammen aus den Mitgliedern der Kommission zur Erforschung der Funktion der Frau in Kirche und Gesellschaft sowie aus Vertretern anderer kurialer Einrichtungen und internationaler katholischer Organisationen. Der Papst erinnerte daran, daß die prinzipielle Aufgabe heute nicht einfach die Herstellung der gleichen Rechte für Mann und Frau sei, sondern die Verwirklichung einer „Komplementarität", in der Männer und Frauen ihre spezifische Begabung und Dynamik in die Gestaltung einer Welt einbringen können, die nicht durch nivellierende Uniformität, sondern durch Harmonie, Einheit und Versöhnung gekennzeichnet ist. Zur Rolle der Frau in der Kirche sagte der Papst, daß einerseits die Frau im Rahmen des Rechtes aller Getauften zur Teilnahme am Apostolat berufen sei und ihr sogar seit der Urkirche eine besondere Rolle im Glaubensleben der Gemeinde zukomme, daß es aber andererseits gerade nicht die spezifische Aufgabe der Frau in der Kirche sei, den amtlichen Leitungsdienst wahrzunehmen. Die Kirche sei hier an das Verhalten Jesu gebunden, der zu Aposteln nur Männer berufen habe, obwohl in seinem Verhalten den Frauen gegenüber und in ihrer Berufung zur Jüngerschaft ein die zeitgenössischen Vorstellungen sprengendes Bewußtsein von der Würde der Frau zum Ausdruck gekommen sei. Auf dieser Linie hätten Frauen Wesentliches zum kirchlichen Leben in der Geschichte beigetragen, ohne Träger des Amtes zu sein. Der Papst wies darauf hin, daß der Aufgabe der Frau in der Kirche durch Berufung von Frauen in pastorale Beratungsgremien (in Gemeinden und Diözesen wie auch im Vatikan) Rechnung getragen worden sei und noch verstärkt Rechnung getragen werden müsse. Gegen modische „feministische" Bewegungen wandte Paul VI. ein, sie würden sich als Elite für die utopischen Programme einer Elite einsetzen statt sich um die Millionen Frauen zu kümmern, denen noch nicht einmal die elementarsten Rechte zugestanden werden. Es müsse aber darum gehen, an der „Basis" dafür zu arbeiten, daß die sozialen und individuellen Rechte der Frau, der verheirateten wie der unverheirateten, „entdeckt, respektiert und geschützt" werden. Darüber hinaus müsse sich das Engagement für die Rechte der Frau integrieren in die globale Anstrengung zur Entwicklung der Völker und zur Schaffung des Friedens. Ohne den spezifischen Beitrag der Frau (der Papst nannte Sensibilität und Verständnisbereitschaft) in Familie, Erziehung und allen Bereichen der Gesellschaft gebe es keinen im Vollsinn humanen Fortschritt zu einer friedlichen Welt und einer brüderlichen, gerechteren Gesellschaft.

Zum erstenmal seit der Reformation hat am Sonntag, dem 27. April, eine Gruppe nichtkatholischer Priester einen Gottesdienst im Vatikan gehalten. Unter dem Vorsitz des Washingtoner Domdekans *Francis Sayre* konzelebrierte eine Gruppe von Domdekanen der Episkopalkirche aus Kanada und den USA in der Kapelle des äthiopischen Kollegs innerhalb der Mauern der Vatikanstadt eine Eucharistiefeier. Rev. *Jeffrey Cave* von der National Cathedral in Washington nannte die Einladung des Papstes zur Feier der Eucharistie im Vatikan eine „beispiellose Geste der Gastfreundschaft" (NCNS 28. 4. 75). Die Gruppe der episkopalkirchlichen Geistlichen, die aus Anlaß des Heiligen Jahres nach Rom gekommen war, wurde bei ihrem Rom-Besuch vom römisch-katholischen Erzbischof von Washington, *William W. Baum*, begleitet. Einige der Domdekane waren von ihren Ehefrauen oder Assistenten begleitet. Während ihres einwöchigen Aufenthaltes nahm die 75 Personen starke Gruppe auch an einer Generalaudienz des Papstes teil. Außerdem fanden Gespräche mit Kardinal *Willebrands*, dem Präsidenten des Einheitssekretariats, Kardinal *Pignedoli*, dem Präsidenten des Sekretariats für die Nichtchristen, und Kardinal *Knox*, dem Präsidenten der Kongregation für den Gottesdienst, statt. In einer Nachrichtensendung von Radio Vatikan erklärte Domdekan Sayre als Leiter der Gruppe, man sei nach Rom gekommen, um zusammen mit Katholiken nach Möglichkeiten zu suchen, die Spaltung und Mutlosigkeit vieler Menschen von heute zu überwinden. Sayre betonte, der Ausgangspunkt der ökumenischen Aktivität der Episkopalkirche sei die Erfahrung in der Pfarrseelsorge, daß die Christenheit in Gefahr sei. Die Gruppe beschloß ihren Aufenthalt in Italien mit einigen Besinnungstagen in Assisi.

Am 6. Mai 1975 hat der Bischof von Freiburg, Lausanne und Genf, Pierre Mamie, dem Oberen der „Priester-Bruderschaft Hl. Pius X." mitgeteilt, daß er die der Bruderschaft erteilte Approbation zurückziehe. Diese Bruderschaft war von Erzbischof Marcel Lefebvre, dem ehemaligen Generaloberen der Spiritanerpater und früheren Missionsbischof von Dakkar, in Freiburg (Schweiz) gegründet und am 1. November 1970 vom damaligen Ortsbischof *François Charrière* als „pia unio" ad experimentum und auf sechs Jahre befristet approbiert worden. Dieser Bruderschaft wurde von einer Genossenschaft, der auch prominente Politiker der Christlichdemokratischen Volkspartei des Unterwallis angehören, das in der Rhoneebene zwischen Saxon und Riddes gelegene Landgut Ecône (Kanton Wallis, Bistum Sitten) zur Verfügung gestellt. In Ecône wollte die Bruderschaft nach eigenen Angaben ein Internat für zukünftige Priesteramtskandidaten einrichten. Ohne den Ortsbischof auch nur zu fragen, machte die Bruderschaft aus Ecône ein Priesterseminar mit heute an die hundert Studenten (davon fünf Schweizer), das einer vorkonziliären Liturgie und Theologie verpflichtet ist. Es zeigte sich dann aber immer deutlicher, daß es in Ecône nicht nur um die vorkonziliäre Liturgie, den Meßordo Pius V., nicht nur um Traditionsverbundenheit (die Seminaristen tragen Soutanen und römische Hüte), und nicht um eine vor-konziliäre Theologie geht, sondern um eine anti-konziliäre Theologie mit einer ganz bewußten und ausdrücklichen Ablehnung des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Autorität Papst Pauls VI. Dieser Sachverhalt war unter anderem Gegenstand von Verhandlungen zwischen den Ortsbischöfen von Freiburg *(Pierre Mamie)* und Sitten *(Nestor Adam)* einerseits und den römischen Kongregationen „Für die Religiosen und die Säkularinstitute", „Für den Klerus" und „Für die katholische Erziehung und die Seminare" andererseits. Die nun erfolgte Verfügung des Freiburger Bischofs, die sofort in Kraft getreten ist, erfolgte im Einvernehmen mit dem Bischof von Sitten und mit den römischen Kongregationen sowie mit dem Altbischof von Freiburg, der die Approbation erteilt hatte. Die Verfügung betrifft Ecône, weil ihm die kirchenrechtliche Grundlage entzo-

gen ist, sie trifft aber auch die Niederlassung der Bruderschaft in Albano (Italien) sowie ihre Pläne, sich auch in der deutschen Schweiz niederzulassen. Vor kurzem hat nämlich ein Geschäftsmann, der bereits ein seltsames religiöses Zentrum in Gossau (Kanton St. Gallen) führt, das Kurhaus Weißbad (Kanton Appenzell-Innerrhoden, Bistum St. Gallen) käuflich erworben, um es der Bruderschaft zur Verfügung zu stellen. Dabei scheint die Bruderschaft, oder die „Una Voce", die als Sprecherin von Marcel Lefebvre aufzutreten scheint, zunächst auch nur von einem Internat zu sprechen, in dem die zukünftigen Seminaristen deutscher Muttersprache auf das französischsprachige Ecône vorbereitet werden sollen. Der Ortsbischof von St. Gallen, *Joseph Hasler*, hat sich deutlich gegen diese Pläne ausgesprochen, und ein Vorstoß im Parlament des Kantons Appenzell-Innerrhoden bezeichnete Weißbad als eine Gefahr für den religiösen Frieden, nachdem neue Bewohner von Weißbad in Gonten einen Gemeindegottesdienst gestört hatten, und verlangte von den Behörden, alles zu unternehmen, um die geplante Niederlassung zu verhindern, und beim Bischof von St. Gallen vorstellig zu werden, damit dieser die seelsorgliche Tätigkeit von Priestern dieser Kreise im Innerrhoder Kantonsgebiet untersage. Wie es nun weitergeht ist völlig ungewiß, und Vermutungen sind kaum zu belegen, weil sowohl Marcel Lefebvre wie die „Una Voce" zu Auskünften nicht bereit scheinen. Von menschlich wie kirchlich größter Tragweite ist dabei die Frage nach der Zukunft der Priesteramtskandidaten von Ecône.

Zur Zusammenarbeit, nationalen Versöhnung und zum Wiederaufbau riefen die katholischen Bischöfe von Hué und Saigon in ersten Stellungnahmen nach der Machtübernahme durch die Revolutionsregierung auf. Einiges Aufsehen erregte ein an die Priester, Katechisten und alle vietnamesischen Katholiken gerichteter „persönlicher Brief" des Erzbischofs von Hué, *Philippe Nguyen Kim Dien*, vom 1. April (vgl. La Croix, 26. 4. 75, ICI, 15. 5. 75), der in der in Hanoi erscheinenden Zeitschrift des „Verbindungskomitees der Katholiken Nordvietnams", „La Juste Cause", veröffentlicht wurde. In dem Brief bringt der Erzbischof vor allem seine Erleichterung und Freude darüber zum Ausdruck, daß der dreißigjährige Krieg beendet sei: „Vorbei ist die Zeit, da wir in Furcht und Unruhe lebten. Die Zeit, da wir uns gegenseitig verdächtigen, in der wir getrennt blieben und uns gegenseitig haßten und töteten." Jetzt sei die Zeit gekommen, um mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten beim Wiederaufbau des gemeinsamen Vaterlandes. Jetzt gehe es um Großmut und darum, die Irrtümer der Vergangenheit zu verzeihen. Bei Verständnis für die Haltung der bisherigen anderen Seite müsse es möglich sein, „daß es jedermann gut ergehe, daß jeder in Freude, Glück und Gemeinschaft mit den anderen Bürgern unter einer Regierung der Freiheit, Demokratie, des Wohlstandes und des Friedens lebe". In einer weiteren Erklärung gegenüber dem Vietcong-Komitee von Hué unterstrich der Erzbischof, daß bei Einhaltung der gegebenen Garantien des Rechts auf Leben für das ganze Volk, des Rechts auf Unabhängigkeit und der Freiheit als wichtigstes Menschenrecht die Katholiken versprechen, sich mit ihrer ganzen Kraft unter der Leitung des Vietcong am Wiederaufbau einer neuen Gesellschaft zu beteiligen. Am 11. Mai wurde in allen Kirchen des Erzbistums Saigon ein Hirtenbrief von Erzbischof *Nguyen Van Binh* verlesen. Auch darin hieß es, die Katholiken sollten sich an den Anstrengungen für den Wiederaufbau der Nation beteiligen und zur nationalen Versöhnung und Einheit beitragen, „um so eine Atmosphäre des tiefen Verständnisses füreinander zu schaffen". Wörtlich hieß es: „Für das vietnamesische Volk hat ein neues Kapitel seiner Geschichte begonnen. Seit dem 30. April ist in Vietnam der Frieden wieder eingekehrt und hat Tod und Unglück in die Vergangenheit verbannt. Wir Katholiken müssen unsere Bürgerpflichten unter der Führung der Provisorischen Revolutionsregierung aktiv wahrnehmen." Am Sonntag zuvor hatten sich in der Kathedrale von Hanoi rund 2500 Katholiken zu „dem ersten Gottesdienst im Frieden seit dreißig Jahren" eingefunden (NCNS, 6. 5. 75). Nach Angaben eines AP-Korrespondenten war die Mehrzahl der Gottesdienstbesucher unter 30 Jahren.

Die Auseinandersetzungen zwischen führenden christlichen Persönlichkeiten und der Regierung in Südkorea dauern an. Hatte man zunächst nach dem für Präsident *Park Chung Hee* erfolgreich ausgegangenen Referendum und der unmittelbar danach Mitte Februar folgenden *Amnestie* für rund 150 politische Häftlinge mit einer Beruhigung der Situation gerechnet, so zeigt sich nun, daß dies nur eine Geste war, die über die wahren Absichten hinwegtäuschen sollte. Wiederverhaftung Amnestierter, verschärfte Gesetze zur Verhinderung unkontrollierter Nachrichtenübermittlung an ausländische Berichterstatter, Schließung von Universitäten, Beschuldigungen gegen protestantische Pfarrer und schließlich 8 Hinrichtungen von Oppositionellen — dies ist die Skala der drastischen Maßnahmen der letzten Wochen. Parallel dazu verlaufen Bemühungen der katholischen und protestantischen Kirchen, den Einsatz für die *Menschenrechte* zu verstärken. Der vorübergehend aus der Haft entlassene Bischof von Wen Ju, *Daniel Chi Hak Soun*, erklärte in einem Pressegespräch im März: „Wir Katholiken, eine kleine Minderheit, sind vor allem für die Armen und Zurückgesetzten da, und ich habe nichts zu verbergen" (vgl. KNA, 26. 3. 75). Ende März versammelten sich 400 katholische Priester, die in einer nationalen „Vereinigung zur Verwirklichung der Gerechtigkeit" zusammengeschlossen sind. Sie stellten neben ihrem Eintreten für eine Aufhebung der Notstandsverfassung und für eine Wiederherstellung der Pressefreiheit zwei aktuelle Forderungen auf: Sie verlangten die sofortige Rücknahme des ihrer Meinung nach hauptsächlich gegen die christlichen Kirchen gerichteten neuen Gesetzes, das bis zu sieben Jahre Gefängnis für diejenigen koreanischen Bürger vorsieht, die zur Entstehung oder Verbreitung von Gerüchten oder falschen Fakten über die Regierung oder die verfassungsgemäß geschaffenen Organe beitragen. (Die Verabschiedung dieses Gesetzes war im übrigen nach Aussagen der oppositionellen Neuen Demokratischen Partei nicht ordnungsgemäß, da zu wenige Abgeordnete anwesend waren.) Ferner setzten sich die katholischen Priester für die Freilassung des erst im Rahmen der Amnestie aus dem Gefängnis entlassenen katholischen Dichters *Kim Ji Ha* ein, der wegen drei Zeitungsartikeln erneut kommunistischer Agitation beschuldigt wurde (Far Eastern Economic Review, 4. 4. 75). Ende März bekräftigte die *Bischofskonferenz* die Rolle der Kirche als „Organ für Menschenrechte und Gerechtigkeit". Den bisher massivsten Protest gab es jedoch Mitte April nach Bekanntwerden der 8 Todesurteile und der unmittelbar folgenden Vollstreckung, da jegliche Beweise für den angeblich geplanten Umsturzversuch der Angeklagten fehlten. Der amerikanische Maryknoll-Pater *James Sinnot* sprach von einer „totalen Verkehrung der Justiz — nicht besser als kommunistische Gerichtshöfe" (FEER, 18. 4. 75). Fast zur gleichen Zeit wurden mehrere Universitäten, unter ihnen verschiedene christliche, geschlossen, weil sie sich weigerten, das Wiederaufnahmeverbot der Regierung

für aus der Haft entlassene Studenten zu beachten. Schließlich wurden vier protestantische Pfarrer verhaftet, da sie angeblich Teile einer kirchlichen Spende aus der Bundesrepublik in Höhe von 203 000 DM „mißbraucht" haben, indem sie die Rechtsanwälte und Familienangehörigen politischer Häftlinge finanziell unterstützten. Die zuständigen kirchlichen Stellen haben inzwischen die Anschuldigung als „völlig falsch" und das Vorgehen der Regierung als „verabscheuungswürdig" bezeichnet (epd, 14. 4. 75). Mittlerweile wurde bekannt, daß die koreanischen Behörden dem besonders im Zusammenhang mit den erwähnten 8 Todesurteilen mit Kritik an die Öffentlichkeit getretenen Pater Sinnot nach 15jähriger Tätigkeit in Südkorea die Aufenthaltserlaubnis nicht verlängert haben. Der zuletzt als Generalvikar der Diözese Inchon tätige Pater erhielt von seinem Orden volle Unterstützung. Von den USA aus will er die Aufklärungsarbeit über die Diktatur Parks fortsetzen. Die Katholische Konferenz der USA und die japanische „Justitia et Pax"-Kommission haben sich inzwischen ebenfalls mit Südkorea zu beschäftigen. Dabei geht es um die Verhaftung von zwei Koreanern mit Wohnsitz in Japan, die bei einer Reise nach Südkorea vom dortigen Geheimdienst wegen angeblicher Spionage für Nordkorea verhaftet wurden. Den kirchlichen Stellen liegen Beweise vor, daß die Beschuldigten die ihnen zur Last gelegten Kontakte zum Norden gar nicht haben aufnehmen können und die Belastungsmaterialien offensichtlich gefälscht sind.

Personen und Ereignisse

Der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Prälat *Georg Hüssler*, ist am 13. Mai in Rocca die Papa bei Rom von der X. Generalversammlung der Caritas Internationalis zu deren Präsidenten gewählt worden. Er ist Nachfolger des im August vergangenen Jahres verstorbenen Gründers der Caritas Hongkong, Prälat *Carl Hermann Vath*, und nach ihm und Prälat *Carlo Bayer*, dem langjährigen ehemaligen Generalsekretär, der dritte Deutsche an der Spitze des Dachverbandes der katholischen Caritasorganisationen. Hüssler wurde weltweit bekannt, als er im Januar 1967 auf Einladung des nordvietnamesischen Roten Kreuzes zusammen mit Martin Niemöller als erster katholischer Priester der westlichen Welt Hanoi besuchte und dort mit Ho Tschi-Minh ein ausführliches Gespräch führte. Prälat Hüssler bleibt gleichzeitig Präsident des Deutschen Caritasverbandes.

Der Generalvikar des Erzbistums Köln, Prälat *Peter Nettekoven*, ist während eines Aufenthaltes im Heiligen Land am 23. April in Jerusalem gestorben. Nettekoven, früher lange Jahre hauptamtlich in der diözesanen und überdiözesanen Jugendarbeit tätig, war erst am 25. März von Papst Paul VI. zum Weihbischof in Köln ernannt worden und sollte am 1. Mai in Köln die Bischofsweihe erhalten. Seine Stelle wird der bisherige Bonner Stadtdechant *Josef Plöger* einnehmen, der am 19. Mai zusammen mit dem zweiten neuen Weihbischof, *Klaus Dick*, im Kölner Dom zum Bischof geweiht wurde.

Im Alter von 72 Jahren ist am 25. April der frühere Generalvikar für West-Berlin, Prälat *Walter Adolph*, verstorben. Er war besonders durch sein Wirken während des nationalsozialistischen Kirchenkampfes als Mitarbeiter des Berliner Bischofs, Kardinal von Preysing, und durch den Aufbau des Bistums Berlin nach dem Krieg und die damit verbundenen Auseinandersetzungen mit den politischen Stellen in Ost-Berlin bekannt geworden. Bereits 1945 hatte er den Morus-Verlag gegründet und die Chefredaktion der Bistumszeitung „Petrusblatt" übernommen. Das Amt des Generalvikars bekleidete Prälat Adolph von 1961 bis 1969.

Der frühere Generalsekretär des Weltrates der Kirchen in Genf, *Willem A. Visser 't Hooft*, wurde mit dem Augustin-Bea-Preis 1975 ausgezeichnet. Der 1969 zum ersten Todestag von Kardinal Bea, dem ersten Präsidenten des römischen Einheitssekretariates, von der internationalen Stiftung „Humanum" ausgeschriebene Preis wird alle zwei Jahre für besondere Verdienste um Frieden und Fortschritt der menschlichen Gesellschaft und um die Verwirklichung größerer sozialer Gerechtigkeit verliehen. Die mit 100 000 Schweizer Franken dotierte Auszeichnung wurde dem Preisträger für seine Verdienste um die Annäherung zwischen dem Weltkirchenrat und der katholischen Kirche zugesprochen.

Josef Kardinal Mindszenty, der frühere Primas von Ungarn, ist am 6. Mai in Wien im Alter von 83 Jahren gestorben. Mindszenty war im Lauf seines Lebens zur Symbolfigur des Widerstands gegen den kommunistischen Machtanspruch in Ungarn geworden. Bereits 1919 mußte er im Konflikt mit der ungarischen Räterepublik zum erstenmal ins Gefängnis, Ende 1944 sperrten ihn die nazistischen Pfeilkreuzler ein. Wenige Monate nach dem Krieg von Pius XII. zum Erzbischof von Esztergom (und damit Primas von Ungarn) ernannt, geriet Mindszenty bald in schwere Auseinandersetzungen mit den Kommunisten, nach deren Machtübernahme er in einem berüchtigten Schauprozeß zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt wurde. Nach dem Scheitern des Aufstandes von 1956, der ihm vorübergehend die Freiheit gebracht hatte, lebte er bis 1971 in der amerikanischen Botschaft in Budapest, seitdem in Wien. In seinen letzten Jahren fühlte er sich vom Vatikan in seiner kompromißlosen Haltung im Stich gelassen. Es entsprach seinem vor allem seit der 1974 erfolgten Absetzung als ungarischer Primas gespannten Verhältnis zum Vatikan, daß zwar Paul VI. in einer Generalaudienz in bewegten Worten seiner gedachte, daß aber an der Beisetzung in Mariazell weder der Nuntius in Österreich noch ein offizieller Abgesandter des Vatikans teilnahm.

Der Präsident der Kirche Christi in Zaïre, *Itofo Bokombanza Bokeleale*, ließ den Baptistischen Weltbund wissen, die Bemühungen von Präsident *Mobutu Sese Seko* um eine Rückkehr seines Landes zu einer „authentischen" afrikanischen Lebensform würden von den Christen Zaïres unterstützt. Die Maßnahmen der Regierung würden zwar Auswirkungen auf das Leben der Christen haben, die christliche Erziehung und das Gemeinschaftsleben jedoch nicht zerstören. Die Kirche Christi, in der sich 53 protestantische Kirchen Zaïres vereinigt haben, gehört neben der römisch-katholischen und der Kimbanguisten-Kirche zu den drei offiziell anerkannten christlichen Kirchen des westafrikanischen Landes.

Gegen die Ernennung des neuen Bischofs von Hongkong, *John Baptist Cheng-chung Wu*, durch Papst *Paul VI.* protestierte eine Gruppe von Priestern dieser Diözese. Der in einem Rundbrief an die Priester des Bistums geäußerte Unmut richtet sich dagegen, daß entgegen früherer römischer Versprechungen und entgegen einer umfangreichen Vorschlagsliste der neue Bischof aus Taiwan und nicht aus dem Bistum Hongkong stammt. Der auf dem chinesischen Festland geborene Wu wurde allerdings in Hongkong zum Priester geweiht und wirkte dort als Priester, bevor er nach Rom und anschließend 18 Jahre nach Taiwan kam.

Wegen der Einladung des Präsidenten des Parlaments von Südkorea, *Chung Il Knon*, zu einem Besuch in Bonn kritisierte die Nationalleitung der CAJ — Junge Christliche Arbeitnehmer — die Präsidentin des Deutschen Bundestages, *Annemarie Renger*, in scharfer Form in einem Offenen Brief. Damit wollte die CAJ auf die Aktionen des südkoreanischen Geheimdienstes in der Bundesrepublik und auf die Mißachtung der Menschenrechte in Südkorea aufmerksam machen.

Herder Korrespondenz

Heft 7
29. Jahrgang
Juli 1975

Glück bedeutet nicht Ausklammerung des Unglücks, sondern dessen Bewältigung.

Robert Leuenberger

Der Papst und die Politik

Im Gegensatz zu dem, was sonst über das Papsttum gepredigt und geschrieben wird, kann bei der Kombination Papst und Politik bereits die Fragestellung befremdlich wirken. Können das Papstamt und sein Träger überhaupt als politische Kraft, als Einflußfaktor auf das profane politische Leben mit seinen Interessengegensätzen, seinen sozialen und ideologischen Machtkämpfen und internationalen Auseinandersetzungen ins Spiel gebracht werden? Ist so etwas nicht Verfremdung, gar Mißbrauch eines geistlichen Amtes? Stehen politische Päpste gegenüber solchen mit mehr seelsorglichem Temperament nicht auch heute noch in dem vagen, aber ziemlich unausrottbaren Verdacht, dem profanen Geschäft auf Kosten der geistlichen Aufgaben der Kirchenführung zu unterliegen? Die einen wittern, sobald von päpstlicher Politik die Rede ist, unlautere Einwirkung in weltliche Angelegenheiten, die anderen möchten dem höchsten kirchlichen Amt sozusagen die geistliche Unschuld erhalten wissen. Für beide ist gut 100 Jahre nach dem Ende des Kirchenstaates die Frage nach dem politischen Gewicht des Vatikans, des Papstes und seiner Kurie eigentlich kein Thema mehr. Und wie steht es, andersherum gefragt, um die Wirklichkeit dieser Politik? In der Souveränität des Vatikans besitzt der Papst zwar ein völkerrechtlich anerkanntes Instrument, das ihm wenigstens ein beschränktes Mitwirken im Konzert der Völker resp. der Regierungen erlaubt und ihm bei immer mehr Staaten eine diplomatische Präsenz sichert. Aber erscheint diese Präsenz nicht oft als bloßer Dekor, als veräußerlichter Respekt der internationalen politischen Szenerie gegenüber einer moralischen Autorität, die transzendente Werte verkörpert, die als Mahner mit von der Partie geduldet und, wenn sie ins eigene Kalkül paßt, auch gewünscht wird, über die aber in entscheidenden Augenblicken die Mächte und Gewalten dieser Welt mit ihren eigenen Strategien hinweggehen?

Die öffentliche Einschätzung ist häufig so. Folgerichtig wird seine politische wie diplomatische Aktivität nur sehr sporadisch registriert, und das nicht nur, weil die päpstliche Diplomatie die diskreteste der Welt ist, sondern weil sie als recht fremdartige Zutat zum profanen politischen Geschehen erscheint. Aufregung gibt es höchstens, wenn diese Politik in die Reibungen zwischen den großen Blökken gerät, wenn beispielsweise sowjetische Besucher möglichst noch zur Zeit italienischer Wahlkämpfe an die vatikanischen Türen klopfen oder dort, wo Fragen der kirchlichen bzw. der sog. vatikanischen Ostpolitik verquickt sind nicht nur mit ideologischen Gegensätzen, sondern auch mit nationalen Interessen, wie beim *Casaroli*-Besuch in Ost-Berlin (vgl. ds. Heft, S. 367). Im übrigen, so wollen manche wissen, werde das politische Gewicht des Papsttums auch in dem Maße noch weiter zurückgehen, in dem einerseits der Einfluß der Kirche in den einzelnen Ländern und Kulturkreisen auf das öffentliche Geschehen und auf das jeweilige nationale Leben sich vermindert, und auch in dem Maße, in dem anderseits die nationalen Teilkirchen sich verselbständigen und ihre Angelegenheiten mit den zuständigen politischen Autoritäten in ihren Ländern selbst regeln. Eine in ihrer gesellschaftlichen Ausstrahlung schwache und in ihren Leitungsfunktionen stärker dezentralisierte Kirche erlaube dem Papst auf Dauer nur noch wenig übernationalen politischen Einfluß.

Die notwendige Korrektur eines Klischees

Sicher ist es richtig, daß der Einfluß der Kirche nicht nur in den von uns überschaubaren Bereichen, sondern weltweit zurückgeht. In den westlichen Industriestaaten ist dies offenkundig — man denke nur an den Rückgang kirchlichen Einflusses auf das Wahlverhalten oder auf die mit dem Verkündigungsauftrag der Kirche eng verbundenen rechtsethischen Fragen. In den kommunistischen Staaten setzen die atheistischen Regierungen auf den Erfolg eines Auslaugungsprozesses durch Säkularisierung, der sie mit Verwaltungsmaßnahmen oder mit offener Unterdrückung nachhelfen. Und in den Entwicklungsländern? Je mehr nun in afro-asiatischen Ländern — vor

allem in Afrika — dem Kampf um die politische Unabhängigkeit der Kampf um den nationalen Zusammenhalt und um die ideelle Verselbständigung folgt, wird die Kirche als übernationale Gemeinschaft, die sich nicht in das Koordinatensystem einer militärisch aufgezogenen nationalistischen Vereinheitlichung einfügt, als Fremdkörper empfunden. Trotz allem Optimismus, den manche Missionsautoren (z. B. *Walbert Bühlmann,* Wo der Glaube lebt. Herder, Freiburg 1974) im Blick auf die Dritte Welt verbreiten, steht der Kirche die eigentliche Auseinandersetzung mit den dortigen politischen Herrschaftsformen erst bevor. Und es würde einen kaum wundern, wenn schon in absehbarer Zeit die Kirche in manchen afrikanischen Staaten ähnlichen Unterdrückungsmaßnahmen ausgesetzt wäre wie heute in den kommunistischen Ländern. Und Rom und seine diplomatischen Vertretungen werden, soweit sie dann noch geduldet sind, die Hände voll zu tun haben, um der Kirche dort ihr Existenzrecht bewahren zu helfen.

Aber die Wirkungen von Kirche und Papsttum sind unter diesem Gesichtspunkt *nicht* identisch. Im Gegenteil! Es gibt heute Anzeichen, daß angesichts der Spannungen zwischen Ost und West und vor allem zwischen Nord und Süd der Papst als eine außerhalb der direkt miteinander konfrontierten politischen Interessen, wenn auch nicht schlechthin über den politischen Mächten stehende Autorität als ehrlicher Makler, der keine eigenen machtpolitisch verrechenbaren Interessen zu vertreten hat, an Gewicht wieder eher gewinnt. Heute sind alle Probleme weltweit geworden, aber es gibt keine internationale Institution, die sie mit Autorität aufgreifen und lösen könnte. Die UN, um deren Stärkung sich gerade der gegenwärtige Papst unablässig bemüht hat, sind ja höchstens ein Schatten einer solchen Autorität. Es könnte also sein, daß die internationale Autorität des Papsttums gerade angesichts eines solch offensichtlichen Vakuums an übernationaler Autorität als politischer Faktor gewinnt.

Ein neues Stichwort: Pastoralpolitik

Schließlich — und das ist nicht weniger wichtig — ist zu bedenken, daß die internationalen Beziehungen weder das einzige noch (vielleicht) das *eigentliche* Gebiet sind, auf dem der Papst heute politischen Einfluß ausüben kann oder de facto ausübt. Auch ist der diplomatische Apparat der Kurie bei weitem nicht das einzige Mittel, mit dem ein Papst heute Politik machen kann. Die Souveränität des Vatikans sichert ihm die Präsenz im internationalen Bereich und eine mehr oder weniger stabile Informations- und Verhandlungsbasis mit den Regierungen, aber politische Bedeutung hat ja nicht nur, was durch Teilnahme an internationalen Abkommen oder durch den diplomatischen Kontakt ausgehandelt wird, sondern auch die Art und Weise, wie der Papst auf ideologischem Felde mitspricht, und hier, so scheint es, gewinnt vor allem die päpstliche Sozialverkündigung zunehmend an Gewicht.

Insgesamt lassen sich heute etwa drei große Bereiche päpstlicher Politik skizzieren. Es ist einmal die im weltlichen Raum praktizierte Pastoralpolitik, sodann die über das päpstliche Magisterium ausgeübte Ideologie- und Gesellschaftspolitik, schließlich die von den Päpsten mehr und mehr forcierte Friedenspolitik, die ebenso Gegenstand lehramtlicher Verkündigung wie diplomatischer Aktivität ist. In allen drei Bereichen stecken heute Chancen für das Papsttum und für die Kirche insgesamt, Ansehen zu gewinnen, aber auch Gefahren, Glaubwürdigkeit zu verlieren.

Bekanntlich entstammt der Terminus *Pastoralpolitik* der Selbstdeutung und der Diskussion der vatikanischen Ostpolitik. Er gibt das Ziel an, um das es gerade bei dieser Politik geht: um die Existenzsicherung der Kirchen in den kommunistisch regierten Ländern und um die Wahrung eines Minimums an Freiheit für die Ausübung der Seelsorge dort, wo die volle Religionsfreiheit im Sinn von Organisations-, Unterrichts- und Verkündigungsfreiheit nicht gegeben ist. *Hansjakob Stehle* hat in seiner jüngst erschienenen zeitgeschichtlichen Darstellung vatikanischer Ostpolitik (Die Ostpolitik des Vatikans, Piper, München 1975; vgl. HK, April 1975, 205) dieses Stichwort gewissermaßen als Interpretationsindex ihrer Ziele zugrunde gelegt.
Das Wort ist durchaus nicht unglücklich gewählt, auch wenn es vielleicht in dieser Zuspitzung zu Mißverständnissen führt oder damit auch Vorgänge abgedeckt werden, die nicht unter Sicherung der Seelsorge zu subsumieren sind. Man kann z. B., wenn man großzügig ist, die Teilnahme des Vatikans an der europäischen Sicherheitskonferenz oder die Unterzeichnung des Atomsperrvertrages durch den päpstlichen „Außenminister" in Moskau als Pastoralpolitik deuten. Denn beide Vorgänge waren ja auch Anlaß, mit Vertretern kommunistischer Staaten über die Kirche in ihren Ländern zu sprechen — mit Moskauer Vertretern waren es sogar die ersten an Ort und Stelle seit dem Abbruch aller Kontakte zu Beginn der Stalinära. Aber neben der Pastoralpolitik dienten solche Aktionen doch auch der direkten Teilnahme an internationalen Verträgen, wären also wenigstens ebensosehr als friedenspolitische Aktivität zu sehen. Andererseits bedeutet Pastoralpolitik mehr, als unter dem Stichwort Ostpolitik zum Ausdruck kommt, denn es gibt natürlich auch eine päpstliche *Kircheninnenpolitik,* die Pastoralpolitik ist, einen gesamtkirchlichen Gestaltungswillen, der nicht einfach per Gesetz dekretiert, sondern durch indirekte Einflußnahme auf die Episkopate auch über die päpstlichen diplomatischen Kanäle forciert wird. (Beispielsweise wurde eine Menge „pastoralpolitische" Kraft investiert, um „Humanae vitae" in der Gesamtkirche durchzusetzen. Da die „politischen" Stützaktionen zugunsten der Enzyklika aber auch etwas mit der offiziellen Auffassung des Vatikans zu den Bevölkerungsfragen in der Dritten Welt zu tun haben [vgl. HK, Dezember 1974, 605 ff.], wird gerade an diesem Beispiel sichtbar, daß kirchliche Pastoralpolitik

und Pastoralpolitik im weltlichen Felde nicht ohne weiteres getrennt werden können. Es ist ja nicht nur jeweils dieselbe Autorität, die Maßstäbe und Ziele setzt, sondern die Ziele ergänzen und unterstützen sich gegenseitig). Doch ist über kirchliche Pastoralpolitik hier nicht zu berichten.

Zu bedenken ist aber, daß Pastoralpolitik, wie sie im Zusammenhang der *Ostpolitik* verstanden wird, nicht auf diese beschränkt bleiben kann, denn — wie schon angedeutet — gewinnt diese Form von Politik auch *gegenüber der Dritten Welt* eine immer stärkere Bedeutung. Um die Freiheit der kirchlichen Sendung muß, wenn auch mit anderen Schwerpunkten, heute in afrikanischen Einheitsstaaten ebenso gekämpft werden wie unter lateinamerikanischen Militärdiktaturen. Die Ziele sind in diesem Bereich klar. In allen Fällen ist es das Ringen um die Freiheit der Kirche. Geht es in den kommunistischen Ländern unterschiedlich nach dem Grad der Verankerung der Kirche im nationalen Leben um die Sicherung der nackten Existenz oder um die Wahrung wenigstens der Kultfreiheit, so muß in afrikanischen und asiatischen Ländern um die Beheimatung der Kirche in der Kultur und im Staatsgefüge dieser Länder gerungen werden. (Da es sich in afrikanischen Staaten durchweg um Staaten mit Militärherrschaft oder — in der Struktur den Verhältnissen in kommunistischen Staaten nicht unähnlich — mit Einheitsparteien handelt, ist stets die latente Gefahr gegeben, daß eine organisatorische oder wenigstens ideologische Unterordnung unter die Bedürfnisse der Einheitspartei gefordert wird, die nicht nur den Freiheitsraum der Kirche einschränkt, sondern auch das Christentum ideologisch zu verfälschen droht. Das erste Schulbeispiel, wie eine solche latente Gefahr zum offenen Konflikt führt, hat uns im letzten Jahr das Mobutu-Regime im ehemaligen Belgisch-Kongo geliefert; vgl. HK, März 1975, 141—146.) Unter lateinamerikanischen Militärregierungen ist das primäre Ziel dieser Pastoralpolitik der Einsatz für mehr innere Freiheit und um die Anerkennung individueller und kollektiver Menschenrechte. Ein einheitlicher Maßstab läßt sich dafür kaum finden. Was päpstliche Pastoralpolitik hier zu leisten hat, ist tägliche mühselige Kleinarbeit, tägliche Konfliktsstrategie, eine politische Aufgabe ersten Ranges, wie sie schwieriger und differenzierter nicht sein kann.

Päpstliche Sozialpolitik als Weltinnenpolitik

Von nicht geringerem Gewicht als diese Pastoralpolitik ist heute die päpstliche *Sozial- bzw. Gesellschaftspolitik* (die sich in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ideologien natürlich mit Zielen der Pastoralpolitik überschneidet). Die Formulierung klingt vielleicht mißverständlich. Selbstverständlich ist damit nicht gemeint eine gleichsam innenpolitische Präsenz des Papsttums bei der Gestaltung der sozialen Verhältnisse in den einzelnen Ländern. Eine solche Präsenz und Einflußnahme kann ja nie, wenn überhaupt, nur von den Teilkirchen selbst geleistet bzw. im Sinne einer genauen Unterscheidung zwischen kirchlicher Amts- und christlicher Weltverantwortung von den kirchlichen Laien und ihren Verbänden wahrgenommen werden. Aber Gesellschafts- und Sozialpolitik sind heute mehr denn je *Weltinnenpolitik* geworden. Das heißt konkret: wenn schon nicht die Probleme substantiell oder graduell in den verschiedenen Ländern und Kulturkreisen die gleichen geworden sind, so sind doch wenigstens die sozialethischen *Forderungen* gleich oder auf einen wie immer begründeten gleichen Standard gebracht, der politisch in den unterschiedlichen Strukturen der Welt verwirklicht werden soll.

Die Ziele und Gegenstände einer solchen als Weltinnenpolitik verstandenen Gesellschaftspolitik sind sicher sehr weit zu fassen. Der gerechte Lohn für den Arbeiter gehört ebenso dazu wie der Anspruch auf einen menschenwürdigen Arbeitsplatz, auf ein ausreichendes Auskommen für sich und seine Familie oder auf die für das Leben des einzelnen notwendigen kulturellen Güter über die Herrschaft der wirtschaftlichen Sachwerte wie schließlich das Ringen um die grundsätzliche Gleichheit der Bürger im Staat und die Gleichheit der Klassen, Rassen und Geschlechter in der Gesellschaft und eine Gestaltung der internationalen Handelsbeziehungen und der regionalen Wirtschaftsmärkte, die die in der wirtschaftlichen Entwicklung zurückgebliebenen Länder nicht zu den ewig Benachteiligten macht und die Kluft zwischen Industrie- und Entwicklungsländern noch weiter öffnet.

Der Einsatz der Päpste hat sich in diesem Bereich mittels ihrer Sozialverkündigung seit „Rerum novarum" dauernd verstärkt. Es ist von Leo XIII. über Pius XI. und Pius XII. bis zu Johannes XXIII. und Paul VI. eine fast lineare Steigerung. Manche Schwerpunkte haben sich dabei verlagert. Anstelle etwa des Verhältnisses von Kapital und Arbeit, das für „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" noch beherrschend war, trat als übergeordnetes Thema die Forderung nach internationaler sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit. In manchen Bereichen hat auch ein nicht unwesentlicher Wandlungsprozeß im Verständnis sozialer Grundtatsachen eingesetzt: Der Eigentumsbegriff von „Rerum novarum" ist ein strukturell anderer als der von „Mater et Magistra". Das noch den Eigentumsverhältnissen einer Agrargesellschaft nachempfundene Eigentumsverständnis als Mittel persönlicher Freiheitsvervollkommnung ist heute dem Eigentumsbegriff einer Gesellschaft von Angestellten und Versicherten angepaßt. Und nicht zuletzt wird die päpstliche Sozialverkündigung insgesamt pragmatischer, zurückhaltender im Grundsätzlichen, offener für die Anpassung an die konkreten Verhältnisse ... bis zu dem Eingeständnis Pauls VI. in „Octogesima adveniens" (Nr. 4), die Verschiedenheit der Situation in den einzelnen Ländern mache es ihm schwer, „ein für alle gültiges Wort zu sagen und eine für alle gültige Lösung vorzulegen", und es komme „den christlichen Gemeinschaften zu, die für ihr Land eigene

Situation objektiv zu analysieren, sie im Lichte des Evangeliums aufzuhellen und grundsätzliche Überlegungen für ihre Beurteilung und die Tätigkeit vorzulegen . . ." Aber damit wurde nur das Instrumentarium weiterentwickelt, verfeinert, näher an die konkrete Wirklichkeit herangeführt. Die Beachtung der päpstlichen Soziallehre hat sich weltweit dadurch nicht verringert, auch wenn sie jetzt mehr dem Widerspruch ausgesetzt ist.

Nun kann man einwenden: Was hat Sozialverkündigung mit Politik zu tun? Ist es nicht etwas weit hergeholt zu behaupten, diese Verkündigung lasse sich in konkrete Politik oder auch nur in politisch wirksame konkrete Aktionen umsetzen, man müsse also, wenn vom politischen Einfluß des Papsttums die Rede ist, die päpstliche Sozialverkündigung sozusagen als eigenen Strang, als eigenes Instrument mit weltpolitischer Wirkung einführen? Sicher läßt sie sich nicht direkt als solches Instrument einsetzen. Aber sie ist für sich selbst ein Politikum, von dem Regierungssysteme und soziale Verhältnisse vor allem in Ländern mit starker katholischer Prägung nicht unberührt bleiben. Die Schwierigkeiten, die die iberischen Länder und lateinamerikanischen Staaten hatten, „Pacem in terris" und „Populorum progressio" passieren zu lassen, macht diese ihre Eigenschaft als Politikum deutlich. Die über Jahre geführte Diskussion über die moralische Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von politischen Umstürzen und Revolutionen im Falle einer institutionell verfestigten Gewaltherrschaft im Anschluß an die Feststellung von „Populorum progressio" (Nr. 31), jede Revolution — „ausgenommen im Fall der eindeutigen und lang dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes gefährlich schadet" — zeuge neues Unrecht, zeigt, welche politische Explosionskraft in Dokumenten der Sozialverkündigung stecken kann. (Im Grunde wurde damit freilich die klassische moraltheologische Position zum Tyrannenmord auf Systeme kollektiver Gewaltherrschaft angewandt.) Die Kapitalismuskritik der gleichen Enzyklika und die beginnende päpstliche Differenzierung zwischen den verschiedenen Sozialismen bzw. Marxismen einerseits und der systematischen Lehre ideologischer Systeme und deren geschichtlichen Wandel in der Praxis andererseits — wie sie in „Pacem in terris" (Nr. 159) und ebenso deutlich, wenn im Grundsätzlichen vielleicht wieder etwas vorsichtiger in „Octogesima adveniens" (Nr. 30) aufscheint — unterstreichen dasselbe Phänomen.

Als Fazit kann festgehalten werden: Ist die päpstliche Sozialverkündigung auch *in sich* kein politisches Instrument, so ist sie doch auf die politischen Verhältnisse und ihre Beeinflussung und Veränderung gerichtet und ist je nach aktueller politischer Konjunktur politisch wirksam, weniger durch unmittelbaren Einfluß auf die Gesetzgebung und auf politische Programme im nationalen Rahmen, sondern durch die Mitformung des öffentlichen Bewußtseins. Dieser Einfluß wird um so sichtbarer, je mehr die sozialen Probleme international einheitlich standardisiert werden und je mehr Forderungen, die von der päpstlichen Soziallehre vertreten oder als vertretbar dargestellt werden, weltweit erhoben werden. Je mehr weltweites Bewußtsein in diesen Fragen geschaffen wird, um so mehr Chancen ergeben sich für das Papsttum als übernationale Instanz, politisches Bewußtsein weltweit mitzuformen. Da dieses Bewußtsein aber selten ohne Ambivalenz ist — einmal war es in den westlichen Industriestaaten das kapitalistische Ethos, heute entwickelt es sich eher hin zu einer im Grundtenor einheitlichen sozialistischen Weltideologie —, gerät auch die päpstliche Sozialverkündigung als zweiter Strang der weltpolitischen Präsenz des Papsttums leicht in den Geruch solcher Ambivalenz oder der Parteilichkeit zugunsten einer bestimmten Ideologie.

Friedenspolitik und internationale Präsenz

Zum Dritten, zur Friedenspolitik. Sie ist — soweit sie gegenwärtig nicht von der sog. Ostpolitik im öffentlichen Bewußtsein überrundet wird, gewiß der spektakulärste Teil der weltpolitischen Aktivität des Papsttums. Sie vollzieht sich — sich mit der eben charakterisierten Gesellschaftspolitik zum Teil überlappend — auf drei Ebenen. 1. im direkten Kontakt mit den Regierungen, 2. über die internationalen Institutionen, 3. über die Beeinflussung des öffentlichen Bewußtseins. Nehmen wir das letzte — der richtigen Einordnung wegen — vorweg.

Es zeigt sich, daß die letzten Päpste mit immer mehr Nachdruck ihre Friedenspolitik zu einem ganz wesentlichen, integrierenden Bestandteil ihrer Verkündigung und ihrer kirchlichen Leitungsfunktion gemacht haben. Welchen Rang quantitativ, aber auch qualitativ das Friedensthema im Pontifikat Pauls VI. einnimmt, dürfte sich einmal bei einem Gesamtüberblick über diesen Pontifikat leicht belegen lassen. Selbstverständlich handelt es sich dabei nicht um eine neue Wendung, sondern um eine intensive Fortsetzung des Kurses seiner Vorgänger, wobei heute die *Strategie langfristiger Friedenserhaltung*, der Friedenssicherung und einer entsprechenden Friedens*erziehung* Vorrang hat vor der Bewältigung partikulärer Konflikte. Die verstärkte Annäherung an die Vereinten Nationen bezeugt dies ebenfalls wie die Schaffung eines eigenen Friedenstages für die katholische Kirche wie die sich häufenden Ansprachen bei allen sich bietenden Gelegenheiten. Bewußtseinsbildung ist auch hier das entscheidende Ziel. Die Strategie ist breit angelegt. Wenn der Friede erhalten werden soll, genügt nicht nur ein ständig neu errungener Interessenausgleich zwischen den Großmächten. Es braucht eine effektive Abrüstung, und es müssen international gerechtere Verhältnisse geschaffen werden, damit die Ursachen für lokale und internationale Konflikte abgebaut werden können. Das ursprünglich von Johannes XXIII. gebrauchte Wort, Entwicklung sei ein neuer Name für den Frieden, von Paul VI. mehrmals wiederholt, kennzeichnet dieses langfristige Konzept und

macht deutlich, daß heute auch die großen Themen päpstlicher Sozialverkündigung zugleich in den Dienst der Friedenssicherung gestellt sind. Der gesellschaftspolitische Einfluß einer weltinnenpolitisch verstandenen Sozialverkündigung dient zugleich der Friedenspolitik.

Neben dem Beitrag zur öffentlichen und internationalen Bewußtseinsbildung ist der *direkte Kontakt zu Regierungen von Konfliktgebieten* ein *wesentliches* Instrument päpstlicher Friedenspolitik. Vermutlich wurde in der neueren Kirchengeschichte von diesem Instrument noch nie so intensiver Gebrauch gemacht wie in den letzten Jahren. Im Vietnam-Konflikt unterließ Paul VI. nichts, was den vergeblichen Krieg hätte dem Ende näher bringen können. Er nahm dafür auch die jahrelange Verstimmung der amerikanischen Regierung seit der Johnson-Administration in Kauf. Umgekehrt ist die Haltung des Papstes nicht ohne Einfluß auf das innenpolitische Klima in den USA und auf die dortige katholische Bevölkerung geblieben und hat zur Antikriegsbewegung in den Staaten nicht unwesentlich beigetragen. Rechtzeitig wurden „auf unkonventionellen Wegen", wie es der Papst einmal andeutete, erste Verbindungen zu Nordvietnam hergestellt. Vielleicht bleibt der Kirche auf Grund dieser päpstlichen Haltung und dieser Kontakte — bei aller Skepsis, die jetzt schon angebracht ist (vgl. ds. Heft, S. 324) — ein zweites China erspart.

Demselben Ziel langfristiger Friedenssicherung dient auch das Bemühen um die *Aufwertung der internationalen Organisationen* wie die verstärkte Bereitschaft, in diesen Organisationen nachdrücklich präsent zu sein. Paul VI. hat bei seinem bekannten Auftritt vor den UN im Jahre 1965 (vgl. HK, November 1965, 648) diese emphatisch als die Stätte begrüßt, an der der „Epilog einer mühsamen Pilgerfahrt auf der Suche nach einem Zwiegespräch mit der ganzen Welt" stattfinde, und er stand nicht an, einen sehr direkten Vergleich zwischen Kirche und UN anzustellen, den ihm wenig wohlwollende Kritiker noch oft ankreiden sollten (vgl. *Reinhard Raffalt*, Wohin steuert der Vatikan?, S. 111 ff.). Die UN, so hatte der Papst damals gesagt, spiegelten in der zeitlichen Ordnung gewissermaßen das wieder, was die Kirche in der geistlichen Ordnung sein wolle: einzig und universal. Man könne im natürlichen Bereich gleichsam nichts Höheres ersinnen. Nun steckt hinter solcher Emphase sicher nicht nur die Gefahr, einen kirchlichen Universalbegriff ungeprüft auf weltliche Strukturen zu übertragen; die Aufwertungsbemühungen internationaler Organisationen, vor allem im Bereich der UN, geben auch Kunde von der schon seit Johannes XXIII. in der päpstlichen Politik wirksamen Ideen von der Herstellung einer Weltautorität, als einer Vorstufe zu einer Art Weltregierung. Aber die Lancierung dieser Idee hat wohl vor allem prophylaktischen Charakter: Internationale Strukturen sollen ausgebaut und gefestigt werden, damit sie wirksamer als Instrument für die Erhaltung des Weltfriedens eingesetzt werden können: Im Atomzeitalter sicher keine utopische, sondern eine notwendige Idee.

Aus dem gleichen Grunde ist es eine legitime und gute Strategie, wenn sich der Papst heute um bessere *eigene Präsenz in den internationalen Institutionen* bemüht. Denn dort werden die Probleme, die weltweit sind — Entwicklung, Abrüstung, Menschenrechte, Bevölkerungsfragen — verhandelt. Wenn auch der weltpolitische Einfluß dieser Institutionen politisch noch geringer sein dürfte, so kann der Vatikan im gegebenen Fall doch seine guten Dienste anbieten, und er selbst hat die Möglichkeit, sich über die laufenden Weltprobleme durch die internationalen politischen Kanäle informieren zu lassen. Dieses Mehr an Information kann auch zu einer realistischen Weltsicht durch den Vatikan beitragen, und dies könnte durchaus auch der Stärkung einer ebenso realistischen kirchlichen Pastoral dienen.

Sind Nuntien überflüssig?

Neben dieser Feldbeschreibung päpstlicher Politik sind hier noch einige Probleme von unmittelbarer praktischer Bedeutung anzusprechen. Die erste Frage gilt dem klassischen Instrument päpstlicher Präsenz im politischen Leben, der päpstlichen Diplomatie. Paul VI. hat 1969 durch das Motuproprio „Sollicitudo omnium Ecclesiarum" das *päpstliche Gesandtschaftswesen* neu geordnet (vgl. HK, September 1969, S. 407 ff.). Das päpstliche Dekret wurde damals nachhaltig kritisiert, vor allem, weil es den innerkirchlichen Bezug der Nuntien, ihre Aufgaben gegenüber den Bischöfen und Bischofskonferenzen der Teilkirchen stark hervorhob. Nuntien nicht nur als Vertreter des Papstes bei den Regierungen und als Verbindungsglied zwischen dem Apostolischen Stuhl und den nationalen Episkopaten, sondern quasi als „Aufpasser" gegenüber den Bischöfen schienen wenig in die nachkonziliare Ekklesiologie mit ihrer starken Hervorhebung der Kollegialität unter den Bischöfen und des Bischofskollegiums mit dem Papst als dessen Spitze und Einheitsprinzip zu passen, und Neigungen zu ortskirchlichen Eingriffen sind noch gut in Erinnerung (vgl. HK, November 1973, 543 ff.).
Auffallend wenig ausdiskutiert wurde dabei deren *politische Rolle* als päpstliche Vertretung bei den Regierungen. Es fehlte aber nicht an Stimmen, die Nuntiaturen überhaupt für entbehrlich hielten. Die kirchlichen Verbindungen könnten zwischen den Bischofskonferenzen gehalten werden, für die Verbindungen mit den Staaten seien die nationalen Bischofskonferenzen zuständig, im Ausnahmefall könne der Apostolische Stuhl durch Sondergesandte intervenieren. Sind also Nuntien oder Nuntiaturen heute ein entbehrliches Instrument? Die Frage ist vermutlich nicht einheitlich zu beantworten. In den Ländern des freien Westens, wo es keinen *prinzipiellen* Antagonismus zwischen Staat und Kirche gibt, vermutlich ja. Für die notwendige innerkirchliche Kommunikation stehen hier genügend andere Informationskanäle zur Verfügung, die Fragen an den Staat können in der Tat von den Bischöfen und Bischofskonferenzen vertreten werden.

Anders verhält es sich in den kommunistischen Staaten. Bekanntlich gibt es heute von diesen nur in Jugoslawien eine volle diplomatische Vertretung des Papstes. Für Polen gibt es seit neuestem einen päpstlichen Sonderbeauftragten ohne ständigen Aufenthalt in Warschau. Die Errichtung von Nuntiaturen kommt aber regelmäßig ins Gespräch, wenn wieder einmal eine Verhandlungsphase mit einem kommunistischen Land läuft. Es besteht aber heute Übereinkunft darüber, daß die Frage keine vordringliche ist. Da kommunistische Staaten erfahrungsgemäß dazu neigen, den Vatikan gegen den lokalen Episkopat auszuspielen, ist wohl eher Zurückhaltung am Platze. Die Vergangenheit gibt darüber keine eindeutige Auskunft. In Ungarn wäre die Kirche in der Nachkriegszeit mit einem Nuntius zur Unterstützung des Episkopats vermutlich besser gefahren (vgl. Stehle, S. 286 f.; HK, Dezember 1974, 645). Polen mit seiner starken die Nation verkörpernde und durch die Vergangenheit wenig kompromittierte Kirche und ihrem trotz allen kämpferischen Temperaments flexiblen Primas ist bisher ohne Nuntius gut zurechtgekommen.
Wieder anders sieht die Frage im Blick auf die Entwicklungsländer aus. Im Umbruchprozeß dieser Länder mit ihren noch vordemokratischen Regierungssystemen wären die lokalen Kirchen schutzlos den Schwankungen im eigenen Lande ausgeliefert, wenn nicht Rom eine zusätzliche Stütze geben würde. Hier scheinen mir Nuntien durchaus die richtige Verkörperung der Sorge für alle Kirchen und ein geeignetes Instrument einer zentralkirchlichen Pastoralpolitik zu sein . . .

Der Papst zwischen Ost und West

Die zweite Bemerkung gilt speziell der *Ostpolitik* des Vatikans. Es wird viel darüber diskutiert, ob es zur gegenwärtigen Position des Vatikans, die dadurch gekennzeichnet ist, daß man vor allem um die Sicherung der Hierarchien bemüht ist und im Blick darauf Verhandlungen, wenn irgendwie möglich, nicht ablehnt, eine Alternative gibt. Es dürfte aber klar sein, daß der Vatikan dort, wo sich Gesprächs- und Verhandlungsspielraum bietet, auf Gespräche und Verhandlungen nicht verzichten kann (vgl. auch ds. Heft, S. 367). Der Vatikan kann in Verhandlungen mit kommunistischen Staaten auch nicht immer Interessen dritter Partner so berücksichtigen, wie es von einem nationalen oder auch klar antikommunistischen Standpunkt aus zu begrüßen wäre. In diesem Sinne gibt es keine Alternative. Aber dreierlei müßte wohl realisiert werden. Erstens gehört zur Glaubwürdigkeit solcher Gespräche, daß die nationalen Episkopate und gegebenenfalls dritte Partner rechtzeitig und ausreichend informiert und konsultiert werden — selbst auf die Gefahr hin, daß Verhandlungen dadurch noch schwieriger werden. Über mangelnde Information klagen Bischöfe hüben und drüben. Zweitens hat die Erhaltung einer möglichst intakten Hierarchie sicher einen hohen Stellenwert. Aber Seelsorger aus diesen Ländern sagen uns, daß die Sicherung und Kontinuität der Seelsorge sehr wohl auch von anderen Faktoren abhängt und daß es vor allem darauf ankommt, der Kirche ein Minimum an Unabhängigkeit zu bewahren. Die Aushandlung von Bischofskandidaten, die der Regierung persönliche Angriffsflächen bieten oder deren Loyalität nicht zweifelsfrei feststeht, wird auf jeden Fall mehr schaden als nützen. Schließlich müßte der Eindruck beseitigt werden, die friedenspolitischen Motive, die zu Kontakten mit kommunistischen Staaten und speziell mit den Sowjets führen, könnten die Ziele der Pastoralpolitik für die dortigen Kirchen eher behindern als fördern. Wo sich Kirchen in kommunistischen Ländern vom System distanzieren müssen, sollten die staatlichen Stellen den kirchlichen nicht vorhalten können, der Papst stütze die von ihnen verfolgte Friedenspolitik.

Und schließlich noch eine letzte Bemerkung. Zur Stellung des Papstes im Ost-West-Verhältnis. Je mehr der Vatikan sich in beiden Bereichen, in der Sorge um die Kirchen und in der Sorge um Frieden und Entspannung, auf Kontakte und Verhandlungen mit dem sowjetischen Herrschaftsbereich einläßt — und er muß sich einlassen —, um so klarer sollte die grundsätzliche Position sein. Gemeint ist damit nicht nur eine klare Ablehnung des Kommunismus als historischen Materialismus, sondern als *ethisch-politisches System*, weil es ein Zwangssystem ist, und eine klare Sprache im Falle von Menschenrechtsverletzungen *auch* im kommunistischen Bereich. Man kann der Meinung sein, das westliche System sei in sich morsch und halte einer auch nur ideologischen kommunistischen Offensive auf Dauer nicht stand. Und päpstliche Politik, die in weltweiten Kategorien denken muß, hat in ihrer Strategie selbstverständlich auch die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß der Kommunismus auch im Westen weiter vordringt, und er muß durch Kontakte auch zur anderen Seite auf alle Eventualitäten vorbereitet sein. Aber alle Verhandlungen und Vorsichtsmaßnahmen müßten, gerade um keine Mißverständnisse im Westen zu schaffen, von einem ebenso klaren Bekenntnis zu den demokratischen Verfassungen als Garanten der politischen Freiheit und der Rechtsstaatlichkeit begleitet sein. Nun kann man der vatikanischen Politik nicht vorwerfen, daß sie hier insgesamt versagt. Aber weniger in der vatikanischen politischen Praxis als in der politisch nicht weniger relevanten Sozialverkündigung — vor allem in der Popularisierung dieser Verkündigung, aber nicht ohne Fundament in ihr selbst — hat sich eine etwas sonderbare Neutralitätshaltung zwischen „Kapitalismus“ und „Sozialismus“ durchgesetzt. Unter dem Verdikt des Kapitalismus werden so „westliches“ und „östliches“ System auf die gleiche Stufe der Verdammung gestellt. Ich meine, mit einem deutlichen Einsatz bzw. einem unmißverständlichen Bekenntnis zum echten humanen Fortschritt in den westlichen Demokratien durch rechtsstaatliche und demokratische Lebensformen könnte sich das Papsttum heute um die Zukunft der freien Welt oder um die freie Welt der Zukunft welt-

politische Verdienste erwerben. Diese Verdienste könnten um so größer ausfallen, je mehr die Demokratie als Rechtsstaatlichkeit im Westen unterbewertet und je mehr vor allem im westeuropäischen Ausland der Kommunismus als Ideologie unter anderen Ideologien angesehen und sein freiheitstötender und inhumaner Grundcharakter überspielt wird. Die Vorgänge in Portugal und die jüngsten Wahlergebnisse in Italien sind eine deutliche Warnung und zeigen welche Verantwortung dem Papst in der ideologischen Auseinandersetzung national und international gegenwärtig zukommt. Es würde damit den westlichen freiheitlichen Gesellschaften in ihren wirklich humanen Errungenschaften — wie sie Rechtsstaatlichkeit und politische Freiheit darstellen — den Rücken stärken, ohne die notwendige Lebenssicherung der Kirche in den kommunistischen Staaten vernachlässigen zu müssen, und manches Entwicklungsland könnte auf dem mühsamen Weg von der politischen Unabhängigkeit zu mehr innerer Freiheit daran eine Stütze finden. Gerade angesichts gegenwärtiger Interdependenz von Pastoralpolitik, Sozialverkündigung und Friedens- und Freiheitssicherung wäre eine Enzyklika über Rechtsstaat und Demokratie überfällig. *D. A. Seeber*

Der vorstehende Artikel geht in seiner Substanz auf einen Vortrag über „Papsttum und Weltpolitik" am 8. Juni 1975 in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg zurück.

Vorgänge

Das Charismatikertreffen in Rom

Vom 16. bis 19. Mai trafen sich mehr als 10 000 katholische „Pfingstler" im Rahmen des Heiligen Jahres in Rom. In der für die jugendlichen Rompilger dieses Jahres bei den Calixtus-Katakomben an der Via Appia errichteten Zeltstadt tagte der Kongreß der charismatischen Erneuerungsbewegung unter dem Thema „Erneuerung und Versöhnung". Die Teilnehmer kamen aus etwa 60 verschiedenen Ländern, wobei die größten Kontingente die USA mit mehr als 4000 und — erstaunlicherweise bereits an zweiter Stelle — Frankreich mit mehr als 1000 Pilgern stellten. Relativ stark waren Südamerikaner und Kanadier vertreten, auch die Bundesrepublik und Italien stellten ansehnliche Gruppen. So gut wie gar nicht waren aber Afrika und Asien präsent. 17 Bischöfe (darunter die Erzbischöfe von Boston, Washington und Cincinnati) hatten die Schirmherrschaft übernommen, 13 nahmen teil. Die Leitung des Kongresses lag bei einem Laien, dem Amerikaner *Ralph Martin*, einem der „Väter" der katholischen Pfingstbewegung und jetzigem Chef einer amerikanischen charismatischen Zeitschrift. Neben ihm fungierten als geistliche Leiter der Zusammenkunft Kardinal *Joseph Leo Suenens*, der den Charismatikern schon seit längerer Zeit Interesse entgegenbringt, Bischof *Joseph McKinney* (Grand Rapids, Mich.), der in den USA für die Kontakte zwischen Bischofskonferenz und Pfingstbewegung zuständig ist, und Erzbischof *James Hayes* von Halifax, Kanada.

Pfingstlicher Enthusiasmus in St. Peter

Noch nie hat es bisher einen Kongreß dieser Gruppe in so großem internationalem Rahmen gegeben. Während nationale Zusammenkünfte in den USA, wo die Bewegung zu Hause ist und ihre weiteste Verbreitung gefunden hat, bereits wesentlich höhere Teilnehmerzahlen erreichten (vgl. HK August 1973, 387 ff.), gab es international bisher nur ein Treffen von 120 Leitern charismatischer Gruppen in Grottaferrata bei Rom im Oktober 1973 (vgl. *E. D. O'Connor*, Spontaner Glaube. Herder, Freiburg 1974, 249). Inzwischen geht man davon aus, *daß etwa 600 000 Katholiken charismatischen Gruppen angehören*, deren Zahl sich innerhalb des letzten Jahres verdreifacht hat (vgl. Informations Catholiques, 1. 6. 75). Nach wie vor ist es schwierig, ein Gesamtbild von dieser Bewegung zu gewinnen. Charakteristisch für sie ist es jedenfalls, daß ihre Mitglieder eine unmittelbare Geisterfahrung für sich beanspruchen, die zugleich die Initiationserfahrung für die Aufnahme in die entsprechenden Gruppen ist (*„Geisttaufe"*). Diese Erfahrung dokumentiert sich in den Gruppen vor allem in der „Wiederentdeckung" der *Charismen der Zungenrede und der Heilungen*, die freilich nur die Höhepunkte eines Gruppenlebens sind, das insbesondere durch die fast schwärmerische Frömmigkeit einer *Gebetspraxis* geprägt ist, die sowohl Spontaneität wie die Bindung an traditionelle Formen pflegt. Im Unterschied zu den evangelischen Pfingstlern des vorigen Jahrhunderts, die sich von der methodistischen Kirche abgespalten haben, sind die Anhänger der katholischen Bewegung für charismatische Erneuerung — diese Bezeichnung ziehen sie selbst dem Terminus „Pfingstbewegung" vor — *in der Regel durchaus kirchlich engagiert.*

Immer wieder wurde in Rom als erstes Anliegen der Bewegung die *Wiederent-*

deckung von Freude und Spontaneität im Leben der Kirche genannt. Angesichts der Erfahrung, daß es die Christen heute nicht mehr verstünden, ihre Botschaft von Glaube, Hoffnung und Liebe anderen mitzuteilen, müsse man sich neu um elementare Ausdrucksformen bemühen, in denen sich diese Inhalte realisieren. Kardinal Suenens erinnerte an das berühmte Wort *Nietzsches*, die Christen müßten „erlöster" aussehen und „fröhlichere Lieder singen", wenn sie überzeugen wollten. Als Antwort auf diese Herausforderung wollte Suenens die charismatische Bewegung verstanden wissen. Ganz ohne Zweifel hatte der Kongreß denn auch viel Enthusiastisches und Enthusiasmierendes an sich (wobei offenbleiben muß, ob es gerade derartige Formen von Begeisterung sind, die der zeitgenössischen Religions- und Kirchenkritik den Stachel nehmen). Nicht ganz unzutreffend sprach man von einer „Kirmes des Gebets". Jedenfalls war die Zusammenkunft geprägt von Gebet und gemeinsamem Singen.

Höhepunkte waren die Liturgien der Pfingstfeiertage. Am Pfingstsonntag wohnten die Kongreßteilnehmer dem Papstgottesdienst in St. Peter bei. Ihr anhaltendes Alleluja-Singen bei der Ankunft des Papstes brachte sogar die Capella Sistina mit dem Anstimmen des Introitus in Verlegenheit. Anschließend zeigte sich, daß sie den Gregorianischen Choral mit der gleichen Begeisterung singen wie ihre eigenen rhythmisch schwungvollen Lieder. Am Pfingstmontag war speziell für den Kongreß eine Eucharistiefeier ebenfalls in St. Peter, bei der Kardinal Suenens am Papstaltar mit 725 Priestern, die am Kongreß teilnahmen, konzelebrierte. Bei diesem Gottesdienst, bei dem sie unter sich waren, kam der liturgische Stil der Charismatiker naturgemäß noch deutlicher zum Ausdruck. Mit ausgebreiteten Armen betete und sang man, begleitet von einer Gruppe von Musikern. Auch hier hatten allerdings das „Veni creator spiritus" und das „Adoro te devote" genauso ihren Platz wie Rhythmen der Pop-Musik. Während der Kommunion kam es zu so etwas wie Glossolalie, zu einem Murmeln bzw. mehr oder weniger artikulierten Reden der Gottesdienstteilnehmer. Anschließend wartete die Versammlung längere Zeit betend und singend auf den Papst, der schließlich mit begeisterten Ovationen empfangen wurde. Als nach der Audienz die Teilnehmer den Petersdom nach und nach verließen, begannen zahlreiche Gruppen zur Musik, die in voller Lautstärke aus den Verstärkern tönte, ungezwungen zu tanzen.
Eine offizielle Begegnung fand auch mit Kardinal *Willebrands*, dem Präsidenten des Einheitssekretariats statt, der vor dem Kongreß in der Zeltstadt bei den Calixtus-Katakomben eine Rede hielt. Auffallend war, daß es nicht wie bei anderen großen Zusammenkünften der Charismatiker *„Heilungen"* gegeben hat. Es war zu hören, daß der Vatikan Aktionen in dieser Richtung begrenzt sehen wollte (vgl. NCNS 21. 5. 75). Dagegen fand ein „Workshop" zum Thema Heilungen in der charismatischen Bewegung statt.

Freude und Skepsis im Vatikan

Im Vatikan war man nicht immer begeistert von dem Projekt des Charismatikertreffens während des Heiligen Jahres in Rom. Es scheint sogar von einflußreichen Kreisen dem Papst ausgesprochen davon abgeraten worden zu sein, eine Zusammenkunft dieser Größenordnung und Repräsentativität in Rom zuzulassen. Andererseits hatten die Charismatiker offensichtlich in Erzbischof *Giovanni Benelli*, dem Substituten des Staatssekretariats, einen mächtigen Fürsprecher. Benelli war in den letzten Monaten mehrmals mit Führern der charismatischen Bewegung zusammengetroffen (vgl. NCNS 21. 5. 75). Ein Verbot des Treffens wäre in der Tat schwer verständlich gewesen: einmal, weil die Mitglieder der Bewegung sich in der Regel weder auf dem Gebiet des Glaubens noch in Sachen der kirchlichen Autorität außerhalb der Norm bewegen; zum andern, weil der Papst, der die Freude dezidiert zum Gegenstand seiner Verkündigung macht (vgl. ds. Heft S. 337), schwerlich diejenigen brüskieren kann, die dieses Thema begeistert aufgreifen (wenn auch in Formen, die kaum allgemein nachvollziehbar sind, geschweige denn zur kirchlichen Norm werden können).

In seiner Ansprache bei der Audienz am Pfingstmontag (vgl. Osservatore Romano 19./20. 5. 75) bezeichnete der Papst die charismatische Erneuerung als eine Chance für die Kirche, ermunterte seine Zuhörer ausdrücklich in ihrer Arbeit, erinnerte aber auch daran, daß es Aufgabe des Amtes in der Kirche sei, nicht nur „den Geist nicht auszulöschen", sondern auch die „Unterscheidung der Geister" zu üben. In diesem Sinne nannte der Papst *drei Kriterien für die Beurteilung:* was beanspruche, Gabe des Heiligen Geistes zu sein, dürfe der authentischen Glaubenslehre nicht widersprechen, die Bemühung um eine vertiefte biblisch-theologische Spiritualität bedürfe also der Überprüfung durch die Hierarchie; die Bedeutung der Charismen bemesse sich nach ihrer Funktion für das kirchliche Gemeinwohl; schließlich sei entscheidend, daß die Liebe präsent sei und sich in Taten der Caritas auswirke. Ferner forderte der Papst zur regelmäßigen Feier der Eucharistie und zur Teilnahme am Bußsakrament auf — sicher als Korrektiv gegen charismatische Tendenzen, das sakramentale Leben gegenüber Gebets- und Wortgottesdiensten in den Hintergrund treten zu lassen. Er schloß seine Ansprache mit dem Ausruf: „Jesus ist der Herr. Alleluja."
Ähnlich wie Paul VI. äußerte sich Kardinal Willebrands in seiner auf Wunsch des Papstes gehaltenen Rede. Auch Willebrands begrüßte die charismatische Bewegung als wirklichen Beitrag zur Erneuerung und betonte, daß jeder auf seine Art und Weise zur Erfahrung des Heiligen Geistes kommen müsse. Gleichzeitig wies er aber darauf hin, daß die Gaben des Geistes Geschenk seien, die man nicht für sich allein beanspruchen dürfe, und daß die Bewegung gegen die Gefahren eines elitären Bewußtseins und des Anspruchs, etwas ganz Neues zu verwirklichen, daran festhalten müsse, daß *geistliche Erneue-*

rung nur in Gemeinschaft mit der Kirche als Ganzer, insbesondere mit ihren Leitern, und *in Kontinuität mit der Tradition* möglich sei.

Kritik von den Basisgruppen

Massive Kritik gegen die Charismatiker brachte im Namen italienischer Basisgruppen der ehemalige Abt von St. Paul vor den Mauern, *Giovanni Franzoni,* vor. Er warf ihnen „gefährliche Rückschritte" vor, weil sie sich aus der politischen Weltverantwortung zurückziehen und in einen „leeren Spiritualismus" flüchten würden. Diesem Eindruck, den die Pfingstler zweifellos weithin machen, versuchten einige beteiligte Priester durch Hinweise auf soziale Aktivitäten charismatischer Gruppen und Gemeinden entgegenzuwirken (vgl. NCNS, 22. 5. 75). Ebenfalls sehr kritisch äußerte sich ein ehemaliges Mitglied der Bewegung seit ihren Anfängen 1967 in Pittsburgh, Prof. *William Storey* (Notre Dame University). Er beanstandete vor allem den biblizistischen Fundamentalismus der Charismatiker. Auch gegen diese Kritik setzten sich Kongreßteilnehmer zur Wehr, indem sie auf die Fruchtbarkeit der Begegnung amerikanischer mit europäischen Gruppen gerade für eine verstärkte Beschäftigung mit der kritischen Exegese hinwiesen und damit das exegetische Defizit nur als lokale Besonderheit darzustellen versuchten (vgl. Informations Catholiques, 1. 6. 75, S. 4).

Im ganzen war es angesichts der freundlichen Aufnahme, die der Kongreß in Rom fand, nicht verwunderlich, daß sein Präsident Ralph Martin erklärte: „Wir haben wirklich das Gefühl, daß uns die Kirche liebt" (Le Monde, 21.5. 75). Niemand wird bestreiten, daß sie darauf einen Anspruch haben oder daß ihre Bewegung ein in vieler Hinsicht bemerkenswerter Aufbruch ist. Ob die charismatische Bewegung aber *der* Aufbruch ist, auf den Kirche und Welt warten, muß auch nach dem römischen Kongreß zumindest ebenso offen bleiben wie die Frage, ob tatsächlich das wichtigste Monitum an die Charismatiker das ist, die Einheit mit Dogma und Hierarchie zu wahren — wozu sie nach allen Indizien sowieso von vornherein bereit sind. *H. G. K.*

Verständigungsversuche in Nordirland

Ein entschiedenes Wort katholischer Bischöfe

In einem längeren, unter dem Titel „Das menschliche Leben ist heilig" (Veritas publications, Dublin) im Mai 1975 veröffentlichten Hirtenbrief haben die irischen Bischöfe erneut die „politische Gewalttätigkeit" verurteilt, die die letzten sechs Jahre des Ulsterschen Gemeinschaftskonflikts kennzeichnete, und in Verbindung damit „das Konzept des modernen revolutionären Kampfes, daß der Zweck die Mittel heilige", angeprangert. Als Autoren zeichneten im Namen der Hierarchie die Erzbischöfe von Armagh, Dublin, Tuam und Cashel, darunter Kardinal *William Conway,* der irische Primas, der seinen Sitz in dem historischen irischen christlichen Zentrum Armagh im heutigen Nordirland hat.

Die katholischen Bischöfe beschreiben darin zwei „Kampagnen der Gewalttätigkeit": eine mit dem Zweck, ein vereintes Irland gewaltsam zu erzielen, der die seit Weihnachten mit einer Unterbrechung bestehende Kampfpause der Provos der Irischen Republikanischen Armee Einhalt geboten hat; eine zweite fortdauernde Kampagne mit zahlreichen Terroranschlägen und bereits 300 Opfern, die aber, wie die Bischöfe sagen, obwohl sie nicht weniger verurteilt zu werden verdient, nicht so viel Aufsehen erregt. Was die erste Kampagne anbelangt, „ist unser Vokabular der moralischen Verurteilung praktisch erschöpft. Was wir sagen könnten, würde nur als bloße Wiederholung erscheinen. Nichtsdestoweniger ist es unsere Verpflichtung, weiter die Gewissen, besonders unserer eigenen Herde, auf das Böse aufmerksam zu machen."

Zur zweiten „Kampagne" schreiben die Bischöfe u. a.: Fast jede Art moralischen Übels werde vom Zweck „der guten Sache" — (der IRA) — entschuldigt. Kaltblütig geplante Morde würden von Krieg und Revolution geheiligt. Todesopfer und die Verletzung unschuldiger Zivilpersonen würden „unvermeidliche und unabwendbare Kriegsopfer" genannt, Zerstörung von Eigentum in Millionenwerten als „Angriffe auf Wirtschaftsziele", Bankraub und erpresserische Geldsammlungen als „Finanzierungen der guten Sache" bezeichnet.

Die Bischöfe verurteilen nicht nur die Terroristen, sie kritisieren auch die Behörden: „Die Revolutionäre sind jedoch nicht allein in der falschen Meinung, daß mittels guter Absichten Böses zum Guten gewendet werden könne. Die Staatsorgane sind nicht weniger schuldig, wenn sie unerträgliche Formen gewalttätiger Abwehr, auch Foltermethoden, im Interesse der Staatssicherheit oder um Recht und Ordnung wiederherzustellen, anwenden. Das menschliche Leben ist heilig, und keine gute Absicht kann je Mord, Raub, Folter, Grausamkeit, Rassen- oder Religionshaß, Unzucht, Ehebruch oder Abtreibung rechtfertigen."

Die Erklärung der irischen Hierarchie ist unmißverständlich und enthält auch keine jener anscheinenden „Mentalreservationen" mehr, die solchen katholischen Verdammungsurteilen, einschließlich der von irischer Seite inspirierten päpstlichen, von Gegnern noch vor einigen Jahren vorgeworfen werden konnten. In ähnlicher Weise haben die protestantischen Kirchen keinen Zweifel an ihrer eindeutigen Verurteilung der den irischen Konflikt schürenden Elemente gelassen.

Das *Bewußtsein der Ohnmacht* wie auch der an sie gestellten Erwartung, als Gewissensmahner gegen Gewalttätigkeit und Lüge sowie für das Recht

aufzutreten, verlorene Hoffnung zu wecken und im christlichen Sinn versöhnend zu wirken, verhelfen den christlichen Kirchen heute, langsam, und noch weit hinter ihren europäischen Mitbrüdern zurückbleibend, zu einem weniger triumphalen und sektiererischen Selbstverständnis. Die besonders in der katholischen Hierarchie immer wieder betonte Feststellung, daß der irische Konflikt nichts mit Religion zu tun habe (vgl. HK, Mai 1974, S. 262 ff.), weicht allmählich dem Bekenntnis zur Mitverantwortlichkeit der Kirche. „Ist es nicht eine Verurteilung eines ganzen Volkes", fragte der katholische Bischof von Down und Connor, *William Philbin* (The Tablet, 19. 1. 74), daß eine kleine Minderheit grausamer Menschen so lange Zeit gegen den Willen aller anzugehen, ja sie zeitweilig sogar zu dominieren vermag? Haben wir nicht zu sehr gezögert, uns dem Wesen und den Auswirkungen dessen, was in unserem Namen geschieht, zu stellen, dessen Ungeheuerlichkeit zu erkennen und zurückzuweisen?"

Gemeinsame Friedenskampagne

Häufigere gemeinsame Erklärungen der irischen protestantischen und katholischen Kirchen (siehe die von der Presbyterian Church in Irland im Juni 1974 veröffentlichte Zusammenfassung, „The Northern Ireland Situation, 3" sowie die mit Beteiligung aller Kirchen veranstaltete *„Joint Peace Campaign"*, Dezember 1974) sind als Fortschritt zu werten und als Zeichen, daß die protestantische Kirche in Nordirland und die katholische Kirche in der Republik Irland ihre enge persönliche Verflechtung mit den politischen und sozialen Einrichtungen bzw. ihren politischen Einfluß nicht mehr ganz als selbstverständlich empfinden.

In einer sehr verständigen Darstellung aus radikal christlicher Sicht „Ireland's Conflict diminishes me" (World Council of Churches, Genf 1975) hat *Steven G. Mackie*, Dozent der Theologie an der St.-Andrew's-Universität in Schottland und früherer Generalsekretär von „SODEPAX", den Bruch mit den alten sektiererischen Allianzen als Vorbedingung dafür genannt, daß die neueren ökumenischen Allianzen wirklich ernst genommen werden können. Als erforderliche Schritte nennt Mackie die Entfernung von Geistlichen aus politischen Ämtern (die katholischen und anglikanisch-protestantischen Kirchen, nicht aber die non-konformistischen, praktizieren dieses Verbot), substantielle Absprachen über Mischehen, die staatliche Integrierung der Konfessionsschulen und vereinte Maßnahmen in Dublin und Belfast zum Schutz von Minderheitsrechten. Die umstrittenen geheimen Verhandlungen nordirischer protestantischer Kirchenvertreter und der Führung der IRA-Provos, die im Dezember 1974 in dem südirischen Dorf Feakle stattfanden, führten fast unmittelbar zu der am 22. Dezember von den Terroristen angesetzten Kampfeinstellung, wenn letztere auch eigene taktische, nicht gerade mit dem christlichen Friedensfest verbundene Gründe für den Waffenstillstand hatten. Die riskante und vielerseits stark kritisierte Aktion der protestantischen Kirchenvertreter, sich mit Mördern an einen Tisch zu setzen, bestätigt nach Mackie jedoch die Notwendigkeit einer neueren Form des individuellen christlichen politischen Einsatzes, solange dieser weder von der amtlichen protestantischen noch katholischen Kirchenführung zu erwarten sei.

Andererseits hatte die bereits erwähnte, am 12. Dezember gestartete, häufig aber mit einer Einzelinitiative protestantischer Geistlicher in Feakle verwechselte „Joint Peace Campaign", unterstützt von Kardinal Conway und den presbyterianischen, methodistischen und irisch-anglikanischen Kirchenführern, einen starken Widerhall gefunden. Auch ihnen ging es zum erstenmal darum, nicht nur „gemeinsam zu sprechen" sondern auch zum gemeinsamen Handeln aufzurufen durch eine Presse- und Rundfunkkampagne, Friedensmärsche, Friedensgebete, Aufrufe an 10 000 kirchliche Vertreter, eine „friedensmäßig andauernde Verlängerung der weihnachtlichen Zeit" in den Gemeinden anzuregen.

Zähe ökumenische Fortschritte

So ist heute ein gewisser *ökumenischer Fortschritt* in Nordirland ein nicht zu bestreitendes Faktum, wenn auch der Begriff „ökumenisch" noch weitgehend als verdächtig gilt und eine „innerkirchliche und zwischenkirchliche Verständigung" vorgezogen wird, wahrscheinlich aus einer unbewußten Erkenntnis, daß „ökumenisch" wirklich das Gegenteil des alten Sektierertums ist. Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang die *kirchlichen Friedens*ausschüsse in Belfast (siehe *D. Bleakley*, Peace in Ulster, Verlag Mowbrays, London 1972) und einige andere im stillen aktiv für Frieden und Versöhnung arbeitende Gruppen. Die 1968 gegründete *„PACE"*- (Protestant and Catholic Encounter)Organisation hat Männern und Frauen verschiedener politischer und religiöser Gesinnung eine Gelegenheit zur Begegnung und zur Durchbrechung der erschreckenden Bigotterie und des Gettogeistes des nordirischen politischen und religiösen Lebens gegeben. Die *Corrymeela Community* in Ballycastle in der nordirischen Grafschaft Antrim hat Katholiken und Protestanten, besonders aus den Konfliktgegenden Ulsters, zu kurzen Konferenzen und gemeinsamen Ferien zusammengebracht, desgleichen das Glencree *„Centre of Reconciliation"* in der Nähe von Dublin sowie die „Irish School of Ecumenics" in Milltown Park, Dublin, die Studenten in die Kampfgebiete Nordirlands zum unmittelbaren Studium verschiedener religiöser Traditionen und Einrichtungen entsendet.

Doch sind das nur erste Hoffnungszeichen. Auf den Gebieten der *Erziehung* und der *Mischehen* besteht heute noch ein krasser Gegensatz zwischen irischen und europäischen Christen, unter denen die den Glauben einst umgebenden Bastionen längst gefallen sind. In der gespaltenen irischen Gesellschaft wird die Staatsschule wie die Mischehe noch als Indentitätstest der Gemeinschaft, der katholischen Minderheit noch mehr als der Mehrheit gesehen. Daraus erklärt sich die anhaltend negative Haltung der nordirischen

Katholiken jedem Vorschlag gegenüber, die katholischen Schulen in den staatlichen Bereich zu übernehmen, wie auch die tiefverankerten protestantischen Ängste hinsichtlich der sie benachteiligenden Auswirkungen der katholischen Ehegesetze. Bezeichnenderweise sah sich selbst der irische Außenminister *Garret Fitzgerald* genötigt, in einer Ansprache auf der internationalen Konsultation über Mischehen in Dublin (2.—6. September 1974) die Frage aufzuwerfen, „ob die tiefe und für viele Menschen schicksalhafte Spaltung der Gemeinschaft in Nordirland und die gegenseitige Antipathie der katholischen und protestantischen Schichten dieser Gemeinschaft nicht zu einem gewissen Grade der vergangenen und gegenwärtigen kirchlichen Gesetzgebung über Mischehen zuzuschreiben ist und ob, wenn das stimmt, das in der Weise geschaffene Problem nicht eines ist, mit dem die Theologie sich beschäftigen muß". Auf dem dritten „Gipfeltreffen" der katholischen und protestantischen Kirchenvertreter im April 1975 in Dundalk an der irischen Grenze kam es allerdings noch nicht zu der erhofften Regelung der gesetzlich leicht regelbaren Mischehenfrage. Doch die Einsetzung eines ständigen Ausschusses zur jährlichen Untersuchung des Mischehentrends befähigt die Protestanten wenigstens, den Fuß im Spalt der Tür zu halten, die weiter zu öffnen die katholische Hierarchie Irlands sich noch weigert. *R. H.*

Katholiken Kambodschas und Südvietnams unter neuen Bedingungen

Seit dem Fall von Phnom Penh am 17. und der Kapitulation Saigons am 30. April 1975 sind die Informationen über die Situation der Kirche in Kambodscha und Südvietnam äußerst spärlich geworden. Dennoch hat sich bisher schon gezeigt, daß die fast ausschließliche Rekrutierung des kirchlichen Personals aus ausländischen Kräften praktisch das vorläufige Ende der Kirche in Kambodscha vorprogrammierte, während die überwiegend einheimischen Priester und Ordensleute in Südvietnam sich gerade jetzt als besonders wertvoll erweisen. Trotz des zeitlichen Zusammenfalls der Machtübernahme in beiden Ländern wird immer deutlicher, daß die zukünftige politische Ausrichtung dieser Nachbarn völlig verschieden sein wird. Besonders im innenpolitischen Kurs und damit in der Haltung auch gegenüber den Religionsgemeinschaften lassen sich bereits jetzt klare Unterschiede erkennen.

Schon kurz nach der Einnahme Phnom Penhs erhielten alle ausländischen Missionare den Befehl, Kambodscha zu verlassen. Mittlerweile befindet sich kein Missionar mehr im Lande. Nachdem sie in zwei Konvois zusammen mit anderen Ausländern über die Grenze nach Thailand abgeschoben worden waren, ließ sich aus ihren Aussagen ein klareres Bild der Lage der Kirche Ende April ermitteln (vgl. Fides, 28. 5. 75, NCNS, 29. 5. 75). Danach müssen auch einige der Daten korrigiert werden, die bisher von kirchlichen Stellen außerhalb Kambodschas für gültig gehalten wurden (vgl. HK, Mai 1975, 217 ff.).

Exodus einer Rumpfkirche

19 Karmelitinnen, mehrere von ihnen alt und krank, waren noch kurz vor dem 17. April nach Bangkok evakuiert worden. In der Apostolischen Präfektur Kompong Chan im Osten des Landes befand sich bereits seit März, seitdem der Apostolische Präfekt, *André Lesouëf*, nach Phnom Penh gezogen war, kein kirchliches Personal mehr. In der Apostolischen Präfektur Battambang im Nordwesten wirkten bis zum Schluß der Apostolische Präfekt, *Tep-Im Sotha Samath* (ein Khmer) sowie ein Benediktinerpater und eine kambodschanische und vier vietnamesische Schwestern. Der Apostolische Präfekt konnte zuletzt am 20. April in einer Pfarrkirche noch die Messe lesen, mußte jedoch am 25. April — vermutlich an der Spitze einer Gruppe von Katholiken — die Stadt verlassen und sich dem allgemein befohlenen Marsch aufs Land in eine ungewisse Zukunft anschließen. Weder von ihm noch den anderen kambodschanischen Katholiken hat man seitdem etwas gehört.

Bis zum Machtwechsel hielten sich die meisten Priester, Patres und Schwestern in der bis dahin noch nicht vom Roten Khmer kontrollierten Hauptstadt auf. Der am 6. April von Papst *Paul VI.* ernannte Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge des Apostolischen Vikars von Phnom Penh, Bischof *Yves Ramousse*, der 37jährige Khmer-Priester *Joseph Chhmar Salas*, empfing noch am 14. April in der Pfarrkirche Preah Meada in Phnom Penh von Bischof Ramousse die Bischofsweihe. Priester und Schwestern, die in der Stadt waren, sowie rund 250 Gläubige nahmen an der Zeremonie teil. Um die kambodschanischen Katholiken nicht zusätzlich zu gefährden, trennten sich unmittelbar nach der Weihe die ausländischen und einheimischen Priester. Bischof Salas zog mit zwei Khmer-Priestern in die Pfarrei Preah Meada, die ungefähr 2500 Katholiken zählte. Die französischen Priester und Benediktinerpatres fanden im Haus von Bischof Ramousse und im Priesterseminar Unterkunft, in dem sich einige Seminaristen aufhielten. Doch bereits am Abend des 17. bzw. am Morgen des 18. April wurden alle einheimischen Katholiken mit dem neuen Bischof an der Spitze gezwungen, in verschiedenen Marschgruppen die Hauptstadt mit unbekanntem Ziel zu verlassen. Insgesamt bestand das französische Personal der Kirche Kambodschas zu diesem Zeitpunkt aus einem Bischof, zwölf Priestern und vier Schwestern. Einheimische Kräfte waren ein Bischof, vier Priester (einer von ihnen der Apostolische Präfekt von Battambang und einer ein Benediktinerpater), zwei Be-

nediktinerbrüder und 22 Schwestern (davon 15 Vietnamesinnen). Nur diese stehen der kleinen Schar von Katholiken jetzt noch zur Verfügung.
Die Zukunft der wenigen verbliebenen Katholiken ist ebenso ungewiß wie das Schicksal des gesamten Volkes. In einer bisher nicht gekannten Radikalität scheint sich in Kambodscha eine Entwicklung in Richtung *agrarkommunistische Gesellschaft* anzubahnen, in der alle westlichen Einflüsse ausgeschaltet und alle Unterschiede zwischen Stadt und Land zugunsten einer einheimischen Landkultur eingeebnet werden sollen. Die Zwangsaustreibungen aller Stadtbewohner, von der auch nicht Alte und Schwerkranke ausgenommen waren und die viele nicht überlebten, markiert einen Wendepunkt in der Geschichte des Landes. Immerhin kam diese Maßnahme so überraschend, daß selbst der noch immer in Peking im Exil lebende Prinz *Norodom Sihanouk* erste Berichte über den befohlenen Exodus als westliche Greuelpropaganda abtun wollte. Eine interessante Feststellung, deren Bedeutung aber ebenfalls schwer zu erkennen ist, bleibt, daß sowohl in Battambang als auch in Phnom Penh die meisten Katholiken in geschlossenen Formationen aus der Stadt herausgeführt worden sind.

Vorsichtiges Taktieren in Südvietnam

In Südvietnam sieht die Szenerie anders aus. Wenn auch Kambodscha und Südvietnam betonen, bei aller gesellschaftlichen Veränderung wollten sie in erster Linie frei von Fremdeinflüssen und unabhängig bleiben, so läßt sich aufgrund der Unterstützung in der Vergangenheit nicht verhindern, daß in Kambodscha die Chinesen und in Südvietnam die Russen bevorzugt werden. Somit scheint hier der sowjetisch-chinesische Konflikt weitergeführt zu werden. Die auch in Südvietnam bisher nur provisorisch regierenden politischen Gremien widmen sich zunächst in erster Linie den Hauptproblemen wie Rückführung der Flüchtlinge, Bekämpfung des Hungers und Beseitigung der großen Arbeitslosigkeit sowie der politisch-ideologischen Umschulung besonders früherer Kader in Armee und Verwaltung. Außerdem hat man mit der Säuberung von Buchhandlungen und Vernichtung „dekadenter Literatur" begonnen.
Offizielle Richtlinien für die Behandlung der Religionsgemeinschaften und für deren Spielraum scheint es noch nicht zu geben. Gültig ist lediglich die programmatische Aussage von General *Tran Van Tra* vom Militärverwaltungs-Komitee in Saigon, „alle vietnamesischen Bürger sollten ohne Ansehen der Rasse, der Religion oder politischen Konzeption am nationalen Wiederaufbau nach dreißigjährigem Krieg teilnehmen" (vgl. Le Monde, 8. 5. 75). Die Verpflichtung zur Teilnahme an sog. „Reformkursen" (sprich Umschulung) wurde bisher nicht auf kirchliches Personal oder die Katholiken als Religionsgemeinschaft ausgedehnt (NZZ, 12. 6. 75). Vorläufig scheint man sich gegenüber diesen 10% der Bevölkerung abwartend zu verhalten, vielleicht nicht zuletzt deshalb, weil — wie mittlerweile unverhohlen zugegeben wird — immerhin die organisierte Opposition der Katholiken Südvietnams gegen Präsident *Van Thieu* mit den Ausschlag für die vorzeitige Großoffensive gegeben hat.

Der augenblickliche Schwebezustand und die Ungewißheit, wie es weitergehen wird, haben allerdings bereits jetzt dazu geführt, daß alte und neue Polarisierungen innerhalb der Kirche aufbrechen und alle Schattierungen zwischen pro-kommunistischem Pragmatismus und ängstlicher Zurückhaltung sichtbar werden.
Die ersten Aufrufe des Erzbischofs von Hué, *Philippe Nguyen Kim Dien*, und des Erzbischofs *Nguyen Van Binh* von Saigon zur Zusammenarbeit, nationalen Versöhnung und zum Wiederaufbau (vgl. HK, Juni 1975, 311) fanden zwar große Beachtung, hatten aber bisher nur wenig konkrete Ergebnisse oder offizielle Kontakte zwischen der Hierarchie und den neuen Machthabern zur Folge.
Im Gegensatz zu den Bischöfen scheint sich die Mehrzahl der Katholiken resignierend auf eine Kirche des Schweigens und des Martyrertums einzustellen. Daraus läßt sich immer mehr der Schluß ziehen, daß sich die Kirche Südvietnams trotz der sich schon längere Zeit abzeichnenden Entwicklung nicht genügend auf ein Leben unter kommunistischen Vorzeichen vorbereitet hat.
Das spektakulärste, jedoch anscheinend nicht typischste Ereignis war bis jetzt die Ausweisung des Apostolischen Delegaten für Vietnam und Kambodscha, Erzbischof *Henri Lemaître*. Zwar war es zuvor bereits zu einer Demonstration einer kleinen Gruppe von „Linkskatholiken" vor dem Gebäude der päpstlichen Vertretung gekommen, bei der der aus Belgien stammende Erzbischof als „Lakai Thieus" und „Handlanger der amerikanischen Imperialisten" betitelt wurde, doch folgte die Ausweisung am 5. Juni überraschend. Anlaß des Vorgehens der ca. 30 Demonstranten war die Ernennung von *Nguyen Van Thuan* als Weihbischof von Saigon mit dem Recht der Nachfolge des Erzbischofs. Seine Ernennung durch Rom eine Woche nach der Kapitulation wurde nicht nur von den Demonstranten als Provokation oder zumindest unglückliche Entscheidung betrachtet, da der neue Bischof ein Neffe des früheren Präsidenten *Diem* und für seinen kämpferischen Anti-Kommunismus bekannt ist. Erzbischof Lemaître machte man verantwortlich für die Ernennung. So hieß es im Saigoner Rundfunk, er habe „seine religiöse Macht ausgenützt, um feindliche Akte gegen die Revolutionsregierung fortzusetzen" (vgl. Far Eastern Economic Review, 20. 6. 75).
Bei der Demonstration hatten Soldaten durch Warnschüsse eine Stürmung des Gebäudes verhindert (Le Monde, 21. 5. 75). Allerdings war die Stellung Lemaîtres dadurch schwierig geworden, daß zwischen dem Vatikan und Vietnam keine diplomatischen Beziehungen bestehen. Als Apostolischer Delegat vertrat er den Heiligen Stuhl nur gegenüber der Kirche des Landes. Da er nicht dem Diplomatischen Korps in Saigon angehörte, wurde er von der Regierung als Privatperson angesehen und ihm deshalb auch die Benutzung des Kurierdienstes und des Fernschreibers untersagt. Daraus erklärt sich

auch, daß Rom erst nach seiner Landung in Vientiane in Laos von seiner Ausweisung erfuhr (NCNS, 6. 6. 75).

Warnung vor einseitigen Schritten

Der Erzbischof von Saigon sprach von sehr unterschiedlichen Indizien für das voraussichtliche künftige Schicksal der Kirche. Gegenüber einem Korrespondenten von „Le Monde" (7. 6. 75) erklärte er, es bleibe völlig offen, was die Zukunft bringe. Im Augenblick bestehe aber kein Grund zur Beunruhigung: „Die Freiheit des Kultes wird völlig respektiert. Es finden sich sogar Soldaten aus dem Norden zur Messe ein. Einige beichten. In den Straßen habe ich Soldaten gesehen, die ein kleines Kreuz unter der Uniform auf der Brust trugen." Dennoch konnte der Erzbischof seine Besorgnis und Enttäuschung nicht verhehlen, daß er seit dem Einmarsch der Truppen keine Gelegenheit hatte, mit irgendeinem Verantwortlichen zu sprechen. Nach einem ersten Gespräch mit Mitgliedern der Sektion Erziehung innerhalb des Militärkomitees sei ihm jedoch klar geworden, daß es z. B. keinen Platz mehr für katholische Schulen geben werde. Wichtig werde es deshalb sein, daß in den Kirchen weiterhin Religionsunterricht erteilt werden kann. Nach Auskunft des Erzbischofs ist die Situation der Katholiken in den einzelnen Diözesen sehr unterschiedlich. Im Mekong-Delta gebe es keine Probleme. Anlaß zur Sorge biete der ständige Hinweis, daß alle Macht vom Volke ausgehe: „Da gibt es die Risiken von Übertreibungen und Auswüchsen." Für den kirchlichen Bereich präzisierte er diesen Vorbehalt mit dem Hinweis auf eine Handvoll „progressistischer Katholiken", die unmittelbar nach dem Fall Saigons das Feld zu beherrschen versuchten, Deklarationen verteilten und Kontakte zu Journalisten aufnahmen. Einer ihrer Programmpunkte sei die Schaffung einer „autonomen Kirche" in Vietnam gewesen. Wörtlich sagte der Erzbischof dazu: „Wir könden das — auf jeden Fall ich kann das nicht akzeptieren. Eine autonome Kirche, das bedeutet schlicht und einfach Schisma." Im übrigen hängt ja auch der Episkopat im Norden vom Vatikan ab. Auf die Frage, ob der Vatikan irgendwelche Instruktionen gegeben habe, antwortete er ausweichend, der Standpunkt sei bekannt, man mische sich nicht in weltliche Angelegenheiten ein, was in den Augen der Kirche zähle, sei „die innere Freiheit".

Mitarbeit unter Vorbehalt

Erste Äußerungen von zwei Repräsentanten der katholischen Protestbewegung gegen Mißstände unter dem Thieu-Regime sind charakteristisch für die Breite des Meinungsspektrums. Der Initiator der Antikorruptionsbewegung, der Redemptoristenpater *Tran Huu Thanh* (vgl. HK, Januar 1975, 26 ff.), berichtete über den Besuch eines Vietcong-Vertreters, der vor rund 400 Patres und Schwestern sprach. Er sei „voll guten Willens" gewesen, habe jedoch den „Anti-Kommunismus" von Pater Tran Huu Thanh bedauert (vgl. Le Monde, 7. 6. 75). In einer von ihm zusammengestellten Broschüre über die „Einstellung der vietnamesischen Katholiken zur neuen Situation" spricht er von propagandistischem Mißbrauch der Vietnamesen durch Van Thieu und die Amerikaner und bedauert die zahlreichen Mitbürger, die das Land für immer verlassen haben. Die Mehrheit sei jedoch aus Liebe zum Vaterland geblieben: „Wir Katholiken zählen zu dieser Kategorie. Heute sehen wir uns mit einer Situation konfrontiert, die unser Leben umwälzt. Dieses politische Ereignis ist von den Menschen und auch von Gott gewollt worden — wir müssen es also akzeptieren." Drei Ereignisse seit dem 30. April böten Anlaß zur Freude: Kriegsende, Unabhängigkeit und Aussicht auf Einheit des Landes. Es gelte, die Wiedervereinigung und die soziale Revolution zu unterstützen, von der immerhin eine Reihe von Zielen dem „katholischen Ideal" entsprächen. Er erhoffe sich, daß das neue Regime die verheerenden Unterschiede zwischen der Mehrheit der Armen und einigen wenigen Reichen beseitige und „Diebstahl, Korruption, Glücksspiel, Alkoholismus und Hippie-Kultur" beende (vgl. Far Eastern Economic Review, 6. 6. 75). Gleichzeitig warnt er aber davor, die Katholiken dürften bei aller notwendigen Zusammenarbeit die Religion nicht vergessen, sie müßten alles tun, um die Möglichkeit der freien Verkündigung zu erhalten: „Auch wir haben einen Slogan: Gott und das Vaterland ... Das widerspricht sich nicht."

Ein anderer Redemptoristenpater, *Chan Tin*, der Präsident des Aktionskomitees zur Besserung der Situation der politischen Gefangenen war, dagegen bringt seine Genugtuung über die neuen Machthaber („Nur die kommunistische Partei hat gesiegt") jetzt offen und uneingeschränkt zum Ausdruck (vgl. Le Monde, 23. 5. 75). Allerdings scheint der Pater nachträglich in seiner früheren Tätigkeit desavouiert zu werden. Es fällt nämlich schwer, Beweise für seine bis zum Schluß aufrechterhaltene Behauptung zu finden, unter Van Thieu seien mehr als 200 000 politische Häftlinge festgehalten worden. Die von der kommunistischen Presse des Landes bisher veröffentlichten Berichte über die Öffnung der über das Land verstreuten Gefängnisse enthalten nur einen Bruchteil dieser Zahlenangaben. Und man kann wohl davon ausgehen, daß 1. mittlerweile alle Gefängnisse geöffnet sind und 2. sich die neuen Machthaber wohl kaum die Gelegenheit entgehen ließen, in aller Ausführlichkeit über die Entlassung einer so großen Zahl von politischen Häftlingen aus der Zeit vor dem 30. April zu berichten.

Von der ehemals viel beschworenen „Dritten Kraft", die jetzt zusammen mit den Kommunisten die zweite Kraft darstellen könnte und für die sich gerade Vertreter der verschiedenen religiösen Gruppen stark gemacht haben, ist nur wenig die Rede. Zwar sollen einzelne Persönlichkeiten in untergeordneten Gremien berücksichtigt werden, doch dürfte dies mehr eine Geste sein. Die einstmals so radikalen Buddhisten der An-Quang-Pagode wollen sich jetzt, „nachdem Frieden, Unabhängigkeit und eine neue revo-

lutionäre demokratische Regierung" vorhanden sind, nur noch ihrer religiösen Aufgabe widmen.

Erst in einigen Monaten wird man vermutlich ein genaues Bild von der Gesamtsituation der Kirche erhalten. Vorläufig ist abzuwarten, welchen Freiheitsraum man der Kirche zugesteht und wie z. B. die 977 vietnamesischen Seminaristen, durch die die personellen Probleme der Kirche weitgehend gelöst werden könnten, behandelt werden. Die Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen hat derzeit den Kontakt zu den Bischöfen Kambodschas und Vietnams verloren. Für Laos wird ähnliches befürchtet. Soeben hat der Papst den Laoten *Thomas Nantha* zum Nachfolger des französischen Apostolischen Vikars von Vientiane, *Etienne Loosdregt*, ernannt. Das Bild der Kirche in Indochina ändert sich von Tag zu Tag. *N. S.*

Gesellschaftliche Entwicklungen

Parallelen und Unterschiede

Reform der Ehescheidung in Frankreich

Die Regierung von Staatspräsident Giscard d'Estaing stand von Anbeginn unter dem Willen, die bedeutenden gesellschaftspolitischen Veränderungen des letzten Jahrzehnts gesetzgeberisch aufzuarbeiten und gewissen Forderungen der Zeitgenossen nach Reform der zwischenmenschlichen Beziehungen Rechnung zu tragen. Die wirtschaftlichen Krisenerscheinungen in der zweiten Hälfte des Jahres 1974 und in den ersten Monaten 1975 haben gewisse Punkte des Reformprogramms in den Hintergrund treten lassen. Während die Gesetze über den Vertrieb von empfängnisverhütenden Mitteln wie die Änderung des Abtreibungsstrafrechts im Jahre 1974 verabschiedet wurden, gelang es nicht, die Reform der Ehescheidung wie geplant Ende des vergangenen Jahres dem Parlament vorzulegen. Dieses Gesetz wurde nun am 4. Juni nach 27stündiger Diskussion von der Nationalversammlung mit 381 gegen 34 Stimmen angenommen. Wie zu erwarten, fand die Aussprache im Parlament in durchaus sachlicher Atmosphäre statt und wies vorübergehend sogar einige Höhepunkte in den Ausführungen der Volksvertreter auf. Justizminister *Jean Lecanuet* wollte immer schon einen umfassenden Konsensus erzielen und bemerkte: „Ein Gesetz, welches die Sitten betrifft, kann nur dann angenommen und erlebt werden, wenn es durch eine breite Majorität gestützt wird, die das gesamte Land repräsentiert." Bemerkenswert erscheint die Tatsache, daß diesmal die eher konservative Regierungsmehrheit mit 200 Stimmen den Text akzeptierte, während das Projekt über die Schwangerschaftsunterbrechung nur 99 Stimmen von ihr erhielt. Die Opposition hat selbstverständlich das ihrige dazu beigetragen, um dem Vorschlag der Regierung zum Sieg zu verhelfen. 98 von 107 Sozialisten und linke Radikalsozialisten sowie 72 von 74 Kommunisten erklärten sich mit der Regierung konform. Lecanuet mußte mit der erbitterten Gegnerschaft des harten Kerns der Gaullisten rechnen, die von *Maurice Couve de Murville, Michel Debré und Pierre Messmer* angeführt wurden. Selbst diese Volksvertreter erklärten sich bereit, eine Reform der Ehegesetzgebung ins Auge zu fassen, wollten jedoch verschiedene Punkte des Regierungsentwurfes noch einmal zur Diskussion stellen. Immerhin gab es in den 5 Tagen 332 Zusatzanträge, von denen 97 angenommen wurden.

Der Gesetzesentwurf wurde nach leichten Modifikationen inzwischen auch vom Senat mit einer noch größeren Mehrheit gebilligt (211 Ja-, gegen 31 Neinstimmen bei 36 Enthaltungen). Trotz der nur geringfügigen Änderungen muß das Gesetz von der Nationalversammlung nochmals bestätigt werden.

Die Vorbereitung der Reform

Die bisherige Gesetzgebung stammt aus dem Jahre 1884. Im „Ancien Regime" entsprach die französische Ehegesetzgebung dem kanonischen Recht. Eine legale Trennung dieser Union war undenkbar. Eine Scheidung wurde erstmalig während der Revolution gesetzlich verankert, in der Restauration aufgehoben und 1884 durch die *„Lex Naquet"* wieder gestattet. Die Gesetzgeber des 19. Jahrhunderts gingen von der Überlegung aus, Gewaltanwendung zwischen Ehepartnern auszuschalten und ehebrecherischen Verhältnissen ein Ende zu setzen. Der unschuldige Ehepartner mußte nach diesem Gesetz seinem Gefährten eine schwere Eheverletzung nachweisen und einen Prozeß

über sich ergehen lassen. Als Scheidungsgründe galten bis zum 4. Juni 1975: Ehebruch, Verurteilung zu diffamierenden Strafen, Gewaltanwendung und Beleidigung des Ehepartners, freiwilliges Verlassen der gemeinsamen Wohnung. Eine Negativseite des Gesetzes waren die nicht seltenen, sich vor Gerichten abspielenden beschämenden Komödien. Die Ehepartner mußten fiktive Beleidigungsszenen aushecken, sich entsprechende Briefe schreiben und Verwandte zu falschen Aussagen verleiten. Wurde ein Scheidungsprozeß eröffnet, kam es zuerst zu einem Versöhnungsversuch (Sühnetermin) vor dem zuständigen Richter. War diesem kein Erfolg beschieden, wurde das Paar in der Regel in einem 11- bis 13monatigen Zeitraum geschieden. Das richterliche Urteil definierte alle zu ergreifenden Maßnahmen bezüglich der Zukunft der Kinder und der anfälligen Unterhaltskosten.

Das Justizministerium hatte seit 1970 mit Hilfe von Meinungsumfragen und sonstigen Enquêten umfassendes Material gesammelt, das unter dem Titel „Le divorce en France, année 1970" und „Le divorce et les Français, enquête d'opinion 1974" allen interessierten Kreisen zugänglich gemacht wurde. Ein weiteres Dokument, das verschiedene Varianten einer Scheidungsreform ins Auge faßt, stand Richtern und Rechtsanwälten zur Verfügung. Man kann behaupten, daß besonders Justizminister Lecanuet, zugleich Chef des Demokratischen Zentrums, teilweise Erbe des einst christlich-demokratischen MRP, alles unternommen hat, um durch umfassende Informationen sämtliche juridische und soziologische Aspekte der Ehescheidung zu analysieren.

Nach vorliegenden *statistischen Daten* wurden im Jahre 1970 in Frankreich 59400 Ehescheidungsklagen eingereicht, 41860 Urteile in erster Instanz gefällt, 2910 mal Rechtsmittel gegen das Urteil eingelegt und 275 Nichtigkeitsbeschwerden anerkannt. 548 Versöhnungsversuche hatten Erfolg. 30 % der scheidungswilligen Paare waren kinderlos. Von den Experten wurde der Umstand unterstrichen, daß es in 62,9 % der Fälle der weibliche Ehepartner war, der eine Scheidungsklage einreichte. Im gleichen Jahr wurden 47,5 % Männer, 26,7 % Frauen und 25,8 % beide am Scheitern der Ehegemeinschaft für schuldig befunden. 83,1 % der Kinder wurden der Mutter zugesprochen. Die angeführten Zahlen erfuhren auch in den kommenden Jahren keine wesentlichen Korrekturen. Gegenwärtig wird angenommen, daß eine von acht Ehen in die Brüche geht. In den Enquêten des Ministeriums wurden zahlreiche weitere Gesichtspunkte untersucht, um dem Phänomen der gescheiterten Ehen in jeder Beziehung auf den Grund zu kommen. Im Februar 1974 veröffentlichte die Zeitschrift „Economie et Statistique" weitere Zahlen, die Einblick in die soziologische Zusammensetzung der Scheidungswilligen geben. Folgende Ziffern mögen zur Abrundung des Bildes zitiert werden: es lassen sich 0,9 % Landwirte scheiden, 1,6 % Rentner und Arbeitslose, 3,1 % landwirtschaftliche Arbeiter, 5 % Industrielle und Kaufleute, 6,2 % Arbeiter, 7,2 % leitende Angestellte und Freiberufliche, 7,5 % sonstige, 8,7 % mittlere Kader, 11 % Angestellte und 11,4 % Angestellte in Dienstleistungsbetrieben.

Ein ganz und gar nicht revolutionäres Meinungsbild

Zur Ergänzung der statistischen Daten führten einige Dienststellen des Justizministeriums gemeinsam mit dem „Laboratorium für Rechtssoziologie" der Universität Paris II und des psycho-soziologischen Institutes für demographische Forschungen im April und Mai 1972 eine eingehende *Untersuchung über das Meinungsbild von Ehe und Scheidung* durch. 2142 Personen beiderlei Geschlechts im Alter von 18 bis 65 Jahren unter Berücksichtigung der sozialen Herkunft und des Wohnsitzes wurden befragt. Religiösen Faktoren, die die Resultate oft bis zu 50 % verzerren, ist Rechnung getragen worden.

Nach dieser Untersuchung vertraten 68 % die Ansicht, daß Ehe und Familie im Vergleich zur Generation der Väter eine große Änderung erfahren haben. Nur 23 % glauben an geringe Verschiebungen, und 9 % waren der Ansicht, daß alles beim alten geblieben ist. 43 % sprechen von einer positiven Entwicklung, 11 % von einer negativen und 46 % von einer sowohl positiven wie negativen. Nur ein geringer Prozentsatz nimmt an, daß eine Verbesserung der materiellen Bedingungen der Familie stattgefunden hat. Im allgemeinen wurde die Meinung vertreten, daß die bisherige „Hierarchie" in der Familie sich lockere und die Beziehungen der Partner freier sowie die Kommunikationsmöglichkeiten zwischen Eltern und Kindern besser geworden seien. Die Frauen beklagten meistens einen Autoritätsmangel und die zu große Freiheit, welche den Kindern eingeräumt wird. Die auf die Ehe einwirkenden Elemente des modernen Lebens wurden von einer relativ bedeutenden Mehrheit, nämlich 65 % gefürchtet. 65 % der Befragten bezeichneten die arbeitende Frau als Hemmnis für eine glückliche Ehe; fast alle Franzosen und Französinnen sind offenbar der Ansicht, daß sich die berufstätige Frau zu wenig um den Haushalt kümmern kann.

67 % meinten, eine Ehe finde nur dann ihre Vollendung, wenn sie durch Kinder gesegnet sei. Eine „Parodie der Ehe", ein „Leben zweier Junggesellen", eine „ungewöhnliche Liaison" lauteten Urteile über gewollte Kinderlosigkeit. Das Glück eines Paares und seine menschliche Entfaltung sei nur durch die Geburt eines Kindes möglich. Diese im Kern traditionelle These hat die Wissenschaftler ziemlich überrascht, da die Propaganda unserer Tage ein ganz anderes Bild der Ehe malt. Wenn in Antworten Sätze auftauchen wie „die Ehe sei eine Bestätigung der Liebe", „eine Ehe ohne Liebe ist nicht denkbar", oder „eine Ehe ohne Liebe ist lang", so beweisen sie, daß die Institution Ehe in Frankreich weiterhin zentrale Bedeutung für den

Menschen hat. 50% der Befragten waren der Meinung, daß die Ausweitung sogenannter freier Lebensgemeinschaften eine schlechte Sache sei. Die Probeehe wird von 34% als unmoralisch klassifiziert, während 44% resignieren und den „gegenwärtigen Sittenverfall" hinnehmen. 89% wünschten die Gleichstellung unehelich Geborener und ihrer ledigen Mütter mit den Verheirateten. Für 19% bedeutete die Ehe eine Einrichtung, die unter keinen Umständen in Frage gestellt werden kann. 52% wollten eine Ehe nur bei Vorliegen äußerst schwerwiegender Gründe auflösen, während 29% den beiden Partnern zugestanden, in gegenseitigem Einvernehmen die ehelichen Bande zu zerreißen.

Aus diesen Hinweisen läßt sich eindeutig schließen, daß die überwältigende Mehrheit in Frankreich Benachteiligungen zwischen den Geschlechtern wenigstens theoretisch auf das entschiedenste ablehnt, während sie in bezug auf die Ehe durchaus „bürgerlich" denken. Die Befürworter einer schnellen Auflösung der Ehe im Konfliktfall befinden sich erwartungsgemäß vornehmlich unter der jüngeren Generation. Das „typische Bild eines scheidungswilligen Paares" ergab: zwischen 30 und 35 Jahre alt, Eltern von zwei Kindern, beide berufstätig, zwischen 10 und 11 Jahre verheiratet, Angehörige der mittleren sozialen Schicht. Mit dem Prozeß der Reifung verschiebt sich das Bild. Die ältere Generation, die religiöse Werte mehr respektiert, entschließt sich seltener, die Justiz in Anspruch zu nehmen.

Aus der begrenzten Übersicht ersieht man eine *beträchtliche Beständigkeit* der Franzosen in Sachen Ehe. 70% der Befragten wünschen anstelle einer definitiven Scheidung eine vorläufige Trennung von Tisch und Bett. Häufig lautete die Antwort: „Die Zeit kann gewisse Dinge heilen", „man sollte abwarten, manches läßt sich arrangieren." Der Ehebruch wird nur von 13% als Scheidungsdelikt angesehen. 66% sprechen sich eher dafür aus, in einem solchen Fall die Gründe zu suchen und sich darüber auszusprechen. Das Ansteigen der Ehescheidungen wird von 74% als echte Gefahr für die Gesellschaft beurteilt. Die Ursache wird in der Entwicklung der gegenwärtigen Gesellschaft, einer Verwirrung der Sitten, in den schwierigen Bedingungen des täglichen Lebens und der grenzenlosen Freiheit gesucht. Die Mehrheit der Franzosen möchte alles daransetzen, um die Kurve der Scheidungen zu senken. 86% messen dem Sühnetermin vor dem Richter eine große Bedeutung bei. Der gleiche Prozentsatz wünscht eine Verbesserung der Prozedur des Sühnetermins. Der Schlichtungsversuch soll nicht ausschließlich dem Richter, sondern Experten, wie Psychologen und Soziologen, anvertraut werden. Was die bisherige französische Gesetzgebung betraf, so respektierten 32% den herrschenden Zustand, wollten 20% die Ehescheidung erschweren, 48% sie erleichtern. Die Enquête kam zu dem Schluß, daß ein nationaler Konsensus über eine eventuelle Liberalisierung des Ehescheidungsrechts nicht unbedingt gegeben war. Dies hat aber die Reform nicht aufgehalten.

Mischsystem von Schuld und Zerrüttung

Das Gesetz vom 4. Juni 1975 teilt nun die Möglichkeit, eine Ehe zu scheiden, in drei Kategorien ein:
1. Gegenseitige Übereinstimmung. In diesem Fall ist keine Trennungsfrist vorgesehen. Die Ehepartner müssen sich jedoch vor dem richterlichen Schritt unter Zuziehung eines Rechtsanwalts über sämtliche sozialen und finanziellen Aspekte der Scheidungsfolgen geeinigt haben. Allerdings wird ihnen eine Frist von drei Monaten gesetzt, in welchen sie die Angelegenheit überdenken müssen. Die Prozedur kann nur eingeleitet werden, wenn das Paar mindestens sechs Monate verheiratet war.
2. Sechsjährige Trennung voneinander. Leben die Eheleute seit sechs Jahren voneinander getrennt, kann eine Scheidung ohne weitere Prüfung von Zerrüttungstatbeständen erfolgen. Dies gilt auch für den Fall einer Geisteskrankheit bei einem der Partner.
3. Scheidung durch Verfehlung. Wenn einer der beiden Partner sich Verfehlungen schuldig gemacht hat, wie sie das bisherige Gesetz vorsah.
Zu Punkt 1: In diesem Fall wird dem Gericht die Aufgabe zugewiesen, die Belange der Kinder zu prüfen. Ihre Interessen sollen das einzige Kriterium sein. Hinweise auf Verfehlungen der Eltern sind zu streichen und die finanziellen Garantien für die Nachkommenschaft zu stärken. Unterhaltspflichtig für die Kinder sollen je nach Vermögen und Einkommen beide Elternteile sein. Künftig werden die Steuerbehörden eingeschaltet, um bei Zahlungsverzug die Alimente einzutreiben.
Der Punkt 2 war besonders heftig umstritten. Folgt man dem Zentrumsabgeordneten *Claudius Petit*, so würde durch die Einbeziehung der Geisteskranken in die automatische Scheidung nach der Sechsjahresfrist der schwächste Teil geopfert, was einer Verneinung jedes Gesetzes gleichkomme. Dieser Punkt wurde mit 263 gegen immerhin 185 Stimmen angenommen. 105 Gaullisten, 54 unabhängige Republikaner und 19 Reformatoren wollten neben zahlreichen fraktionslosen Volksvertretern den Paragraphen zu Fall bringen.
Zu Punkt 3: An den im früheren Gesetz angeführten „Verfehlungen eines Ehepartners" wurde nichts geändert. Es ist selbstverständlich, daß bei einem solchen Fall Beweise vom Klagenden erbracht werden müssen. Im Gegensatz zur Bundesrepublik wird also das Schuldprinzip nicht völlig ausgeklammert, sondern es entsteht ein Mischsystem aus Schuld- und Zerrüttungsprinzip, bei Vorherrschen des Zerrüttungsprinzips. Eine Härteklausel bevollmächtigt den Richter, das Urteil über die Scheidung der Ehe auszusetzen. Dazu kommt es, wenn das Gericht der Meinung ist, die Scheidung bedeute einen unerträglichen Härtefall für einen der Partner oder die Kinder.
Seit im Jahre 1969 der Abgeordnete Caillavet im Senat einen ersten Gesetzesentwurf einbrachte, der die Ehescheidung durch gemeinsame Willenserklärung der Partner ermöglichen sollte, hat sich die französische Kirche energisch gegen die Konsensualscheidung gestellt. In einem

Kommuniqué, veröffentlicht am 23./24. November 1969 in der Tageszeitung „La Croix", sprach der Episkopat von der Bedrohung des Menschen und der Familie durch eine Scheidung, die nach einer gemeinsamen Übereinkunft der Ehegatten zustande kommt. „Die Ehe kann nicht auf eine freie Personengemeinschaft begrenzt werden. Sie ist die Zelle an der Basis der Gesellschaft, und wenn sie gefährdet ist, zerbricht die ganze Gesellschaft. Das Kind im besonderen ist das Opfer."

Zurückhaltende Stellungnahmen der Bischöfe

Obwohl verschiedene Diözesanbischöfe in den letzten zwei Jahren mehrfach diese Position der Kirche in Erinnerung brachten, wurde doch von seiten des Episkopats alles vermieden, um Emotionen anzufachen. Es herrschte vielmehr die Tendenz vor, in diskreter Form den Katholiken das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe vor Augen zu führen. Am entschiedensten hat sich Kardinal *Renard*, der Erzbischof von Lyon, geäußert. Am 13. September 1974 — also zu einem Zeitpunkt, da man berechtigterweise annehmen durfte, das Parlament werde in den kommenden Wochen die Diskussion bezüglich der Ehescheidung auf die Tagesordnung setzen — veröffentlichte er in der Zeitschrift „l'Essor" einen Leitartikel, der sich mit der Möglichkeit einer Konsensualscheidung auseinandersetzte. Der Kardinal führte aus, er habe sich schon vorher veranlaßt gesehen, hinsichtlich der Schwangerschaftsunterbrechung und der Euthanasie Partei zu ergreifen und müsse dies auch jetzt, im Falle der Ehescheidung, tun. „Natürlich gibt es Ehen, die so unglücklich sind, daß ein Zusammenleben unerträglich geworden ist. Man muß eine solche Prüfung und die geheimen Leiden mit großem Respekt betrachten, aber die Ehe ist ein definitiver Schritt, welcher den Mann und die Frau dazu verpflichtet, gemeinsam zu leben. Deshalb ist es notwendig, die Vorbereitungen auf die Ehe in psychologischer Hinsicht weiterzuentwickeln, damit sie nicht nur leichtfertig als Ausdruck der physischen oder sentimentalen Liebe eingegangen wird. Die Ehe ist ein gegenseitiges Übereinkommen, welches sich auf ein ganzes Leben erstreckt. Die Kirche erklärt, daß die Ehe unauflösbar ist. Die Scheidung bei gegenseitiger Übereinstimmung widerspricht dem Sinn der Ehe. Handelt es sich nicht um eine Verneinung eines einmal gegebenen Wortes? Wird damit nicht eine Einladung gegeben, möglichst schnell zu heiraten und ein Anreiz, nicht mutig im Laufe der Jahre in der Teilung von Freud und Leid die Treue und Liebe zu festigen?"

Der Erzbischof von Paris, Kardinal *Marty*, nahm anläßlich einer Messe für die Abgeordneten am 17. April 1975 nur sehr prinzipiell zum Thema und zu den laufenden Rechtsreformen insgesamt Stellung. Er beklagte den „Niedergang an öffentlicher Moral", die den Gesetzgeber dazu zwinge, „menschliches Scheitern zu verwalten". Es sei Aufgabe des Staates, für die Sicherheit der Bürger zu sorgen und die destruktiven Wirkungen ihres Tuns für die eigene Existenz und für den Sozialkörper zu begrenzen. Aber eine solche Gesetzgebung wahre nur das Minimum. Wenn sie auch ein größeres Übel vermeide, so verhelfe sie den Menschen nicht zu einer positiven Entfaltung. Häufig überlasse sie die menschlichen Gewissen sich selbst, „unfähig sich zu versagen, wovor das Gesetz nicht schützt". Dadurch, daß bisher abgelehnte Verhaltensweisen legalisiert wurden, übe das Gesetz einen wirklichen Einfluß auf die Moral aus: „Sie bedeutet nie bloß die Regelung von Tatbeständen. Denn durch diese Regelung wird immer eine Sicht des Daseins anerkannt oder gefördert." Die Kirche ihrerseits müsse ihre Verantwortung neu überdenken. Die Ethik der Bibel müsse auf die soziale Wirklichkeit Einfluß nehmen, sonst verfalle die Kirche der Versuchung des Gettos.

Wenige Wochen vorher hatte die Familienkommission des Episkopats unter dem Titel „Liebe und Ehe heute" eine Stellungnahme zu Fragen von Ehe und Familie veröffentlicht (vgl. La Documentation catholique, 16. 3. 75). Obwohl die Ehe als konkrete Lebensgemeinschaft und die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit den Kern der Stellungnahme bildeten, wurde auch dort der jetzt verabschiedete Gesetzentwurf nicht konkret angesprochen. Wohl aber wurde ähnlich wie später in der Parlamentarierpredigt von Kardinal Marty auf die unter der Präsidentschaft von Giscard d'Estaing durchgeführten Rechtsreformen allgemein Bezug genommen. „Gegenwärtig werden Gesetze geschaffen, die für die Zukunft des Menschen schwerwiegend sind. Im Bemühen um ‚Befreiung' können wir unter das Joch neuer bedauernswerter Entfremdung geraten. Auf diesem Gebiete wie auf anderen muß ein volles Verständnis des Lebens, der menschlichen Person, der Familie und der Gesellschaft unser Denken und unsere Aktion bestimmen. Die Politik kann sich, auch wenn sie ihre eigene Konsistenz für die Verwirklichung des Gemeinwohls hat, nicht davon dispensieren, dieses volle Verständnis des Lebens zu beachten. Was für legal erklärt ist, schafft noch nicht die Ansprüche des sittlichen Gewissens beiseite."

Man hat den Eindruck, gerade diese Erklärung sei noch mehr vom neuen Gesetz über die Abtreibung als von der jetzt verabschiedeten Reform des Scheidungsrechts diktiert gewesen. Aufgefallen ist auch hier der Nachdruck, mit dem die Christen aufgefordert werden, ihre Moral öffentlich zur Wirkung zu bringen. Es wäre, so schloß die Erklärung, ein Widerspruch, wenn die Christen in Fragen von Liebe und Ehe in den verschiedenen politischen Strömungen, in denen sie tätig sind, bei „einem individualistischen und amoralischen Liberalismus" landeten, „bei einem laissez-faire, dessen negative Wirkungen auf allen Gebieten man stets beklagt hat".

Die Art dieser Stellungnahme zeigt zweierlei. Das von neuem spürbare Bemühen, die Grenzen bzw. die Folgen des Pluralismus der Meinungen in der Kirche deutlicher zu markieren, und zugleich die Unmöglichkeit, angesichts der weitgehenden Divergenzen in der Beurteilung solcher Gesetze konkreter zu sprechen. *Rudolf Lewandowski*

Interview

Die Rassenfrage in Südafrika

Ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenz

Vom 10. bis 12. Juni veranstaltete die Wissenschaftliche Kommission beim Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden in der Katholischen Akademie in Bayern ein Kolloquium über den Konflikt im südlichen Afrika. Das Kolloquium hatte einen doppelten praktischen Zweck: Einmal sollten die Studienergebnisse der von der Wissenschaftlichen Kommission (Vorsitz Prof. Franz Böckle, Bonn) eingesetzten Projektgruppe (Leitung: Prof. Franz Ansprenger, Berlin, und Prof. Ernst-Otto Czempiel, Frankfurt) zur Erforschung des Rassenkonfliktes in Südafrika einem interessierten politischen, publizistischen und wissenschaftlichen Fachpublikum vorgestellt werden; zum anderen hoffte man bei dieser Gelegenheit mit den beteiligten Konfliktpartnern in ein offenes Gespräch zu kommen. Beides gelang — obwohl der Zeitpunkt nach den Veränderungen in Angola und Moçambique und der den Unabhängigkeitsprozeß dieser Länder begleitenden außenpolitischen Entlastungsoffensive durch die Regierung der Republik Südafrika günstig gewählt schien — nur halb. Von den Studienergebnissen der Projektgruppe (geplant sind 6 Bände), mit denen sich die wissenschaftliche Kommission als Instrument der Konfliktforschung in Erinnerung bringen wollte, war erst der erste Band (Leonhard Harding, Die Politik der Republik Südafrika, Grünewald, Mainz 1975) erschienen. Die Teilnehmer mußten sich deshalb mit etwas abstrakten Einführungsreferaten zufriedengeben. Und zu einer (friedlichen) Konfrontation der Konfliktpartner kam es nur sehr beschränkt. Von den Schwarzafrikanern zeigte sich nur der Chief-Minister eines der kleinsten der innerhalb der Republik Südafrika errichteten sogenannten Homelands für die Schwarzen auf dem Podium (Prof. Hudson W. Ntsenwisi, Chief-Minister von Gazakulu). Zwei weitere Vertreter der Schwarzen hatten offenbar Ausreiseschwierigkeiten, und die Vertreter der OAU (Organisation für Afrikanische Einheit) und der Befreiungsbewegungen, SWAP (Namibia) und ANC (Südafrika), hatten die Teilnahme ebenso abgelehnt wie die Antiapartheidsbewegung (AAB) in der Bundesrepublik. Sie werteten das Kolloquium als einen weiteren Versuch der südafrikanischen Regierung, „die internationale Front gegen Siedler-Kolonialismus und Apartheid in Südafrika aufzubrechen". Trotz der quantitativ und kategorial reduzierten Teilnehmerzahl (es fehlten auch fast zur Gänze die Vertreter der politischen Parteien der Bundesrepublik), kam es zu einem durchwegs interessanten zweieinhalbtägigen Diskurs zwischen Mitgliedern der Forschungs- bzw. Projektgruppen, Vertretern Südafrikas (darunter auch ein Repräsentant vorwiegend englischsprachigen oppositionellen United Party), deutschen Verbandsfunktionären (Gewerkschaften, Unternehmer) und Vertretern der Bonner Ministerien mit Staatssekretär Udo Kollatz vom Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit an der Spitze. Bei aller Divergenz der Gesichtsfelder schien man sich doch weitgehend über folgende Punkte einig zu sein: 1. Im Falle Südafrika handelt es sich nicht nur um einen schwierigen innenpolitischen Konflikt, sondern um einen Fall von beträchtlichem außenpolitischem und strategischem Gewicht (auch für die westliche Allianz, die ein ureigenes Interesse daran hat, daß der Konflikt nicht zur Katastrophe führt). 2. Das System der Apartheid ist in sich ungerecht und führt zur Diskriminierung sowohl als „große" (in den Homelands) wie als „kleine" Apartheid (Rassentrennung in den Siedlungsgebieten der Weißen) zur offenen Diskriminierung der schwarzen Bevölkerung wie der farbigen Minderheiten (Mischlinge, Asiaten). 3. Die Einwirkungsmöglichkeiten der Staaten bzw. Regierungen auf die innere Entwicklung (Boykottmaßnahmen wurden mehrheitlich als ineffizient abgelehnt) ist auf Grund des Prinzips der Nichteinmischung gering. Etwas größere Chancen haben Verbände, Kirchen und Unternehmen (mit Niederlassungen bzw. Tochtergesellschaften im Lande). Letztere vor allem durch die eigene Einwanderungs- (80% der Facharbeiter sind Einwanderer), Personal- und Lohnpolitik. 4. Der Konflikt hat sich bereits so zugespitzt, daß nach dem Rückzug der Portugiesen aus dem südlichen Afrika, der südafrikanischen Regierung nur noch wenig Zeit bleibt, ihn friedlich zu lösen. 5. In der Frage, wie eine solche Lösung herbeizuführen sei, ob durch eine totale Einebnung der Rassentrennung mit dem Ziel einer vielrassigen Einheitsgesellschaft oder durch eine „förderale" Weiterentwicklung (und sukzessive Auflockerung) des Systems der getrennten Entwicklung, blieb man unterschiedlicher Meinung, offenbar auch unter den anwesenden katholischen Bischöfen. Während Erzbischof Denis Hurlay (Durban), der sich durch wiederholte scharfe Kritik am südafrikanischen Rassensystem international profiliert hat, für eine rasche Umverteilung der „Macht" zwischen Weiß und Schwarz plädierte, setzte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Joseph P. Fitzgerald OMI (irischer Herkunft, seit 1966 Erzbischof, Bloemfontein), auf einen stufenweisen Systemwechsel. Die „pädagogische" Intention dieser Zurückhaltung im Blick auf die Weißen verdeutlicht das folgende Interview:

HK: Der Rückzug der Portugiesen aus Angola und Moçambique, die — mit allem Vorbehalt — angedeutete Bereitschaft der rhodesischen Minderheitsregierung zu einer Verfassungskonferenz, die erstmals von Premierminister Vorster erklärte Bereitschaft, eine politische Lösung für Namibia zu suchen, sind interessante neue Entwicklungen. Sehen Sie auch eine Chance für friedliche Lösungen in Südafrika, oder ist es hierfür schon zu spät?

Fitzgerald: Ich glaube nicht, vorausgesetzt, daß die Menschen sich besinnen und miteinander auf einer gleichen Basis sprechen. Ich bin davon überzeugt, daß sich eine Lösung erreichen läßt, aber diese Lösung wird nur in einem sehr harten und schwierigen Dialog gefunden werden können. Es wird ein Dialog sein, in dem jede Seite versucht, ganz hart zu verhandeln und das Beste für sich herauszuholen. Wenn man dies nicht gleich von Anfang an richtig versteht, dann wird dieses Vorgehen unzweifelhaft zu einem Mißerfolg führen.

„Ein Dialog hart auf hart"

HK: Sie sprechen von Dialog. Aber handelt es sich nicht um noch recht ungleiche Partner, soweit das Wort Partner überhaupt angebracht ist?

Fitzgerald: Sie sind Partner wenigstens insoweit, als davon auszugehen ist, daß sich beide Seiten, schwarz und weiß, als Afrikaner verstehen. Beide wollen in Afrika bleiben, zu ihren eigenen Bedingungen und in ihrem eigenen Lebensraum. Sie müssen sich miteinander einigen, um für die Weißen und die Schwarzen eine gleiche Position und einen gleichwertigen Platz zurückzugewinnen. Der weiße Südafrikaner hat zuviel gekämpft und zuviel aufgebaut, um heute auch nur daran zu denken abzudanken. Er sieht sich als weißer Afrikaner, der zu Afrika gehört und im Boden Afrikas verwurzelt ist. Dasselbe trifft für den Schwarzen zu. Die Tragödie könnte dabei sein, daß zwar beide Seiten dies anerkennen, aber sich nicht einigen können.

HK: Ist das jetzt erkennbare, wenigstens verbale Einlenken der weißen Regierung nur auf die Veränderungen im politischen Umfeld Südafrikas zurückzuführen, oder handelt es sich um eine erste Antwort auf den wachsenden Druck von innen?

Fitzgerald: Die Ereignisse in Angola und Moçambique haben nur die Notwendigkeit für eine Veränderung noch dringlicher erscheinen lassen. Ich glaube aber nicht, daß die Ereignisse dort die Ursache waren für die Notwendigkeit, Kompromisse oder Veränderungen herbeizuführen. Südafrika fühlt sich seit zu langer Zeit in einer isolierten Stellung. Es sieht in den Ereignissen in Angola und Moçambique ein Vorzeichen für die Notwendigkeit und Unerläßlichkeit eines Kompromisses zum gegenwärtigen Zeitpunkt. Die Ereignisse in Angola und Moçambique haben die Dringlichkeit für die Veränderungen in Südafrika verstärkt. Nach meiner Ansicht ist heute innerhalb der weißen Bevölkerung Südafrikas auch ein starker Wunsch vorhanden, nicht nur gute diplomatische Beziehungen zu den Nachbarn herzustellen, sondern auch als Afrikaner akzeptiert zu werden, als Menschen, die in das Leben Afrikas integriert sind.

HK: Wie wirken sich Vorgänge im Umfeld Südafrikas auf weiße Südafrikaner aus?

Fitzgerald: Ich habe den Eindruck, daß man bestrebt ist, jetzt mehr um ein gut nachbarschaftliches Verhältnis bemüht zu sein. Sowohl innenpolitisch wie in der Beziehung zu den Nachbarn geht die weiße Bevölkerung davon aus sicherzustellen, daß ihre Identität erhalten bleibt. Dabei sind historische Werte, geistige und soziale Werte zu berücksichtigen. Die weiße Bevölkerung Südafrikas wird darauf zu achten bestrebt sein, daß diese Werte bei einer Normalisierung der Beziehungen auch berücksichtigt werden. Das alles trifft gleichermaßen natürlich auch im Blick auf die Schwarzen zu.

HK: Was Sie andeuten, klingt optimistisch. Es scheint aber auf der weißen Seite eine Tendenz zu bestehen, den Status quo, also an der bisherigen Vorherrschaft über die Schwarzen, festzuhalten, und bei den Schwarzen scheint die Tendenz zu wachsen, keinen Kompromiß mehr mit den Weißen einzugehen?

Fitzgerald: Das scheint zuzutreffen, aber ich bin der Meinung, daß durch eine gewaltfreie Auseinandersetzung, die hart auf hart geführt wird, die Hindernisse überwunden werden können. Eine gegenseitige Anerkennung innerhalb eines für beide Teile annehmbaren Systems der Koexistenz läßt sich erreichen, wenn beide die Gesichtspunkte der anderen prüfen, die Bedürfnisse und Notwendigkeiten der anderen Seite würdigen und Zugeständnisse machen. Selbstverständlich ist davon auszugehen, daß keine der beiden Seiten darauf hoffen kann, alles zu erreichen, was sie zu erreichen wünscht. In diesem Dialog muß ein gegenseitiges Geben und Nehmen vorhanden sein, sonst hat es überhaupt keinen Sinn, diesen Dialog anzufangen. Ich bin davon überzeugt, daß beide Seiten sehr wohl fähig sind, aufgrund ihrer Geschichte einen solchen Dialog zu führen.

„Die weiße Wählerschaft muß erst erzogen werden"

HK: Premierminister Vorster hat sechs Monate Zeit erbeten, und man werde — wie er sagte — Südafrika nicht mehr wiedererkennen. Wie ist diese Ankündigung zu verstehen? Was kann man aus Ihrer Sicht realistischerweise davon erwarten?

Fitzgerald: Diese Frist von sechs Monaten ist nicht in einem mathematischen Sinn zu verstehen, sondern symbolisch. Wir können nicht erwarten, daß innerhalb von sechs Monaten ein Wunder geschieht.

HK: Also nur ein Appell auf Zeitgewinn?

Fitzgerald: Nicht nur ein Appell auf Zeitgewinn. Jeder, der das Land kennt, wird zugeben, daß sich nicht nur außenpolitisch etwas ändert, sondern daß sich auch das innenpolitische Klima wandelt. Es ist zumindest der Beginn in Richtung auf ein Disengagement in Rhodesien und in Namibia gemacht worden. Und es ist ebenso klar, daß es auf diesem Weg des Disengagements, wenigstens was Südafrika betrifft, keine Umkehr mehr geben kann. Dieser Vorgang ist irreversibel.

HK: Kann man glaubwürdig von einer positiven Entwicklung sprechen, wenn Institutionen, die auf friedliche gewaltfreie Lösung der Rassenfrage hinarbeiten wollen, wie das Christliche Institut*, vom südafrikanischen Parlament zur schädlichen Einrichtung erklärt und praktisch eliminiert werden?

Fitzgerald: Die südafrikanische Politik macht manchmal zwei Schritte vorwärts, dann drei Schritte rückwärts, manchmal drei Schritte vorwärts und einen Schritt rückwärts. Das geschieht deswegen, weil die weiße Wählerschaft erzogen werden muß. Die Konservativen müssen in gewisser Weise zufriedengestellt werden, um in gleicher Weise auch erzogen werden zu können. Die Ereignisse um das Christliche Institut betreffenden Entscheidungen sind selbst für die verständnisvollsten Südafrikaner unverständlich. Sie gehen meiner Ansicht nach über den Auftrag und über die Kompetenz des Parlaments hinaus. Die Entscheidung wäre niemals so getroffen worden, hätte eine Kommission von Juristen darüber entschieden. Die südafrikanische Bischofskonferenz hat ständig empfohlen, die Vorwürfe gegen das Institut von einer unabhängigen Juristenkommission anstatt von einer Parlamentskommission prüfen zu lassen. Politiker sind nie gute Richter.

HK: Vorsters Appell war zwar außenpolitisch gemeint. Dennoch die Frage: was war mit dem, was Sie sagen symbolischen Appell, innenpolitisch mitgemeint? Tendiert die gegenwärtige weiße Regierung auf einen Ausbau der Trennung der Rassen mit beschränkter Selbstverwaltung in den Homelands der Schwarzen, oder rechnen Sie in der nächsten Zeit mit einer Abschwächung der Apartheid-Gesetzgebung?

Fitzgerald: Der symbolische Zeitraum von sechs Monaten drückt meiner Ansicht nach die Bereitschaft der Regierung aus, auch nach dem Ablauf der mathematischen sechs Monate an einer Normalisierung zu arbeiten. In der Homelandpolitik läßt sich gegenwärtig von tiefergehenden Veränderungen durch die südafrikanische Regierung nicht sprechen. Aber ich glaube, man kann definitiv sagen, daß die Regierung eine entsprechende Option in Betracht zieht. Voraussetzung für die Realisierung ist aus der Sicht der Weißen, daß die Identität der weißen Bevölkerung garantiert wird. Meiner Ansicht nach hat Südafrika mindestens auf der oberen Ebene — das gilt noch nicht für die Bevölkerung insgesamt — bereits jetzt den Gedanken einer weißen Vorherrschaft für die Zukunft aufgegeben und hat erkannt, daß eine praktische Politik in der Welt von heute ein gegenseitiges Akzeptieren auf der gleichen Basis, mit einer gemeinsamen Teilnahme, verlangt.

„Bereits ein nicht wieder umkehrbarer Schritt getan"

HK: Sie haben also Vertrauen in die gegenwärtige Regierung?

Fitzgerald: Man sollte vier Männer im politischen Leben Südafrikas beobachten: Ministerpräsident Vorster selbst, Außenminister Hilgart Miller, Dr. Konart, den Minister für Sport und Jugend, und den neuen Präsidenten Diederichs. Letzterer scheint mir entschlossen zu sein, dem südafrikanischen Präsidentenamt einen new look geben zu wollen. Diese vier Männer genießen ein hohes Maß an öffentlicher Anerkennung und öffentlichem Vertrauen.

HK: Aber dieses Vertrauen ist auf die weiße Bevölkerung beschränkt . . .

Fitzgerald: Dieses Vertrauen wird hauptsächlich von der weißen Bevölkerung entgegengebracht. Ich glaube aber, daß auch die schwarze Bevölkerung schätzt und würdigt, was diese vier Männer zugunsten einer gerechteren südafrikanischen Gesellschaft zu erreichen versuchen. Die schwarze Bevölkerung wird natürlich sehr viel mehr Beweise brauchen, als bisher gegeben wurden; Beweise des praktischen guten Willens, bevor sie wirklich das volle Vertrauen schenkt. Dies ist völlig normal. Denn der schwarze Mensch kann nicht in den Kategorien abstrakter

---

* Das Christliche Institut von Südafrika (Direktor ist der durch gewaltlosen Widerstand gegen Rassendiskriminierung bekannte Pfarrer *C. F. Beyers-Naudé)* ist eine überkonfessionelle Einrichtung. Sie dient dem Ziel der Herstellung bzw. Durchsetzung der vollen Menschen- und Bürgerrechte für die Schwarzen und die nichtweißen Minderheiten. Das Institut, in dem schwarze und weiße christliche Bürgerrechtskämpfer zusammenarbeiten und in dessen Vorstand auch die katholische Kirche vertreten ist, wurde Ende Mai von der Südafrikanischen Regierung aufgrund eines Berichts einer Parlamentskommission, die alle gegen die Apartheid gerichteten Initiativen und Unternehmungen der sog. Schlebusch-Kommission) untersucht zur „affected organisation", also zu einer landesschädlichen und damit praktisch verfassungsfeindlichen Einrichtung erklärt. Aufgrund dieser „Verurteilung" (die teilweise unter Vorbringung falscher Tatsachen erfolgte), darf die Organisation keine Hilfen aus dem Ausland entgegennehmen. Neben protestantischen Kirchenführern hat auch der katholische Erzbischof von Kapstadt, Kardinal *Owen McCann*, die Maßnahme der Regierung verurteilt und die Katholiken zur Unterstützung des Instituts aufgerufen.

Ideen verhandeln, er will in seinem eigenen Leben Zeichen erfahren. Das heißt für Südafrika konkret: ein praktisches Zeichen, daß sie an der Beteiligung innerhalb der südafrikanischen Gesellschaft auf einer gleichen Basis akzeptiert werden.

HK: Sie sprachen von der Herstellung einer gerechten Gesellschaft. Wäre die Verbesserung der Sozialgesetzgebung und die Einführung des allgemeinen Wahlrechts ein solches Zeichen?

Fitzgerald: Das ist eine im strengen Sinn politische Frage. Ich fühle mich für eine Antwort nicht kompetent. Nach Ansicht vieler Leute ist aber bereits ein nicht wieder umkehrbarer Schritt dazu im Rahmen einer getrennten Entwicklung unternommen worden. Ich glaube, daß es ein Teil des Dialogs sein wird, herauszuarbeiten, wie das allgemeine Wahlrecht in diesen Rahmen eingebaut werden kann.

HK: Es gibt gemäßigte Schwarze, die auf Überwindung der Rassendiskriminierung durch Weiterentwicklung der Homelands bauen. Zu ihnen gehören mehrheitlich auch die schwarzen Homeland-Chiefs. Wie ist es um deren Autorität bei der eigenen schwarzen Bevölkerung bestellt?

Fitzegrald: Diese haben natürlich auf Grund ihrer Regierungs- und Verwaltungsbefugnisse eine gewisse amtliche Autorität, die auf Grund ihrer Stellung im Wachsen ist. Aber der wirkliche Wert ihrer Autorität wird sehr vom weiteren Gang der Verhandlungen und Gespräche zwischen der Regierung und den Homeland-Chiefs abhängen. Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß es Gruppen gibt, die die Grundlagen dieser Autorität bestreiten.

„Der Katholizismus ist keine Garantie gegen menschliches Versagen"

HK: Was kann die Kirche, speziell die katholische Kirche zu einer Lösung des Konflikts bzw. zu einer Angleichung der politischen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen der Rassen in Südafrika beitragen?

Fitzgerald: Ein erster Beitrag könnte darin bestehen, daß wir persönlich und als Gemeinschaft für die Gleichberechtigung der Rassen Zeugnis ablegen. Beides, muß ich gestehen, sind Dinge, an denen es im Moment noch mangelt. Aber man kann nicht sagen, daß sie gegenwärtig überhaupt noch nicht vorhanden sind. Man muß verstehen, daß die katholische Gemeinschaft in Südafrika in der größeren Gemeinschaft des Landes verwurzelt ist. Es ist nur menschlich, daß die kirchliche Gemeinschaft die Probleme der Gesamtgesellschaft widerspiegelt, sowohl ihre Stärken als auch ihre Schwächen. Meiner Ansicht nach ist die katholische Kirche in Südafrika in ihrem gegenwärtigen Zustand nicht besser und nicht schlechter als jede andere Gemeinschaft. Realistisch betrachtet, ist es wohl so, daß im gegenwärtigen Stadium der Entwicklung das wirtschaftliche Wachstum für Südafrika mehr bewirkt als das christliche Zeugnis. Das muß nicht auch in Zukunft so sein, wenn die Christen aufwachen und ihre persönliche Rolle und ihre Rolle als Gemeinschaft für die Entwicklung des südlichen Afrika erkennen.

HK: Sie sagen, die Kirche sei ein Spiegel der Gesellschaft. Das wird auch von ihren Kritikern und speziell von Kritikern südafrikanischer Bischöfe vorgebracht. Diese verbinden aber damit zugleich den Vorwurf, die Kirche habe sich nicht entschieden genug von der Apartheid und ihren Folgen abgesetzt . . .

Fitzgerald: Die katholische Kirche war die erste Kirche, die die Apartheid als ein System rassischer Diskriminierung, das in sich böse ist, verurteilt hat. Sie hat die Verurteilung seit 1956 entschieden und öfters wiederholt. In ihrem „Aufruf an das Gewissen" von Februar 1972 haben die katholischen Bischöfe Südafrikas zu Bereichen, in denen Reformen unerläßlich sind, konkrete Forderungen erhoben. Wir haben u.a. auf die verheerenden Folgen der Trennung von Arbeitsort und Wohnort für die Familien der Wanderarbeiter hingewiesen. Wir haben eine Angleichung der Bildungschancen gefordert. Wir haben die Folgen fehlender sozialer Sicherheit für die benachteiligte schwarze Bevölkerung angeprangert . . . Man darf jedoch auch hier nicht vergessen, daß die katholische Kirche in einem Land wie Südafrika nicht eine Gemeinschaft am Rande der Gesellschaft ist, sondern mitten in ihr lebt und in ihr zurechtkommen muß. Im übrigen: der Katholizismus ist keine Garantie gegen menschliches Versagen. Er ist nur eine Garantie der Gnade gegenüber menschlichen Schwächen.

„Die Evangelisation wird durch die Apartheid behindert"

HK: Die Kirche spiegelt nicht nur die Eigenart einer Gesellschaft, sie ist auch von deren Gesetzen abhängig. Wie stark wird die Arbeit der Kirche durch das System der Apartheid selbst behindert?

Fitzgerald: Die Evangelisation wird durch die Apartheid in elementarer Weise behindert, insofern ein echtes Zusammenleben der Rassen im Bereich Kirche kaum möglich ist. Es können kaum gemeinsame Gottesdienste stattfinden; auch gesellschaftlicher Kontakt zwischen Angehörigen verschiedener Rassen ist kaum möglich, und vor allem ist der freie Umgang zwischen dem Priester und der Gemeinde gestört, da weiße und schwarze Priester (und Schwestern) nicht zusammenwohnen dürfen und der weiße Priester, der eine Gemeinde von Schwarzen betreut, ja nicht bei seiner Gemeinde wohnen darf.

HK: Die katholische Kirche Südafrikas ist in ihrer Struktur eine sehr weiße Kirche. Von ca. 1350 Geistlichen sind nur etwa 320 gebürtige Afrikaner; und selbst davon sind nur 107 Schwarze und 28 Mischlinge und Inder. Führt das nicht zu einer doppelten Belastung? Einmal zu zusätzlich internen Spannungen mit den schwarzen Priestern und Gläubigen, zum andern zu einer sehr schwierigen Personalsituation, da der Nachwuchs aus Europa sehr gering wird.

Fitzgerald: Wenn wir die Kirche als Hierarchie betrachten, trifft das zu. Wenn wir die Kirche aber als Gemeinschaft sehen, die sich nicht nur aus Bischöfen, sondern aus Brüdern, Schwestern und Laien zusammensetzt, dann ist die katholische Kirche sicherlich keine Kirche der Weißen, sondern eine Kirche mit einem schwarzen Image. Ca. 80 % der knapp zwei Millionen Katholiken sind Schwarze. Die Zahl der schwarzen Geistlichen ist ein Problem, das der Kirche im südlichen Afrika sehr am Herzen liegt. Gegenwärtig haben wir höchstens 60 Kandidaten für das Priesteramt, davon sind aber immerhin 30 Schwarze. Wir arbeiten gegenwärtig sehr hart an einer Lösung des Problems. Aber wir müssen zugeben, daß die Lösung nicht vor der Türschwelle liegt. Es handelt sich dabei doch auch immer um einen Anruf Gottes, über den wir nicht verfügen können. Jeder Bischof in Südafrika hofft aber, daß eines Tages sein Platz von einem Nachfolger eingenommen wird, der im Lande geboren ist, sei es nun ein Schwarzer, ein Weißer oder ein Mischling.

HK: Dem südafrikanischen Episkopat wird von verschiedenen Seiten vorgeworfen, die Kirche stehe vor allem mit ihren Schulen vorwiegend im Dienst der weißen Bevölkerung. Tut die Kirche zu wenig für die schulische Bildung der Schwarzen, d. h. weniger als sie leisten könnte?

Fitzgerald: Es ist richtig, daß das kirchliche Personal sich von Anfang an vorwiegend dem Schulwesen unter den Weißen gewidmet hat. Aber das war damals eher eine pragmatische als eine mit Absicht getroffene politische Entscheidung. Doch es ist wahr und sei auch zugegeben. Aber wenigstens ebenso wahr ist, daß die Kirche als Gemeinschaft für die Elementar- und Mittelschulen unter den Schwarzen und für die Lehrerausbildung gegenwärtig sehr große Opfer bringt. Dabei ist festzuhalten, daß die Kirche sowohl für die Gebäude wie für den Schulbetrieb selbst aufkommen muß. Wir erhalten für diese Schulen nichts vom Staat. Häufig auch nichts für die Schulen für die Weißen, aber da gibt es unterschiedliche Regelungen von Provinz zu Provinz.

HK: Man spricht von wachsenden Spannungen auch innerhalb des Klerus zwischen Schwarzen und Weißen. Was tut die Bischofskonferenz, um diesen Konflikt zu lösen?

Fitzgerald: Es gab in jüngster Zeit in dieser Hinsicht Anzeichen einer Krise, die wohl noch nicht überwunden ist. Sie müssen bedenken, daß auch der Klerus die tatsächlichen Verhältnisse des Landes spiegelt und daß vor allem der schwarze Klerus davon betroffen ist. Auf Verlangen des schwarzen Klerus wurde inzwischen innerhalb des Nationalen Priesterrates ein eigenes Komitee für Beratungen zwischen den Bischöfen und den schwarzen Priestern geschaffen. Wir hoffen, daß dieses Instrument zur Klärung der jeweils anfallenden Probleme beitragen kann.

„Die reformierte Kirche Südafrikas ist keine universale Kirche"

HK: Die katholische Kirche in Südafrika ist eine Minderheit, gibt es Möglichkeiten der Kooperation mit den verschiedenen nichtkatholischen Kirchen, auch mit den Reformierten, und wo liegen besondere Schwierigkeiten für eine weitere Annäherung, auch in der Rassenfrage?

Fitzgerald: Der ökumenische Dialog ist mit den anglikanischen Kirchen sehr weit fortgeschritten. Es gibt regelmäßig Zusammenkünfte der römisch-katholischen und anglikanischen Bischöfe. Wir haben hier auch einen Austausch von theologischen Forschungen und bauen gemeinsam Kirchen. Am 29. Juni veröffentlichen die katholischen und anglikanischen Bischöfe zum ersten Mal einen gemeinsamen Hirtenbrief. Auch mit der presbyterianischen und der methodistischen Kirche findet ein sehr aktiver ökumenischer Gedankenaustausch statt, ebenso mit den afrikanischen unabhängigen Kirchen. Ein Dialog jedoch mit der holländisch-reformierten Kirche — und dies ist die größte und mächtigste Kirche unter der weißen Bevölkerung in Südafrika — ist sehr mühselig. Das ist aus historischen Gründen so. Trotzdem finden Gespräche zwischen einzelnen Persönlichkeiten beider Kirchen statt, und wir arbeiten im Bereich der Bibelübersetzung zusammen. Wir müssen jedoch zugeben, daß der Dialog zwischen dieser Gemeinschaft und den anderen Kirchen nur recht langsame Fortschritte macht. Es besteht jedoch Hoffnung, daß es bald besser wird. Immerhin war die holländisch-reformierte Kirche bereits zweimal auf den Vollversammlungen der Bischofskonferenz des südlichen Afrika vertreten.

HK: Ist die Rassenfrage hier ein zusätzliches Hindernis?

Fitzgerald: Nicht nur die Rassenfrage. Aber die holländisch-reformierte Kirche hat die Tendenz, sich mit der Bevölkerung der Buren-Afrikaner zu identifizieren. Nach Ansicht der meisten Katholiken ist sie keine universale Kirche. Es wird noch geraume Zeit und viel Demut brauchen, und zwar auf beiden Seiten, bis sich beide Kirchen entgegenkommen können und sich gegenseitig akzeptieren.

Das Lebensrecht des Menschen und die Euthanasie

Eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz

Am 15. Juni wurde in den katholischen Kirchen der Bundesrepublik Deutschland eine Erklärung der deutschen Bischöfe zur öffentlichen Diskussion über Sterbehilfe und Euthanasie verlesen. Es handelt sich dabei um die erste gemeinsame Stellungnahme der Bischöfe zu diesem Thema. Sie war bereits auf der Sitzung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz am 16. Dezember 1974 in Würzburg verabschiedet worden. Hier der Wortlaut in der vom Sekretariat der Bischofskonferenz verbreiteten Fassung:

Die Diskussion um die Änderung des § 218 StGB hat die Frage nach den sittlichen Maßstäben für Wert und Würde des Menschen in unserer Gesellschaft in aller Schärfe aufbrechen lassen. Nach wie vor treten wir jenen Meinungen entgegen, die einen wesentlichen Unterschied zwischen ungeborenem und geborenem Leben machen und das ungeborene Kind als Wesen minderen Rechts betrachten. Für den Christen wie für jeden human Gesinnten muß menschliches Leben, in welchem Stadium auch immer es sich befindet, unverfügbar und unantastbar sein.

Mit großer Sorge müssen wir feststellen, daß dieser Grundsatz auch auf einem anderen Gebiet immer mehr in Frage gestellt wird. Seit geraumer Zeit wird in den Massenmedien das Problem der Euthanasie behandelt. Manche Stimmen fordern bereits, daß die Tötung von Menschen auf Verlangen von Strafe freigestellt wird. Die Befürworter suchen sich freilich abzugrenzen gegenüber der Praxis des Nationalsozialismus, der mit einem verbrecherischen Euthanasieprogramm die, wie man sagte, „Vernichtung unwerten Lebens" angeordnet hat und Zehntausende geisteskranker Menschen hinmorden ließ. Noch immer ist in unserem Volk die Erinnerung an diese Verbrechen und an das furchtbare Unheil lebendig, das auf diese Weise von Staats wegen verordnet worden war.

Die Fragestellung

Demgegenüber, so wird nunmehr geltend gemacht, beinhalte die richtig verstandene Euthanasie etwas ganz anderes. Bei ihr handele es sich nicht um die Beseitigung von unwertem Leben, auch nicht eigentlich um einen Eingriff in das Recht auf Leben, sondern es gehe um eine Sterbehilfe. Euthanasie sei das Mittel, mit dem der Arzt einem Sterbenden die Todesqualen erleichtern, den Todeskampf abkürzen, den Tod sanft machen könne. Hat nicht, so fragt man, jeder Mensch Anspruch auf einen gnädigen Tod? Kann er nicht die Einlösung dieses Anspruchs vom Arzt und von der Gesellschaft verlangen? Hat nicht der unheilbar Kranke ein Recht darauf, daß sein Leiden nicht verlängert, sondern abgekürzt werde?

Jeder, der schon am Bett eines unheilbar Kranken gestanden hat, weiß um Not und Elend menschlicher Hilflosigkeit, und nicht umsonst sprechen wir von einer „Erlösung", die der Tod für einen solchen Menschen bedeute. Fordert diese Situation nicht Maßstäbe, die über den Grundsatz der Unverfügbarkeit des Lebens hinausgehen?

Wir halten es für unsere Pflicht, dazu Stellung zu nehmen, zumal auch in der Öffentlichkeit heftig darüber diskutiert wird.

Jeder Mensch hat Anspruch auf ein menschenwürdiges Sterben

In einer so grundsätzlichen Frage gilt es zunächst festzuhalten, daß jeder Mensch Anspruch hat auf ein menschenwürdiges Sterben. Das Sterben ist die letzte große Lebensaufgabe, die der Mensch zu bewältigen hat. Diese Aufgabe kann ihm niemand abnehmen, wohl aber kann und muß ihm dabei geholfen werden.

Das besagt in erster Linie, daß die Leiden des Kranken, gegebenenfalls auch unter Anwendung von schmerzstillenden Mitteln, so gelindert werden, daß er seine letzte Lebensphase menschlich zu bewältigen vermag. Es bedeutet weiterhin, daß dem Kranken die bestmögliche Pflege zuteil werden soll. Dabei geht es nicht nur um die medizinische Versorgung, sondern vor allem auch um die menschlichen Aspekte dieser Pflege, um die Schaffung einer vertrauensvollen Atmosphäre und um eine herzliche Solidarität mit dem Kranken und Sterbenden, der darin die Anerkennung und Hochschätzung seines Menschseins erfährt.

Zur Sterbehilfe gehört auch, daß der Kranke in seiner seelischen Not nicht allein gelassen wird. Gerade im Sterben werden die Fragen nach dem Woher und Wohin des Lebens bewußt. Es sind im letzten religiöse Fragen. Sie dürfen weder ausgeklammert noch verdrängt werden. Dabei ist der Glaube eine wirksame Hilfe, die Angst vor dem Tod durchzustehen, ja zu überwinden. Er schenkt dem Sterbenden eine feste Hoffnung. Der Glaube gibt auch dem Leiden, das uns unverständlich erscheint, seinen Sinn: Denn es ist Teilnahme am Leiden Jesu Christi selbst (vgl. Kol 1, 24). Als Christen wissen wir, wie der Apostel Paulus von sich sagt: „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden; sein Tod soll mich prägen" (Phil 3, 10).

Anspruch auf ein menschenwürdiges Sterben kann ferner bedeuten, daß nicht alle medizinischen Mittel ausgeschöpft werden, wenn dadurch der Tod künstlich hinausgezögert würde. Dies trifft beispielsweise zu, wenn durch ärztliche Maßnahmen, durch eine Operation etwa, das Leben zwar geringfügig verlängert wird, jedoch mit der Not und Last, daß der Kranke in dieser gewonnenen Lebenszeit trotz oder infolge der Opera-

tion unter schwersten körperlichen oder geistigen Störungen leidet. In dieser Situation ist die Entscheidung des Kranken, sich einer Operation zu unterziehen, sittlich zu achten.
Es gibt heute auch medizinisch-technische Möglichkeiten, die uns vor neue Fragen stellen. Sind wir von unserer sittlichen Verantwortung her gehalten, einen Patienten, um ein Beispiel zu nennen, beliebig lange an eine Herz-Lungen-Maschine anzuschließen, um ihn dadurch künstlich am Leben zu erhalten? Solange die Aussicht besteht, daß auf diese Weise der Schwerkranke wiedergesunden kann, werden wir alle derartigen Mittel einsetzen müssen, und es ist Aufgabe des Sozialstaates, dafür zu sorgen, daß auch kostspielige Apparaturen und aufwendige Medikamente für alle, die ihrer bedürfen, zur Verfügung stehen. Anders liegt der Fall, wenn jede Hoffnung auf Besserung ausgeschlossen ist und die Anwendung besonderer medizinischer Techniken ein vielleicht qualvolles Sterben nur künstlich verlängern würde. Wenn der Patient, Angehörige und Ärzte unter Abwägung aller Umstände von außergewöhnlichen Maßnahmen und Mitteln absehen, kann man ihnen nicht die Anmaßung eines unerlaubten Verfügungsrechtes über menschliches Leben vorwerfen. Für den Arzt setzt dies freilich voraus, daß er vorher die Zustimmung des Patienten oder, wenn dies nicht mehr möglich ist, der Angehörigen eingeholt hat. In dieser Entscheidung wird die Sterblichkeit des Menschen und die seinem Leben von Gott gesetzte Frist geachtet.

Euthanasie ist nicht Sterbehilfe, sondern absichtliche Tötung

Wir müssen also alles tun, um jedem Menschen ein menschenwürdiges Sterben zu ermöglichen und zu erleichtern. Aber ebenso müssen wir die Euthanasie als absichtlich herbeigeführte vorzeitige Beendigung des menschlichen Lebens ablehnen. Denn hier handelt es sich nicht mehr um Hilfe beim Sterben, um Erleichterung des Sterbens, sondern um die Tötung eines Menschen.
Es mehren sich heute die Stimmen, die eine direkte Verfügung über das eigene Leben und die Tötung auf Verlangen unter Umständen als sittlich vertretbar ansehen. Man fragt, ob der Patient, der unheilbar krank ist und unter qualvollen Schmerzen leidet, nicht die Abkürzung seiner Sterbensphase verlangen dürfe. Dagegen muß gesagt werden: Der Mensch hat kein derartiges Verfügungsrecht über sein eigenes Leben. Sicherlich hat er Anspruch auf die Linderung seiner Schmerzen; aber er ist nicht Herr über Leben und Tod. Selbst derjenige, der sich in seinem Gewissen nicht an Gott gebunden hält, wird zugeben, daß die Verfügung über das eigene Leben in Widerspruch zu einer Wertordnung steht, die auf der unbedingten Achtung vor dem Leben gründet.
Ebenso schwerwiegend ist, daß es sich bei der Euthanasie nicht nur um eine angemaßte Verfügung des Kranken über das eigene Leben handelt, sondern daß die Tötung anderen Menschen zugemutet wird. Der Grundpfeiler der Rechtsordnung, daß nämlich kein Mensch über das Leben eines anderen Menschen verfügen könne, würde im Falle der Euthanasie aus den Angeln gehoben. Daran ändert auch nichts die Forderung, ein solcher Eingriff dürfe nur mit Wissen und Willen des Schwerkranken erfolgen.
Man darf auch nicht einwenden, es sei nur ein gradueller Unterschied zwischen dem Verzicht auf die Anwendung außergewöhnlicher medizinischer Mittel und der Verabreichung einer den Tod herbeiführenden Spritze, zwischen einer großen und einer noch etwas größeren Dosis schmerzstillender Mittel. Zwischen Sterbenlassen und Töten bleibt ein wesentlicher Unterschied, ganz gleich, welche Dosis schmerzstillender Mittel angewandt wird.
Das Gebot „Du sollst nicht töten" gilt für alle Phasen des menschlichen Lebens. Der Begriff Euthanasie kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß jede vorzeitige Beendigung des Lebens Tötung ist und damit gegen die Gesetze Gottes und der Humanität verstößt. Sie verstößt auch gegen die Grundsätze unserer rechtsstaatlichen Ordnung.
Das Bundesverwaltungsgericht hat in einem Urteil vom 16. 1. 1964 im Zusammenhang mit der Tötung Geisteskranker folgende Aussage gemacht: „Jeder Mensch, also auch der kranke oder in seiner geistigen Verfassung beeinträchtigte oder körperlich mißgestaltete Mensch, hat Anspruch darauf, in seiner Menschenwürde geachtet und in seinem Recht auf Leben durch die Rechtsordnung geschützt zu werden. Eine durch die Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit bestimmte Rechtsordnung gewährleistet dieses Recht. Die Vernichtung menschlichen Lebens, bei Kranken also auch die vorzeitige Herbeiführung des Todes, verstößt daher gegen die Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit, und zwar auch dann, wenn die Tat aus Mitleid begangen wird; denn kein Mitglied der Rechtsgemeinschaft hat das Recht, aus persönlichen Beweggründen die für alle Angehörigen verbindlichen Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit zu mißachten oder sich über sie nach Maßstäben hinwegzusetzen, die diesen Grundsätzen materiell widersprechen, mögen die persönlichen Motive auch — echtem oder mißverstandenem — humanem Empfinden entsprechen. Nach rechtsstaatlichen Grundsätzen kann daher die Tötung eines Menschen durch formales Gesetz weder gestattet noch geduldet werden."
Unsere Rechtsordnung würde in ihrem innersten Kern zerstört, wenn diese Grundsätze nicht mehr anerkannt würden.

Warnung vor unabsehbaren Folgen

Diejenigen, die sich für die Straffreiheit der Tötung auf Verlangen einsetzen, pochen auf die im Grundgesetz garantierte Gewissensfreiheit und werfen der Kirche vor, sie zeige einer weltanschaulichen Minderheit gegenüber nicht genügend Toleranz. Gewissensfreiheit bedeutet jedoch nicht, daß das Gewissen nicht an eine Wertordnung gebunden ist. Der einzelne hat, wie auch das Grundgesetz in Art. 2 feststellt, das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit nur soweit, als er damit nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt. Die Erfahrung zeigt, daß eine einzige weiche Stelle in der Grundhaltung der Achtung vor dem Menschenleben genügt, um einer Lawine von Unmenschlichkeit den Weg zu öffnen. Wir müssen das Problem der Euthanasie sehr ernst nehmen und dürfen nicht zulassen, daß die öffentliche Meinung sie verharmlost, auch nicht, daß einzelne oder gewisse Gruppen dort wieder mit dem Schlagwort der Humanisierung arbeiten, wo es sich in Wahrheit um die Zersetzung der Menschlichkeit handelt. Jede Aufweichung des sittlichen und rechtlichen Bewußtseins in dieser Frage würde weitreichende Folgen nach sich ziehen.
Diese Folgen würden zunächst die Kranken treffen. Die Begründung, die Tötung auf Verlangen rechtfertigen soll, nämlich der Schmerz und die unheilbare Krankheit, würde schon sehr bald auf den gefühlsmäßigen Zustand der Hoffnungs-

losigkeit ausgeweitet. Ein Schwerkranker fühlt sich nicht selten von dem Verlangen bedrängt, seinem als hoffnungslos empfundenen Zustand möge ein Ende bereitet werden. Von hier aus ist es dann nurmehr ein kleiner Schritt, bis man auch den psychisch Kranken ein solches „Recht" einräumen wird, von dem er in einer Kurzschlußhandlung dann Gebrauch macht. Wir wissen, daß dieselben Menschen, die in einer scheinbar ausweglosen Situation ihr Leben für gering achten, oft nach Überwindung dieser Situation wieder am Leben hängen. Für diejenigen freilich, denen die Gesellschaft den „Wunsch" nach Tötung in einem solchen Fall erfüllt hätte, gäbe es kein morgen mehr, keine neue Chance für Leben und Glück. Wo liegt also die Grenze für eine verantwortbare und für eine unverantwortbare Euthanasie? Es gibt keine solche Grenze!

Die Euthanasie würde auch das Gewissen des Arztes und des Pflegepersonals in unerträglicher Weise belasten und das Verhältnis von Arzt und Patient radikal verändern. Die Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit ist das oberste Gebot des ärztlichen Handelns. Dieser Dienst am Leben schließt es aus, daß der Arzt zu einem Befehlsempfänger für das Töten auf Verlangen erniedrigt wird oder sich selbst dazu bereitfindet. Ein derartiges Tun müßte sich auf das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient unheilvoll auswirken, denn der Arzt würde nicht mehr ausschließlich dem Leben dienen, sondern zugleich ein Gehilfe des Todes sein. Daran könnte auch die Vorsichtsmaßnahme wenig ändern, die das Einschreiten des Arztes an eine schriftliche Ermächtigung des Patienten binden will.

Überdies wäre einer verhängnisvollen Manipulation Tür und Tor geöffnet. Denn auch wenn der Wunsch zu sterben schriftlich oder vor Zeugen vom Patienten bekundet werden müßte, welchem seelischen Druck wäre ein hilflos Kranker ausgesetzt, der spürt, daß seine Umgebung ihn abgeschrieben hat und auf seine Bitte um Tötung wartet. Ja, es würde genügen, einen empfindsamen Kranken fühlen zu lassen, daß er seiner Umgebung zur Last fällt, um ihn zu einer solchen Tötungsbitte zu bewegen.

Eine vom Staat anerkannte und praktizierte Euthanasie würde ferner, so steht zu befürchten, die individuelle und soziale Tötungsbereitschaft begünstigen. Es besteht nämlich nachweislich ein enger Zusammenhang zwischen den in einer Gesellschaft geltenden Wertmaßstäben und der Einstellung bzw. den Verhaltensweisen der Menschen. Die Tötung auf Verlangen darf nicht isoliert betrachtet werden; ihre Zulassung würde die Achtung vor dem Leben ganz allgemein in unverantwortlicher Weise aushöhlen.

Die Euthanasie, mag sie auch zunächst von einer irregeleiteten Barmherzigkeit motiviert sein, ist Ausdruck einer rein diesseitigen Einschätzung des Lebens und eine Absage an die jenseitige Begründung und Verankerung in Gott. Wenn aber der Wert des Lebens, auch des armseligsten Lebens, nicht mehr als in Gott begründet angesehen wird, wonach wird der Mensch dann beurteilt? Nach einer subjektiven Lebensbejahung? In der heutigen Diskussion um die Euthanasie tritt dieser Gesichtspunkt in den Vordergrund. Die Befürworter warnen vor jedem Mißbrauch zu gesellschaftlichen Veränderungen. Aber der Nützlichkeitsstandpunkt ist schon am Werk: Sowohl beim einzelnen, der darüber befindet, ob es sich noch zu leben lohnt, als auch bei der Gesellschaft. Denn die Beweggründe für die Euthanasie sind nicht nur die Rücksichtnahme auf den unheilbar Kranken und seinen Willen, sondern auch die Überlegung, daß dieses Leben sinnlos und wertlos geworden sei. Damit aber wirft sich die Gesellschaft zum Richter darüber auf, was lebenswertes und was lebensunwertes Leben ist, eine Unterscheidung, die früher oder später das Leben selbst zerstört.

Wenn das Leben nur nach seinem privaten und sozialen Nutzen eingeschätzt wird, dann ist es allenfalls eine Frage der Zeit und des sogenannten „Volksempfindens", welche Gruppen von Menschen von diesem Vernichtungsurteil betroffen werden: Die Geisteskranken, die von Natur oder durch einen Unfall Verkrüppelten oder auch die alt gewordenen Menschen, die in einer nur nach Leistung rechnenden Gesellschaft nichts mehr wert zu sein scheinen.

Krankheit und Sterben werden zusehends aus dem Bewußtsein des modernen Menschen verdrängt. Aber sie gehören zum menschlichen Leben und müssen bewältigt werden. Nicht Hilfe zum Sterben, sondern Hilfe im Sterben sind wir dem Kranken schuldig. Euthanasie ist unmenschlich. Was wir brauchen, sind Ehrfurcht und Achtung vor dem Leben und Hilfsbereitschaft für alle Lebenden.

Über die christliche Freude

Das apostolische Schreiben „Gaudete in Domino"

Papst Paul VI. hat kurz vor Pfingsten an die „Bischöfe, Priester und Christgläubigen des ganzen katholischen Erdkreises" eine apostolische Ermunterung (adhortatio apostolica) über die christliche Freude gerichtet. Das Schreiben, in dem sicher ein sehr persönliches Anliegen des Papstes zum Ausdruck kommt, ist im Zusammenhang der Bemühungen des gegenwärtigen Pontifikates zu sehen, zwischen dem Geist der Bewahrung und dem Geist der Hoffnung zu vermitteln und die christliche Botschaft als Antwort auf die Fragen der Zeit anzubieten. In jedem Fall dokumentiert der Text den theologischen und pastoralen Stil des jetzigen Papstes. Der „Hymnus an die Freude" in den strengen Formen der Tradition ist für ihn ebenso charakteristisch wie der wiederholte Hinweis darauf, daß die Kirche selber „liebenswerter" werden müsse, damit sich die Menschen von ihr geliebt fühlen könnten (vgl. die Predigt bei der Konzelebration mit den Mitgliedern der italienischen Bischofskonferenz, Osservatore Romano 7. 6. 75). Bezeichnend ist auch, wie Paul VI. einmal mehr versucht, das Gespräch mit der Jugend zu finden (ihr ist das Schreiben gewidmet). — Wir veröffentlichen das Dokument in eigener Übersetzung anhand des offiziellen lateinischen Textes unter Berücksichtigung der italienischen und französischen Fassung (vgl. Osservatore Romano 17. 5. 75; La Documentation catholique, 1. 6. 75). Die Übersetzung der Bibelstellen hält sich an die Jerusalemer Bibel.

Freut euch im Herrn, denn nahe ist er allen, die ihn aufrichtigen Herzens anrufen[1].
Im Laufe dieses Heiligen Jahres haben wir das Volk Gottes schon mehrmals ermuntert, sich der Gnade dieses Jubiläums in freudiger Bereitschaft zu öffnen. Unsere Einladung ist, wie ihr wißt, hauptsächlich ein Aufruf zur inneren Erneuerung und zur Versöhnung in Christus. Es geht uns dabei um das Heil der Menschen, um ihr umfassendes Glück. Während sich in der ganzen Welt die Gläubigen auf die Feier der Ankunft des Heiligen Geistes vorbereiten, laden wir euch ein, von ihm die Gabe der Freude zu erbitten.
Gewiß vollzieht sich für uns der Dienst der Versöhnung unter vielerlei Widersprüchlichkeiten und Schwierigkeiten[2]. Aber wir sind zu ihm gedrängt und in ihm getragen von der Freude des Heiligen Geistes. So beziehen wir in vollem Sinn auf uns und die universale Kirche, was der Apostel Paulus seiner Gemeinde in Korinth geschrieben hat: „Ihr seid in unserem Herzen, auf daß wir zusammen sterben und zusammen leben. Groß ist mein Freimut euch gegenüber ... ich bin voll des Trostes, übervoll von Freude, bei all unserer Drangsal."[3] Auch für uns ist es eine Pflicht der Liebe, euch einzuladen zur Teilname an der Überfülle dieser Freude, die ein Geschenk des Heiligen Geistes ist[4].
Darum erschien es uns als innerste Verpflichtung, an Euch im Laufe dieses Jahres der Gnade, und zwar gerade aus Anlaß des Pfingstfestes, eine apostolische Ermunterung zu richten, deren Thema ausdrücklich die christliche Freude ist, die Freude im Heiligen Geist. Wir möchten gewissermaßen einen Hymnus auf die Freude in Gott anstimmen, damit er in der ganzen Welt und insbesondere in der Kirche ein Echo finde, damit die Freude mit der Liebe, deren Frucht sie ist, ausgegossen werde in die Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ist[5]. Es ist unser Wunsch, daß sich eure Freude mit der unseren verbinde zur geistlichen Stärkung der Kirche Gottes und aller Menschen, die an dieser Feier teilnehmen.

I. Die Sehnsucht aller Menschen nach Freude

Man würde die christliche Freude nicht gebührend preisen, wenn man nicht empfänglich wäre für das Zeugnis, das Gott der Schöpfer in seiner Schöpfung von sich selber gibt: „Und Gott sah, daß es gut war."[6] Weil Gott den Menschen in einer Welt entstehen ließ, die das Werk seiner Macht, Weisheit und Liebe ist, öffnete er die Vernunft und das Herz seines Geschöpfes für die Freude ebenso wie für die Wahrheit, noch bevor er sich in der Offenbarung persönlich zusagte. Man muß deshalb auf das achten, was im Menschen gleichsam die Vorahnung des göttlichen Geheimnisses ist: vom ersten Staunen des Kindes bis zur abgeklärten Heiterkeit des Alters. Erfährt nicht der Mensch, wenn er sich bewußt der Welt zuwendet, zugleich mit dem Bestreben, sie zu erkennen und von ihr Besitz zu ergreifen, die Sehnsucht, in ihr Glück und Erfüllung zu finden? Jeder weiß, daß es verschiedene Grade dieses Glücks gibt. Seine vornehmste Art ist die Freude, das Glück im eigentlichen Sinn, wenn der Mensch im Bereich seiner höchsten Möglichkeiten Erfüllung findet im Besitz eines erkannten und geliebten Gutes[7]. So erfährt der Mensch Freude, wenn er sich in Harmonie mit der Natur befindet, und vor allem in Begegnung, Solidarität und Gemeinschaft mit den anderen Menschen. In noch höherem Maß findet er Freude und Glück im Geiste, wenn er in seinem Innersten von Gott ergriffen wird, den er als unwandelbares höchstes Gut erkennt und liebt[8]. Dichter, Künstler, Denker, aber auch einfache Männer und Frauen, die sich dem inneren Licht öffnen, können auch heute, wie schon in den Zeiten vor dem Kommen Christi, etwas von der Freude Gottes in sich erfahren.
Aber wer wird bestreiten, daß die Freude immer unvollkommen, zerbrechlich und bedroht ist? In seltsam paradoxer Weise schließt das Bewußtsein davon, was das wahre Glück im Unterschied zum flüchtigen Vergnügen ausmacht, die Gewißheit ein, daß es das vollkommene Glück nicht gibt. Die Erfahrung der Grenzen, die jede Generation auf ihre Weise macht, bringt den unermeßlichen Unterschied zwischen der Wirklichkeit und der Sehnsucht nach dem Unendlichen ins Bewußtsein.
Dieses Paradox der Unfähigkeit zur Freude scheint heute ganz besonders deutlich zu sein. Es ist der Anlaß für diese Botschaft. Die durch Technologie geprägte Gesellschaft hat die Möglichkeiten des Vergnügens vervielfacht, aber es gelingt ihr kaum, die Freude aufkommen zu lassen, die man nicht machen kann, die aus dem Geist kommt. Geld, Komfort, Hygiene und materielle Sicherheit fehlen weithin nicht; und trotzdem ist die Haltung vieler Menschen unglücklicherweise von Langeweile, Melancholie und Traurigkeit bestimmt. Das steigert sich oft bis zu Angst und Verzweiflung, die durch geheuchelte Ausgelassenheit, den rauschenden Genuß gegenwärtigen Glücks und künstliche Paradiese nicht vertrieben werden können.
Kommt darin vielleicht das Gefühl der Ohnmacht zum Ausdruck, angesichts der Unfähigkeit, den industriellen Fortschritt in den Griff zu bekommen und eine humane Gesellschaft zu planen? Oder erscheint die Zukunft überhaupt zu unsicher, das menschliche Leben zu bedroht? Oder handelt es sich vor allem um das Gefühl der Einsamkeit, um einen unstillbaren Hunger nach Liebe und Freundschaft, um eine schwer zu definierende innere Leere?
Im übrigen häuft sich inneres und äußeres Leid in vielen Regionen, wie auch bei uns: viele sind vom Hunger gequält, Opfer von sinnlosen Kämpfen, geradezu vom Leben verstoßen. All das Elend ist vielleicht nicht schlimmer als in früheren Zeiten; aber es nimmt planetarische Dimensionen an, ist besser bekannt und durch die Massenmedien verbreitet (mindestens ebensosehr wie die Erfahrungen von Glück). Oft genug ist zwar das Ausmaß des Elends im Bewußtsein, aber keine menschliche Lösung in Sicht. Diese Lage kann uns trotz allem nicht hindern, von der Freude zu reden und auf sie zu hoffen. Mitten in ihrer Not brauchen unsere Zeitgenossen das Wort von der Freude. Wir nehmen teil am Schmerz derer, die Not und Leid jeder Art traurig gemacht haben. Wir denken besonders an die, die mittellos sind, denen niemand hilft, die keine Freunde haben, deren menschliche Hoffnungen zerbrochen sind. Mehr als je gelten ihnen unser Gebet und unsere Zuneigung. Wir wollen ganz gewiß niemand mutlos machen. Wir möchten ganz im Gegenteil nach Mitteln suchen, die einen Ausweg ermöglichen. Sie scheinen uns von dreifacher Art zu sein.
Die Menschen müssen unbedingt ihre Anstrengungen vereinigen, um wenigstens ein Mindestmaß an Erleichterung, Wohlstand, Sicherheit und Gerechtigkeit für die Völker zu ermöglichen, die noch darauf warten müssen. Eine solche Aktion der Solidarität wäre bereits „Gottesdienst", sie entspricht dem Gebot Christi. Schon eine solche Aktion fördert den Frieden, macht die Hoffnung wieder lebendig, stärkt die Gemeinsamkeit und öffnet den Weg zur Freude für den, der gibt, wie auch für den, der empfängt; denn es macht mehr Freude, zu geben als zu empfangen[9]. Wir haben schon oft dazu aufgerufen, alles daran zu setzen, die Erde wohnlicher und brüderlicher zu gestalten, und unverzüglich Gerechtigkeit und Liebe zur ganz-

heitlichen Entwicklung der Menschen zu verwirklichen. Die Konzilskonstitution „Gaudium et Spes" und zahlreiche päpstliche Dokumente haben diesen Punkt betont. Dies alles gehört zwar nicht unmittelbar zum Thema dieses Schreibens, aber man muß an diese erste Pflicht der Nächstenliebe erinnern, wenn man angemessen von der Freude sprechen will.

Ferner müßte man sich geduldig dazu erziehen, ein neues Gespür für die vielfachen menschlichen Möglichkeiten der Freude zu bekommen, die uns der Schöpfer eröffnet hat: die leidenschaftliche Freude am Dasein und am Leben; die Freude der selbstlosen Liebe; die Freude, die aus der Natur und der Stille Frieden schöpft; die manchmal herbe Freude über die geleistete Arbeit; die Freude der Befriedigung nach der Erfüllung der Pflicht; die lautere Freude der Reinheit, des Dienstes und der brüderlichen Solidarität; die Freude, die Opfer und Verzicht mit sich bringen. Der Christ kann diese menschlichen Freuden noch läutern und vertiefen, aber er sollte sie nicht geringschätzen. Die christliche Freude setzt einen Menschen voraus, der zur natürlichen Freude fähig ist. Christus selbst ist oft von ihr ausgegangen, um das Reich Gottes zu verkündigen.

Aber unser Thema geht noch darüber hinaus. Denn es scheint uns vor allem ein Problem zu sein, das auf der Ebene des Geistes liegt. Der Mensch ist außerstande, das Leid und die Not unserer Zeit geistig zu bewältigen. Sie bedrücken ihn um so mehr, je weniger er um den Sinn des Lebens weiß, je weniger er sich seiner selbst und seiner transzendenten Berufung und Bestimmung gewiß ist. Er hat zunächst das Universum und dann auch den Menschen selbst entsakralisiert und seine lebendige Verbindung mit Gott abgebrochen. Der Wert des Wirklichen und die Hoffnung sind nicht mehr hinreichend begründet. Gott erscheint als eine überflüssige abstrakte Größe. Ohne daß er sich darüber klar wäre, bedrückt den Menschen das Schweigen Gottes. Kälte und Dunkel umgeben den Menschen, dessen Los die Traurigkeit ist. Man muß in diesem Zusammenhang auch an die Trauer der Nichtglaubenden erinnern. Denn der menschliche Geist, der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist und deshalb auf ihn als sein einziges höchstes Gut ausgerichtet ist, kann ihn nicht klar erkennen und ihn nicht lieben. So bleibt ihnen die Freude verschlossen, die in der Gewißheit liegt, mit Gott — wenn auch unvollkommen — vertraut zu sein und in einem Bund zu stehen, der auch dem Tod standhält. Wer erinnert sich nicht an die Worte des hl. Augustinus: „Auf Dich hin hast Du uns geschaffen, Herr, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir"?[10] Je mehr sich der Mensch Gott nähert und je weiter er sich von der Sünde entfernt, desto mehr wird er fähig zur Freude des Geistes. Zweifellos sind „Fleisch und Blut" dazu nicht fähig[11]. Aber die Offenbarung vermag diesen Weg zu eröffnen, und die Gnade macht die Umkehr möglich. Wir müssen also an die Quellen der christlichen Hoffnung zurückkehren, wir müssen uns auf Gottes Heilsplan besinnen und die gute Nachricht von seiner Liebe hören.

II. Die Verheißung der christlichen Freude im Alten Testament

Ihrem Wesen nach ist die christliche Freude innere Teilhabe an der unergründlichen, zugleich göttlichen und menschlichen Freude, die im Herzen des verherrlichten Herrn ist. Seit Gott der Vater seinen Heilsplan, den er in Jesus Christus und auf ihn hin gefaßt hat, um ihn in der Fülle der Zeit zu verwirklichen[12], in der Geschichte offenbart, wird diese Freude in seinem Volk geheimnisvoll angekündigt, solange ihr eigentliches Wesen noch nicht voll offenbar ist.

So empfing Abraham, unser Vater, in der Gewißheit der Erfüllung der Verheißung und hoffend wider alle Hoffnung nach der Geburt seines Sohnes Isaak die ersten prophetischen Zeichen dieser Freude[13]. Sie erhält eine neue Dimension durch eine Probe auf den Tod, da ihm der Sohn lebendig zurückgegeben wird — ein Vorbild der Auferstehung des eingeborenen Sohnes, der das erlösende Opfer auf sich nimmt. Abraham jubelte, weil er den Tag Jesu Christi, den Tag des Heiles schauen sollte: „er hat ihn gesehen und sich gefreut"[14].

Die Freude über das Heil wird verbreitet und verkündigt in der prophetischen Geschichte Israels. Sie hält sich durch und ersteht unzerstörbar immer wieder neu, gegen alle tragischen Heimsuchungen, die wegen seines Versagens in der Bundestreue über das erwählte Volk kamen, und gegen alle äußeren Widerstände, die Israel von seinem Gott abbringen wollten. Diese Freude, immer bedroht und immer neu sich erhebend, ist dem Volk Abrahams eigentümlich.

Es geht immer um Erfahrungen der Freude über die Befreiung und die Wiederaufrichtung (oder wenigstens deren Verheißung), die ihren Ursprung in der barmherzigen Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volk haben. Für dieses Volk erfüllt er aus reiner Gnade durch seine geheimnisvolle Macht die Verheißungen des Bundes. Dies ist die Freude des mosaischen Passah, das Vorbild der eschatologischen Befreiung ist, die als neuer und ewiger Bund an Ostern durch Jesus Christus Wirklichkeit wurde. Es geht ferner um die auch heute aktuelle Freude, mit Gott und für Gott zu leben, wie sie in verschiedenen Psalmen besungen wird. Schließlich handelt es sich vor allem um die übernatürliche Freude, die für das neue Jerusalem verheißen ist, das aus der Verbannung zurückgeholt und von Gott in mystischer Liebe geliebt wird.

Der letzte Sinn dieser überströmenden und unaussprechlichen erlösenden Liebe kann aber erst in der Stunde des neuen Passah und des neuen Exodus sichtbar werden. Erst dann wird das Volk Gottes durch den Tod und die Auferstehung des für uns leidenden Knechtes aus dieser Welt zum Vater geführt, vom irdischen ins himmlische Jerusalem: „Weil du verlassen warst, gehaßt und im Stich gelassen, mache ich dich zum ewigen Stolz, zur Freude von Geschlecht zu Geschlecht . . . denn wie der Jüngling eine Jungfrau freit, so wird dein Erbauer dich freien; wie der Bräutigam seine Wonne an der Braut hat, so wird dein Gott seine Wonne haben an dir"[15].

III. Die Freude im Neuen Testament

Diese großen Verheißungen haben über Jahrhunderte hinweg auch in den härtesten Prüfungen die mystische Hoffnung des alten Israel aufrechterhalten. Israel hat sie an die Kirche Jesu Christi weitergegeben, so daß wir ihm einige der ausdrucksstärksten unserer Lieder der Freude verdanken. Trotzdem ist — nach dem Glauben und der Geisterfahrung des Christen — der Friede, den Gott gegeben hat, der sich ausbreitet wie ein Strom, der über die Ufer tritt, wenn die Zeit des „Trostes" kommt[16], gebunden an das Kommen und die Gegenwart Christi.

Niemand ist von der Freude ausgeschlossen, die der Herr bringt. Die große Freude, die der Engel in der Heiligen Nacht verkündete, ist tatsächlich dem ganzen Volk zugedacht[17]: sowohl dem Volk Israel, das damals sehnsüchtig auf den Erlöser wartete, wie auch allen Menschen, die durch die Zeiten hin diese Botschaft annehmen und sich bemühen, sie zu leben. Als erste hatte

die Jungfrau Maria die Botschaft des Engels empfangen, und ihr Magnificat war bereits das Freudenlied aller Demütigen. Die freudenreichen Geheimnisse stellen uns so, wann immer wir den Rosenkranz beten, vor das unaussprechliche Ereignis, das Zentrum und Höhepunkt der Geschichte ist: das Kommen des Emanuel, des Gott-mit-uns, auf diese Erde. Johannes der Täufer, der die Aufgabe hatte, ihn der Erwartung Israels anzusagen, war vor Freude im Schoß seiner Mutter gehüpft, als er sich ihm näherte [18]. Als Jesus seine öffentliche Wirksamkeit beginnt, freut sich Johannes „über die Stimme des Bräutigams" [19]. Der Betrachtung des irdischen Lebens Jesu zeigt sich, daß er in seiner menschlichen Natur unsere Freuden erfahren hat. Offensichtlich hat er viele Arten menschlicher Freude gekannt und hoch geschätzt, wie sie jedem zugänglich sind. Die besondere Tiefe seines inneren Lebens hat seinen Blick für die konkrete Wirklichkeit nicht getrübt, seine Sensibilität nicht verringert. Er bewundert die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes. In ihm wiederholt sich der Blick Gottes auf seine Schöpfung am Morgen der Geschichte. Er preist die Freude des Sämanns und des Schnitters, des Mannes, der einen verborgenen Schatz entdeckt, des Hirten, der sein Schaf, der Frau, die ihre Drachme wiederfindet, die Freude der zum Gastmahl geladenen, die Freude der Hochzeit, die Freude des Vaters, der seinen aus seinem Leben der Verschwendung zurückgekehrten Sohn aufnimmt, und die der Frau, die ein Kind zur Welt bringt. Die menschliche Freude ist für Jesus von so hoher Bedeutung, daß sie für ihn Zeichen der geistlichen Freude des Reiches Gottes ist: Freude der Menschen, die in das Reich Gottes kommen, in es zurückkehren oder in ihm arbeiten, Freude des Vaters, der sie aufnimmt. Jesus selbst zeigt Zärtlichkeit und Freude, wenn er Kindern begegnet, die zu ihm kommen wollen; wenn er einen reichen jungen Mann trifft, der gesetzestreu und bestrebt ist, noch mehr zu tun, oder Freunde, die ihm ihr Haus öffnen, wie Martha, Maria und Lazarus. Vor allem aber ist er glücklich, zu sehen, wie man sein Wort annimmt, wie Bedrückte befreit werden, wie eine Sünderin oder ein Zöllner wie Zachäus sich bekehren, wie eine Witwe trotz ihrer Armut noch gibt. Er jubelt vor Freude, weil das Reich Gottes den Kleinen geoffenbart wird, während es den Gelehrten und Weisen verborgen bleibt [20]. Weil Christus, „wie wir als Mensch gelebt hat, in allem uns gleich, außer der Sünde" [21], hat er auch die gefühlsmäßigen und geistlichen Freuden als Gabe Gottes erfahren und angenommen. Er verkündete rastlos „den Armen die frohe Botschaft vom Heil, den Trauernden Freude" [22]. Das Lukasevangelium bezeugt besonders eindringlich diese Verbreitung der Freude. Die Wunder Jesu, seine Worte der Sündenvergebung sind Zeichen für die Güte Gottes: das ganze Volk freut sich über die Wundertaten, die durch ihn geschahen [23], und preist Gott. Für den Christen geht es — wie für Jesus — darum, die menschlichen Freuden zu leben in Dankbarkeit gegen den Vater, der sie ihm als Schöpfer gibt.

An dieser Stelle muß man freilich das Geheimnis der unergründlichen Freude beachten, die Jesus eigentümlich ist. Besonders im Johannesevangelium, das die persönlichsten Worte des menschgewordenen Gottessohnes überliefert, kommt sie zum Ausdruck. Wenn Jesus einen solchen Frieden, solche Sicherheit, solche Zuversicht und solche Verfügbarkeit ausstrahlt, ist das in der unaussprechlichen Liebe begründet, mit der er sich vom Vater geliebt weiß. Seit seiner Taufe am Jordan ist diese Liebe, die vom Augenblick seiner Menschwerdung in ihm ist, offenbar: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen" [24]. Diese Gewißheit gehört unverbrüchlich zum Bewußtsein Jesu. Sie vermittelt ihm eine Gegenwart, aufgrund derer er nie allein ist [25]. Ein innerstes Wissen erfüllt ihn: „Der Vater kennt mich, und ich kenne den Vater" [26]. Es ist ein ständiger und vorbehaltloser Austausch: „Alles Meinige gehört Dir und das Deinige mir" [27]. Der Vater hat dem Sohn die Gewalt gegeben, zu richten und über das Leben zu entscheiden. Es ist ein gegenseitiges Einwohnen: „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir" [28]. Der Sohn ist dem Vater in einer Liebe ohne Maß zugewandt: „Ich liebe den Vater und tue, was er mir aufgetragen hat." [29] Es ist seine „Speise", den Willen des Vaters zu tun [30]. Seine Verfügbarkeit reicht bis zur Hingabe seines Lebens, sein Vertrauen bis zur Gewißheit, es zurückzuerhalten: „deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen" [31]. In diesem Sinne freut er sich, zum Vater zu gehen. Es handelt sich bei Jesus dabei nicht um einen nur augenblicklichen Bewußtseinszustand, es ist vielmehr der Wiederschein jener Liebe in seinem menschlichen Bewußtsein, die er schon immer als Gott im Schoße des Vaters erfährt: „er hat mich geliebt vor Grundlegung der Welt" [32]. Gemeint ist jene nicht mitteilbare Beziehung der Liebe, die mit seiner Existenz als Sohn identisch ist und die das Geheimnis des trinitarischen Lebens ist: der Vater ist derjenige, der sich dem Sohn unaufhörlich und ohne Einschränkung in hochherziger Freude gibt, in gleicher Weise gibt sich der Sohn dem Vater im Heiligen Geist. Die Jünger und alle, die an Christus glauben, sind zur Teilhabe an dieser Freude berufen. Jesus will, daß sie die Früchte seiner Freude in sich haben [33]: „ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn weiterkundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen" [34].

Die Freude, in der Liebe Gottes zu sein, beginnt schon hier auf Erden. Es ist die Freude des Reiches Gottes. Aber sie ist gebunden an die Bereitschaft, einen schwierigen Weg zu gehen im Vertrauen auf den Vater und den Sohn, in der Option für das Reich Gottes. Die Botschaft verheißt vor allem diese anspruchsvolle Freude. Kommt sie nicht in den Seligpreisungen zum Ausdruck? „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen" [35].

Geheimnisvollerweise nimmt Christus seinen Tod am Kreuz durch die Hände der Frevler [36] an, um vom Menschen die Sünde der Selbstüberhebung zu nehmen und dem Vater seinen Sohnes-Gehorsam zu bekunden. Der Vater aber hat nicht zugelassen, daß er in der Gewalt des Todes blieb. In der Auferstehung bestätigt der Vater den Wert des Opfers seines Sohnes; sie ist der Beweis der Treue des Vaters, an die Jesus selbst vor seinem Leiden sich im Gebet gewandt hat: „Vater, verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche" [37]. Von nun an lebt Jesus für immer in der Herrlichkeit des Vaters, und deshalb erfüllte die Jünger unbezwingbare Freude, als sie ihn am Osterabend sahen.

Hier auf Erden bleibt allerdings die Freude des Gottesreiches gebunden an die gemeinsame Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn. Es ist das Paradox der christlichen Existenz, das in einzigartiger Weise auch die Bedingungen des menschlichen Daseins beleuchtet: weder Prüfung noch Leid sind aus dieser Welt genommen, aber sie gewinnen einen neuen Sinn in der Gewißheit, in ihnen am Erlösungswerk des Herrn und darin an seiner Herrlichkeit teilzunehmen. Deshalb braucht der Christ in den Schwierigkeiten des Daseins nicht wie ein Blinder nach seinem Weg zu suchen, noch muß er im Tod das Ende seiner Hoffnungen sehen. Vielmehr gelten von ihm die Worte des Propheten: „Das Volk, das im Finstern wandelt, schaut ein großes Licht; über denen, die im Lande der Dunkelheit woh-

nen, erstrahlt ein Licht. Du machst groß ihren Jubel und gewaltig ihre Freude“ [38]. Das österliche Exsultet besingt ein Geheimnis, das über alle Hoffnungen der Propheten hinaus Wirklichkeit geworden ist. In der Botschaft der Auferstehung erscheint auch das Leid des Menschen in einem neuen Licht. Denn aus dem Sieg des Gekreuzigten, aus seinem durchbohrten Herzen und aus seinem verklärten Leib kommt die Fülle der Freude, die alle Dunkelheit der menschlichen Existenz erhellt: „Et nox illuminatio mea in deliciis meis“ [39].

Die Osterfreude bezieht sich nicht nur auf eine mögliche Verklärung, sondern auf die neue Gegenwart des auferstandenen Christus, der den Seinen den Heiligen Geist mitteilt, damit er fortan bei ihnen bleibe. Der Heilige Geist ist so der Kirche als unerschöpfliches Prinzip ihrer Freude als Braut Christi eingestiftet. Er ruft ihr, vermittelt durch den Dienst der Gnade und der Wahrheit, den die Nachfolger der Apostel ausüben, die Lehre des Herrn selbst in Erinnerung. Er weckt in ihr das Leben der Gnade und der apostolischen Sendung. Der Christ weiß, daß dieser Geist im Lauf der Geschichte nicht mehr ausgelöscht werden kann. Die Pfingsthoffnung ist unerschöpflich. Der Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht, deren gegenseitige Liebe er ist, ist für alle Zukunft dem Volk des Neuen Bundes mitgeteilt sowie jedem einzelnen Menschen, der sich seinem Wirken öffnet. Er nimmt in uns Wohnung als „dulcis hospes animae“ [40]. Mit ihm wohnen der Vater und der Sohn im Menschen [41]. Der Heilige Geist erweckt das vertrauensvolle Gebet in der Tiefe des Menschen, das sich im Lobpreis, in der Danksagung, in Sühne und Fürbitte äußert. Die Freude, die wir haben, ist eine Frucht des Heiligen Geistes [42]: in ihr findet der menschliche Geist Frieden und Erfüllung im Glauben an den Dreifaltigen Gott und der Liebe zu ihm, die er selber ermöglicht. Diese Freude prägt alle christlichen Tugenden. Die bescheidenen menschlichen Freuden, die in unserem Leben Zeichen einer höheren Wirklichkeit sind, werden verklärt. Diese Freude wird auf Erden immer ein gewisses Maß des Leides bei sich haben, vergleichbar dem Schmerz der Gebärenden, dem Gefühl der Verlassenheit des Waisen. Dies wird der Welt als In-Frage-Stellung unserer Freude zum Anlaß der Genugtuung. Aber die Traurigkeit der Jünger, nicht nach Menschen-, sondern nach Gottesart, wird sich in geistliche Freude verwandeln, die niemand mehr wird von ihnen nehmen können [43].

Dies ist das Grundgesetz christlicher Existenz, und vor allem des apostolischen Dienstes. Gerade dieser ist getragen von der Liebe zum Herrn und zu den Brüdern, und er steht darum notwendigerweise unter dem Zeichen des Passah-Opfers: sein Weg führt aus der Liebe zum Tod und durch den Tod hindurch ins Leben und in die Liebe. Von daher bestimmt sich das Dasein des Christen und insbesondere des Apostels, der als „Vorbild der Herde“ [44] in Freiheit mit dem Leiden des Erlösers eins werden soll. Christliche Existenz entspricht so dem, was in Kontinuität mit dem Schicksal der Propheten das Evangelium als Gesetz der Seligkeit beschreibt: „Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und euch alles Böse lügnerisch nachsagen um meinetwillen. Freut euch und frohlockt, denn euer Lohn ist groß im Himmel. Denn so haben sie auch die Propheten vor euch verfolgt“ [45].

Leider zeigt sich immer wieder in unserer von der Illusion falschen Glücks bedrohten Zeit die Unfähigkeit des „natürlichen“ Menschen, das zu verstehen, „was vom Geiste stammt, denn es ist ihm eine Torheit, und er vermag es nicht zu begreifen, weil es nur im Geist beurteilt werden kann“ [46]. Die Welt, soweit sie den Geist der Wahrheit nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt, nimmt nur die eine Seite der Wirklichkeit wahr. Sie sieht nur die Anfechtung und Armut des Jüngers, während er in der Tiefe seines Daseins in der Freude lebt, weil er in Gemeinschaft mit dem Vater ist und seinem Sohn Jesus Christus.

IV. Die Freude im Leben der Heiligen

Diese freudige Hoffnung, wie sie aus dem Wort Gottes geschöpft wird, ist nach 20 Jahrhunderten in der Kirche noch nicht verstummt, vor allem ist sie lebendig im Leben der Heiligen. Wir müssen hier an einige Beispiele dieser geistlichen Erfahrung erinnern, an denen deutlich wird, wie sich das Geheimnis der christlichen Freude je nach der besonderen Berufung verschieden realisiert.

An erster Stelle steht die Jungfrau Maria, die Gnadenvolle, die Mutter des Erlösers. Sie war voll Bereitschaft für die Botschaft des Engels, sie ist die Magd des Herrn, die Braut des Heiligen Geistes, die Mutter des ewigen Sohnes; sie gibt ihrer Freude Ausdruck bei ihrer Base Elisabeth, die ihren Glauben preist: „Hochpreist meine Seele den Herrn und mein Geist frohlockt in Gott meinem Heiland ... von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“ [47]. Mehr als jedes andere Geschöpf hat sie verstanden, daß Gott Wundertaten vollbringt: heilig ist sein Name, er zeigt sein Erbarmen, er erhöht die Niedrigen, er steht in Treue zu seinen Verheißungen. Das äußere Leben Marias ist kaum außergewöhnlich, aber sie hat einen Blick für die kleinsten Zeichen Gottes und erwägt sie in ihrem Herzen. Der Schmerz blieb ihr nicht erspart: sie steht unter dem Kreuz und nimmt teil am Opfer des schuldlosen Gottesknechtes. Sie ist die Schmerzensmutter. Aber sie ist auch grenzenlos offen für die Freude der Auferstehung, und sie wurde mit Leib und Seele aufgenommen in die Herrlichkeit des Himmels. Sie ist die zuerst Erlöste, ohne Erbsünde empfangen, Wohnung des Heiligen Geistes und des Erlösers aller Menschen, sie ist die geliebteste Tochter Gottes und gleichzeitig in Christus die Mutter aller. Sie ist das vollkommene Urbild der irdischen und himmlischen Kirche. In ihrem einzigartigen Dasein als Tochter Israels finden die prophetischen Worte über das neue Jerusalem Resonanz: „Darum will ich frohlocken in Jahwe, und jubeln soll meine Seele in meinem Gott, denn er hat mich bekleidet mit den Gewändern des Heils, in den Mantel der Gerechtigkeit mich gehüllt, wie ein Bräutigam sich den Kopfschmuck aufsetzt, wie eine Braut sich schmückt mit ihrem Geschmeide“ [48]. An der Seite Christi lebt sie die vollendete Freude, die der Kirche verheißen ist: Mutter voll heiliger Freude. Deshalb wenden sich ihre Kinder auf Erden zu Recht an sie als die Mutter der Hoffnung und der Gnade, sie rufen sie an als die Ursache ihrer Freude.

Nach Maria findet die Freude ihren reinsten und stärksten Ausdruck bei den Martyrern, die das Kreuz Jesu in glaubender Liebe tragen und denen der Heilige Geist sogar auf dem Höhepunkt ihrer Prüfung ein sehnsüchtiges Warten auf das Kommen des Bräutigams eingibt. Der heilige Stephanus, der sterbend den Himmel offen sah, ist der erste dieser unzähligen Zeugen Christi. Viele setzen auch in unserer Zeit in verschiedenen Ländern für Christus alles aufs Spiel. Sie könnten mit Ignatius von Antiochien sprechen: „Ich lebe noch, während ich euch schreibe, aber mein Wunsch ist es, zu sterben. Meine irdische Sehnsucht ist gekreuzigt, und nicht ein Funken Liebe zum Irdischen ist noch in mir, in meinem Inneren ist ein lebendiges Wasser, das im Rauschen mir zuruft: Komme zum Vater“ [49].

Die Glaubensstärke der Kirche, die Gewißheit ihres Sieges, ihre Zuversicht bei der Feier des Kampfes der Martyrer kommen aus der Überzeugung, daß in ihnen das Kreuz Christi fruchtbar wird. Aus diesem Grund hat Leo der Große das Martyrium der heiligen Apostel Petrus und Paulus mit den Worten gepriesen: „Kostbar ist vor dem Angesicht Gottes der Tod seiner Heiligen, und keine Art von Grausamkeit kann eine Religion zerstören, die sich auf das Geheimnis des Kreuzes Christi gründet. Die Kirche wird durch Verfolgungen nicht geschwächt, sondern wächst durch sie; der Acker des Herrn sieht einer noch reicheren Ernte entgegen, wenn die Samenkörner, die vereinzelt in die Erde gefallen sind, vielfältige Frucht bringen“ [50].

Im Hause des Vaters gibt es aber viele Wohnungen, und für die, die vom Geist Gottes ergriffen sind, gibt es viele Arten, zu sterben und zur Freude der Auferstehung zu gelangen. Das blutige Martyrium ist nicht der einzige Weg. Aber der Einsatz für das Reich Gottes schließt notwendig den Durchgang durch das Leiden der Liebe ein; die geistlichen Meister haben immer davon gesprochen. Bei aller Unterschiedenheit sind sich darin die östlichen und westlichen mystischen Überlieferungen einig. Für sie führt der Weg des Menschen „durch das Kreuz zum Licht“, von dieser Welt zum Vater durch den Heiligen Geist.
Jeder dieser Lehrer des geistlichen Lebens hat uns eine Botschaft über die Freude hinterlassen. Bei den östlichen Vätern finden wir eine Fülle von Zeugnissen über die Freude im Heiligen Geist. So hat Origenes oft die Freude dessen beschrieben, der in die Nähe Jesu gerät: „Seine Seele ist wie die des greisen Simeon voll Jubel. Im Tempel, der die Kirche ist, nimmt er Jesus in seine Arme.“ Er freut sich der Fülle des Heils, da er den in den Händen trägt, in dem Gott die Welt mit sich versöhnt hat [51]. Im Mittelalter hat sich neben vielen anderen ein geistlicher Meister des Orients, Nikolaus Cabasilas, bemüht zu zeigen, wie für ihn die Liebe zu Gott der Inbegriff der Freude ist [52]. Für den Westen genügt es, einige Namen zu nennen von denen, die Vorbilder wurden auf dem Weg der Heiligkeit und der Freude: Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Dominikus, Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz, Teresa von Ávila, Franz von Sales, Don Bosco.
Aber wir wollen nur drei Gestalten ausdrücklich hervorheben, die noch heute für die ganze Christenheit eine besondere Überzeugungskraft haben. Das ist vor allem Franz von Assisi, in dessen Spuren zu gehen sich viele Pilger des Heiligen Jahres mühen. Nachdem er für den Herrn alles aufgegeben hatte, fand er durch die „Herrin Armut“ gleichsam zur ursprünglichen Seligkeit des Anfangs der Schöpfung zurück. In äußerster Not, bereits fast blind, konnte er noch den unvergänglichen Sonnengesang anstimmen, das Lob des „Bruders“ Sonne, der ganzen Natur, die für ihn ganz durchsichtig wurde auf die göttliche Herrlichkeit hin. Er freut sich auf „Schwester“ Tod: „Selig, die er in Übereinstimmung mit Gottes Willen findet“.
In der jüngeren Vergangenheit weist uns Teresia von Lisieux auf den mutigen Weg der Selbstpreisgabe an Gott hin, dem sie ihre eigene Armseligkeit anvertraut. Trotzdem ist ihr das Gefühl der Gottverlassenheit, mit der unser Jahrhundert seine bitteren Erfahrungen macht, nicht fremd: „Manchmal scheint es dem Vogel (mit dem sie sich vergleicht), als existiere nichts außer den Wolken, die ihn umgeben ... Das ist der Augenblick vollkommener Freude für das kleine, schwache Lebewesen ... Welches Glück für es, dort zu bleiben, und nach dem unsichtbaren Licht auszuschauen, das sich ihm verbirgt“ [53].
Schließlich rufen wir als leuchtendes Beispiel unserer Generation den seligen Maximilian Kolbe in Erinnerung, einen echten Jünger des hl. Franziskus. Während der blutigsten Heimsuchung unserer Epoche opferte er sich spontan, um einen unbekannten Bruder zu retten. Zeugen berichteten uns, daß der Ort des Leidens, der sonst ein Abbild der Hölle war, durch die Ausstrahlung seines inneren Friedens, seiner Zuversicht und seiner Freude gleichsam sich für ihn und seine Leidensgenossen zum Vorraum des ewigen Lebens verwandelt hat.

Im Leben der Glieder der Kirche ist die Teilhabe an der Freude des Herrn untrennbar mit der Feier des eucharistischen Geheimnisses verbunden, bei der sie seinen Leib essen und sein Blut trinken. In ihr werden sie als Pilger auf dem Weg zur Ewigkeit gestärkt und empfangen sakramental schon hier das Angeld der eschatologischen Freude.
In dieser Sicht muß die umfassende und tiefe Freude, die sich auf Erden in dem wahrhaft Gläubigen ausbreitet, als etwas erscheinen, das sich von selbst mitteilt, wie das Leben und die Liebe, für die sie ein Zeichen ist. Sie erwächst aus der Verbindung zwischen Mensch und Gott und zielt auf eine immer umfassendere Gemeinschaft hin. Niemals wird der, der sie kennt, in Versuchung kommen, sich auf sich selbst zu beschränken. Sie gibt dem Menschen eine katholische Weite in der Offenheit für die Welt der Menschen, während sie ihn gleichsam wie eine Wunde die Sehnsucht nach dem einzigen Glück spüren läßt. Sie vertieft bei den Glaubenden das Bewußtsein, in der Verbannung zu leben, bewahrt sie aber vor der Versuchung, den eigenen Platz im Einsatz für das Kommen des Gottesreiches aufzugeben. Sie ermuntert zur Beschleunigung des Schritts in Richtung auf die himmlische Hochzeit des Lammes. Sie ist in freudiger Spannung zwischen dem Augenblick irdischer Mühe und dem Frieden der ewigen Heimat, gemäß dem Gesetz des Geistes: „wenn wir jetzt, wo wir bloß das Unterpfand haben, Abba, Vater rufen, was wird dann erst nach der Auferstehung geschehen, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen und in Hymnen der Freude den preisen, der uns von den Toten auferweckt und mit dem ewigen Leben beschenkt hat? Wenn schon das Unterpfand des Geistes den Menschen Abba rufen läßt, was wird dann erst die Fülle seiner Gnade bewirken? Sie wird uns ihm ähnlich machen und vollenden nach dem Willen des Vaters, denn sie wird den Menschen nach dem Bild und Gleichnis Gottes schaffen“ [54]. Schon auf Erden geben die Heiligen einen Eindruck von dieser Gottähnlichkeit.

V. Freude für alle Menschen

Wenn wir uns auf das vielgestaltige und doch einheitliche Beispiel der Heiligen konzentrieren, haben wir dann die Lage der gegenwärtigen Gesellschaft vergessen, die so wenig an übernatürlichen Gütern interessiert ist? Haben wir vielleicht das geistliche Streben der Christen unserer Zeit überbewertet? Ist unser Schreiben nur einer kleinen Zahl von Weisen und Gelehrten zugänglich? Wir dürfen ja nicht übersehen, daß das Evangelium in seiner Einfachheit und seinem tiefen Inhalt vor allem den Armen und Kleinen verkündet ist.
Wir haben den Horizont christlicher Freude gewiß nicht in der Absicht ausgeschritten, irgendeinen Menschen, den der Ruf Gottes erreicht, zu entmutigen. Wir meinen im Gegenteil, daß unsere Freude nur dann vollkommen werden kann, wenn wir uns voll Vertrauen an Jesus wenden, „den Anführer und Vollender des Glaubens. Statt der Freude, die vor ihm lag, erdul-

dete er das Kreuz, achtete nicht der Schmach und hat sich zur Rechten des Thrones Gottes niedergelassen. Betrachtet den, der solchen Widerspruch der Sünder gegen sich aushielt, damit ihr nicht ermattet, indem ihr müde werdet in euren Seelen" [55].

Die Einladung Gottes des Vaters, an der ewigen Hochzeit des Lammes teilzunehmen, an der Freude Abrahams, ergeht an alle. Jeder Mensch, der auf sie hören will, kann sie in seinem Inneren vernehmen, besonders aber in diesem Heiligen Jahr, in dem die Kirche allen das göttliche Erbarmen zusagt. „Euch gilt die Verheißung und euren Nachkommen und allen in der Ferne, die der Herr, unser Gott, herbeirufen wird" [56].

Wir können vom Volk Gottes nicht in abstrakter Allgemeinheit reden. In allererster Linie denken wir an die Kinder. Sie brauchen die Geborgenheit, die sie in der Liebe ihrer Umgebung finden, sie haben die Fähigkeit, sich spontan zu öffnen, zu staunen, zu vertrauen. Sie sind empfänglich für die Freude der Frohen Botschaft. Wer ins Reich Gottes kommen will, muß nach den Worten Jesu besonders auf sie schauen.

Wir denken aber auch an alle, die in Familie, Beruf und Gesellschaft Verantwortung tragen. Die Last ihrer Aufgabe in einer unsicher gewordenen Welt nimmt ihnen allzuoft die Möglichkeit zu alltäglicher Freude. Aber trotzdem gibt es die Freude des Alltags, und der Heilige Geist will helfen, sie wiederzufinden und zu läutern.

Wir denken an die Leidenden und Sterbenden. Man nimmt ihrem körperlichen und seelischen Schmerz nicht den Ernst, wenn man sagt, daß sich auch in ihnen die Freude Gottes anmelden und ihr Werk der Verklärung realisieren will.

Ferner wenden sich unsere Gedanken denen zu, die außerhalb des sichtbaren Volkes Gottes stehen. Wenn sie ihr Leben nach ihrem Gewissen gestalten, in dem der Anruf Gottes vernehmbar ist, sind auch sie auf dem Weg der Freude.

Das Volk Gottes bedarf auf seinem Weg der Leitung, es braucht die Hirten, die Theologen, die Meister des geistlichen Lebens, die Priester und alle, die sich mit ihnen um die Lebendigkeit der christlichen Gemeinschaft bemühen. Ihre Sendung ist es, den Brüdern zu helfen, den Weg der Freude unter den Bedingungen ihrer Lebenswirklichkeit zu gehen.

Die undendliche Liebe Gottes ruft alle aus den verschiedenen Himmelsrichtungen, seien sie nah oder fern, in die himmlische Stadt. Weil aber alle Berufenen [57], also auch wir, auch Sünder bleiben, müssen wir aufhören, unser Herz zu verhärten, auf die Stimme des Herrn hören und seine große Vergebung annehmen, wie sie schon der Prophet Jeremias verheißen hat: „Ich reinige sie von aller Schuld, in der sie gegen mich gesündigt haben, alle ihre Missetaten werde ich ihnen vergeben, die sie gegen mich begangen haben und durch die sie aufbegehrt haben gegen mich. Das wird meine Freude sein, mein Ruhm und meine Ehre bei allen Völkern der Erde" [58]. Diese und soviele andere Verheißungen der Vergebung finden ihre Erfüllung im Erlösungsopfer Jesu, des leidenden Gottesknechtes. Nur er kann in dieser entscheidenden Stunde der Menschheit sagen: „kehret und glaubt an die Frohe Botschaft" [59]. Der Herr will uns vor allem verstehen lassen, daß die geforderte Umkehr nicht — wie die Sünde — ein Schritt zurück in die Vergangenheit ist, sondern ein Weg zu wahrer Freiheit und Freude. Sie ist Antwort auf seine Einladung, die vom Herrn in Liebe und Achtung, doch mit aller Dringlichkeit ergeht: „Kommt zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch trösten. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, denn ich bin sanft und demütig von Herzen, und ihr werdet Frieden finden für eure Seelen" [60].

Gibt es eine Last, die schlimmer wäre als die Sünde? Eine Angst, die verzweifelter wäre als die Einsamkeit des verlorenen Sohnes, wie sie das Lukasevangelium beschreibt? Und welche Begegnung könnte uns tiefer ansprechen als die zwischen dem sich erbarmenden Vater und dem Sohn, der zurückgefunden hat? „Es wird im Himmel mehr Freude sein über einen Sünder, der umkehrt, wie über 99 Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen" [61]. Aber wer ist ohne Sünde, außer Jesus und seiner Mutter? Deshalb ist das Heilige Jahr mit seinem Aufruf zur reuigen Rückkehr zum Vater auch eine Einladung, den Sinn des Sakraments der Versöhnung neu zu entdecken. In den Spuren unserer besten geistlichen Überlieferung erinnern wir die Gläubigen und ihre Hirten daran, daß das Bekenntnis der schweren Schuld notwendig ist und daß die häufige Beichte eine Quelle der Heiligkeit, des Friedens und der Freude bleibt.

VI. Freude und Hoffnung der Jugend

Ohne daß wir damit Abstriche von der Eindringlichkeit unserer Botschaft an das ganze Volk Gottes machen, möchten wir uns doch ausführlich und besonders hoffnungsvoll an die Jugend wenden. Wenn die im Heiligen Geist erneuerte Kirche gewissermaßen die wahre Jugend der Welt ist (soweit sie ihrem Wesen und ihrer Sendung treu bleibt), muß sie sich doch in besonderer Weise in denen wiedererkennen, die sich als Träger des Lebens und der Hoffnung verstehen und deren Auftrag es ist, der Gegenwart die Zukunft zu sichern. Und umgekehrt müßten doch die sich mit einer vom Geist Christi belebten Kirche in Übereinstimmung fühlen, die in jeder Periode der Geschichte besonders intensiv die Dynamik des Lebens, die Erwartung der Zukunft, den Anspruch echter Erneuerung erleben. Warum sollten sie nicht erkennen, daß ihnen von der Kirche das Geheimnis ewiger Jugend und darin auch die Freude ihrer eigenen Jugend überliefert wird?

Wir meinen, daß eine solche Übereinstimmung zu Recht und tatsächlich besteht, nicht immer sichtbar, aber doch — trotz oberflächlicher Gegensätze — in der Tiefe wirksam. Deshalb ist es uns ein Anliegen, in dieser Botschaft über die christliche Freude uns ganz ausdrücklich an die Jugend unserer Zeit zu wenden. Wir tun es im Namen Christi und seiner Kirche, von der er selbst will, daß sie trotz aller Schwächen „ohne Flecken oder Runzeln oder dergleichen, sondern heilig und makellos" [62] sei. Wir geben damit keinem gefühlsmäßigen Kult nach. Allein unter dem Gesichtspunkt der Jahre betrachtet, ist die Jugend nur ein höchst vergängliches Faktum. Der Kult um sie bekommt schnell Züge des bloßen Heimwehs nach der Vergangenheit, ja sogar des Lächerlichen. Etwas anderes ist es, wenn man die Jugend betrachtet, insofern sie — authentisch gelebt — eine Zeit der Gnade ist. Unsere Aufmerksamkeit zieht die Übereinstimmung an, die besteht — vorübergehend zwar und gefährdet, aber doch bezeichnend und verheißungsvoll — zwischen dem Mut des Lebens, das sich den Anforderungen der menschlichen Berufung und Bestimmung öffnet, und der Dynamik des Heiligen Geistes, von dem die Kirche immer wieder neu ihre Jugend empfängt, die grundsätzliche Treue zu sich selbst und die schöpferische Lebendigkeit. Aus der Begegnung des Menschen, der für einige entscheidende Jahre die Offenheit der Jugend besitzt, mit der Kirche in ihrer bleibenden geistigen Jugend, ergibt sich für beide Freude und Fruchtbarkeit.

Die Kirche muß sich als das Volk Gottes auf der Pilgerschaft ins Reich der Zukunft, wenn sie sie selbst bleiben will, durch die Generationen hin erneuern; dies ist einfach eine Voraussetzung fruchtbaren Lebens. Deshalb muß jede neue Generation in ihrer Geschichte in irgendeiner Weise die Hoffnung der vergangenen Generationen aufnehmen, die Hoffnung der Kirche auf die Weitergabe der Gnade Gottes, seiner Wahrheit und seines Lebens. Die jungen Christen jeder Generation müssen aus diesem Grund in bewußter Entscheidung und ohne Einschränkung den von ihnen in der Taufe eingegangenen und in der Firmung bekräftigten Bund für sich übernehmen. In dieser Hinsicht bringt unsere Epoche tiefgreifenden Wandels für die Kirche Schwierigkeiten mit sich. Wir, die wir zusammen mit dem Kollegium der Bischöfe „Sorge tragen für die ganze Kirche“ [63] und für ihre Zukunft, sind uns ihrer voll bewußt. Doch gleichzeitig sind wir im Glauben und in der Hoffnung, die nicht enttäuscht wird [64], davon überzeugt, daß die Gnade mit dem Volk Gottes sein wird, und wir wünschen, daß es sich dieser Gnade nie verschließt und das geschichtliche Erbe der Wahrheit und Heiligkeit nicht — wozu manche in Versuchung sind — zurückweist. Wir haben allen Grund, auf die christliche Jugend zu vertrauen: sie wird in der Kirche bleiben, wenn sie in ihr Menschen findet, die fähig sind, sie zu verstehen, zu lieben, sie zu führen und ihr Zukunft zu eröffnen, indem sie ihr in Treue die Wahrheit überliefern, die dauern wird. Dann werden auch neue überzeugende und begeisterte Mitarbeiter in die apostolische Arbeit eintreten, in die Felder, die reif zur Ernte sind. Schließlich werden, die gesät und geerntet haben, die Freude des Reiches Gottes teilen [65].

Die gegenwärtige Krise der Welt, für viele Jugendliche durch eine Verunsicherung gekennzeichnet, hat einen Aspekt der Vergreisung, des Anachronismus, weil eine merkantile, hedonistische und materialistische Zivilisation immer noch versucht, sich als Trägerin der Zukunft auszugeben. Die spontane Reaktion zahlreicher junger Menschen gegen diese Illusion ist, auch noch in ihren Auswüchsen, von hoher Bedeutung. Diese Generation wartet auf etwas Neues. Plötzlich aller schützenden Überlieferungen beraubt und dann tief enttäuscht von der geistigen Leere falscher, neuer Errungenschaften, von atheistischen Ideologien und gefährlichen Mystizismen, ist sie vielleicht dabei, das unverbrüchliche, immer neue Geheimnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu entdecken oder wiederzufinden. Hat nicht er, wie Irenäus sagt, „alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte“ [66]?

Aus diesem Grund möchten wir ausdrücklich den jungen Christen unserer Zeit, der Hoffnung der Kirche von morgen, diese Botschaft der geistigen Freude zueignen. Wir laden euch von Herzen dazu ein, den Anruf zu hören, der im Inneren zu euch ergeht. Wir wollen euch dazu ermuntern, euer Dasein und eure Aktivität nach oben zu orientieren und die Anstrengung der Erlebung des Geistes nicht zu scheuen. Wir sind ganz sicher: so bedrückend das heute verbreitete Vorurteil ist, daß der menschliche Geist die ewig lebenschaffende Wahrheit nicht finden könne, so befreiend ist die tiefe Freude über die göttliche Wahrheit, wie sie die Kirche kennt [67]. Diese Freude bieten wir euch an. Sie schenkt sich dem, der sie so liebt, daß er bereit ist, sie ohne Unterlaß zu suchen. Wenn ihr bereit seid, sie anzunehmen und zu verbreiten, sichert ihr eure eigene Vollendung in Christus und die nächste geschichtliche Etappe der Kirche in einem.

VII. Die Freude des Pilgers im Heiligen Jahr

Die Pilgerfahrt des Heiligen Jahres ist in Zusammenhang zu sehen mit dem Weg des ganzen Gottesvolkes. Wer sich im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe auf den Weg zu Gott macht, wird der Gnade dieses Jubiläums teilhaftig. Wir haben die Gestaltung dieser Feier vielfältig geplant, um jedem die Teilnahme so weit als möglich zu erleichtern. Das Entscheidende aber ist und bleibt die Bereitschaft, auf den Ruf des Geistes in personaler Entscheidung zu antworten, als Jünger Jesu und als Glied der Kirche. Alles andere gehört in den Bereich der Zeichen und Hilfsmittel.

Gewiß ist die erwünschte Pilgerfahrt für das ganze Gottesvolk wie für jeden einzelnen eine Bewegung, ein Passah, d. h. ein Durchgang zu jenem Ort, wo Vater, Sohn und Geist ihn in ihre göttliche Einheit aufnehmen: „Wer mich liebt, wird meine Gebote halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ [68]. Die Erfahrung dieser Gegenwart setzt ein vertieftes Bewußtsein davon voraus, daß man Geschöpf Gottes ist.

Eine solche innere Erneuerung war die tiefste Absicht des letzten Konzils [69]. Ohne Zweifel war es ein Werk des Heiligen Geistes, ein pfingstliches Geschenk. Gleichzeitig muß man aber auch die prophetische Intuition unseres Vongängers Johannes XXIII. beachten, der sich als Ergebnis des Konzils ein neues Pfingsten erhoffte [70]. Auch wir sehen uns in dieser Perspektive und haben die gleiche Hoffnung. Pfingsten war zwar immer gegenwärtig in der langen Geschichte der Christenheit, aber die Nöte, Sehnsüchte und Gefahren unseres Jahrhunderts sind so groß, die Horizonte einer Menschheit, die sich auf weltweite Koexistenz zubewegt, sie aber nicht verwirklichen kann, so weit, daß das Heil nur in einer neuen Ausgießung des Gottesgeistes bestehen kann. Möge also der Schöpfergeist kommen, um das Antlitz der Erde zu erneuern.

In diesem Heiligen Jahr haben wir euch eingeladen, faktisch oder wenigstens in der Intention eine Pilgerfahrt ins Zentrum der katholischen Kirche, nach Rom, zu machen. Aber es liegt auf der Hand, daß weder Rom noch eine andere heilige Stadt auf Erden nicht das Ziel unserer zeitlichen Pilgerschaft ist. Dies ist nicht von dieser Welt, für uns noch unsichtbar verborgen im Geheimnis Gottes. Wir sind unterwegs im Glauben, nicht im klaren Schauen, und was wir einmal sein werden, ist noch nicht offenbar. Das neue Jerusalem, dessen Bürger wir jetzt schon sind [71], wird von Gott herabsteigen. Die Herrlichkeit dieser einzig endgültigen Stadt haben wir noch nicht gesehen, wir schauen es aber gleichsam im Spiegel, wenn wir uns an das Wort der Propheten halten. Ihre Bürger sind wir schon jetzt oder wir sind berufen, es zu werden. Jede Pilgerfahrt bekommt ihren inneren Sinn aus dieser letzten Bestimmung.

So wurde Jerusalem von den Psalmisten gepriesen. Jesus selbst und seine Mutter haben auf dem Weg nach Jerusalem die Lieder von Zion gesungen: „Krone der Schönheit, Wonne der ganzen Welt“ [72]. Nun aber ist Christus die Mitte des neuen Jerusalem, und zu ihm sind wir unterwegs.

So gilt es auch von Rom, wo die Apostel Petrus und Paulus ihr Blutzeugnis abgelegt haben. Die besondere Berufung Roms geht auf apostolische Zeit zurück, und unser Amt ist ein Dienst zum Wohl der Kirche und der Menschheit. Es ist ein unersetzlicher Dienst, weil Gott in seiner Weisheit das Rom des Petrus und Paulus auf den Weg zur Ewigen Stadt gesetzt hat, weil er Petrus — der in sich das Bischofskollegium eint — die Schlüs-

sel des Himmelreiches anvertraut hat. Was hier gegenwärtig ist, nicht aufgrund menschlichen Wollens, sondern durch die freie Barmherzigkeit des Vaters, der Sohnes und des Heiligen Geistes, ist die „soliditas Petri", die unser Vorgänger Leo der Große beschrieben hat: „Der heilige Petrus steht bei seinem Amt bis zum Ende und bewahrt die Gemeinschaft mit dem Hohenpriester. Die Festigkeit, die er von dem Felsen erhalten hat, der Christus ist und durch die er selbst zum Felsen geworden ist, teilt er in gleicher Weise seinen Nachfolgern mit: überall, wo sich Beständigkeit zeigt, wird die Kraft des Hirten offenbar ... Im Apostelfürsten ist in lebendiger Kraft jene Liebe zu Gott und den Menschen verwirklicht, die keinen Kerker und keine Ketten, keinen Druck der Massen und keine Drohungen der Herrscher gefürchtet hat; dasselbe gilt von seinem Glauben, der im Kampf nicht aufgegeben und auch im Sieg nicht nachgelassen hat" [73].

Wir wünschen, daß zu jeder Zeit, besonders aber zur Zeit der Feier des Heiligen Jahres, in Rom und in der ganzen Kirche, die sich zur Übereinstimmung mit der von Rom ursprünglich bewahrten Überlieferung verpflichtet weiß [74], die Erfahrung gemacht wird, „wie schön und gut es ist, wenn Brüder beisammen wohnen in Eintracht" [75]. Es ist dies eine gemeinsame, wirklich übernatürliche Freude, eine Gabe des Geistes, der Einheit und der Liebe. Sie ist möglich nur da, wo man den Glauben ganz annimmt, so wie er nach der apostolischen Norm gepredigt wird. Diesen Glauben bewahrt die katholische Kirche, „obwohl über den ganzen Erdkreis zerstreut, wie wenn sie in einem einzigen Haus wohnen würde, und sie glaubt einmütig, wie wenn sie nur ein Herz und eine Seele hätte; und sie predigt, lehrt und überliefert ihn, wie wenn sie nur einen Mund hätte" [76].

Diese Einsicht ist für die Kirche und die Menschheit unverzichtbar, damit sich auf Erden im Einklang mit dem himmlischen Jerusalem ohne Unterlaß der Hymnus der göttlichen Freude erheben kann. Aus diesem Grunde müssen auch wir in Demut, Geduld und Beständigkeit, selbst wenn wir von vielen nicht verstanden werden, Zeugnis ablegen für den vom Herrn empfangenen Auftrag, die Herde zu leiten und unsere Brüder zu stärken [77]. Andererseits erfahren wir vielfältig, schon nur durch den Gedanken an euch alle, Bestärkung in der Erfüllung unserer apostolischen Sendung und unseres Dienstes an der universalen Kirche zur Ehre Gottes.

Schlußbemerkungen

Wir glauben im Sinne des Geistes Gottes zu handeln, wenn wir in der Mitte dieses Heiligen Jahres die Christen zur Rückkehr zu den Ursprüngen der Freude aufrufen.

Es erfüllt uns mit Freude, wenn wir uns auf die hierfür grundlegenden Motive besinnen, die sehr einfach sind: Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn für sie hingab; durch die Gegenwart seines Geistes sind seine Liebe und sein Leben nah; und wir sind unterwegs zur seligen Verklärung unseres Daseins in der Spur der Auferstehung Jesu. Es wäre sehr seltsam, wenn uns als Erlösten diese gute Nachricht, die den Lobpreis der Kirche hervorruft, nicht ins Gesicht geschrieben wäre.

Die Freude, Christ zu sein in der Gemeinschaft der Kirche, „in Christus", in der Gnade Gottes, kann in der Tat den Menschen erfüllen. Ein eindrucksvolles Zeugnis dafür ist der Jubel Pascals im Mémorial: „Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude". Auch in unserer Zeit gibt es Schriftsteller, die in neuer Weise die christliche Freude der Kleinen zu gestalten vermögen (etwa Georges Bernanos), wie sie überall in unserer Welt, die vom Schweigen Gottes spricht, zu finden ist. Die Freude hängt immer mit einer bestimmten Auffassung von Gott und dem Menschen zusammen: „wenn dein Auge gesund ist, wird dein ganzer Leib licht sein" [78]. Wir berühren hier die ursprüngliche und unveräußerliche Dimension der menschlichen Person: ihre Berufung zum Glück realisiert sich über Erkenntnis und Liebe, über Kontemplation und Aktion. Die Verbindung des Besten im Menschen und der Gegenwart Gottes in ihm müssen wir neu ins Bewußtsein bringen.

Die systematische und zerstörerische Kritik, wie sie manche Gruppen üben, sollte aufgegeben werden. Ohne auf eine realistische Sicht der Dinge zu verzichten, sollten die christlichen Gemeinschaften Stätten des Optimismus werden, wo alle entschlossen sind, den positiven Aspekt von Personen wie von Ereignissen zu würdigen. „Die Liebe freut sich nicht über das Unrecht, sie freut sich vielmehr mit über die Wahrheit. Alles deckt sie zu, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles erträgt sie" [79]. Die Vermittlung einer solchen Sicht ist nicht nur Aufgabe der Psychologie. Sie ist vielmehr auch eine Gabe des Heiligen Geistes. Dieser Geist machte Jesus, in dem er in Fülle war, während seines Erdenlebens empfänglich für die alltäglichen Freuden, so sensibel und überzeugend, daß er die Sünder auf den Weg eines neuen Anfangs zurückführen konnte. Derselbe Geist wirkte in Maria und in allen Heiligen. Derselbe Geist gibt auch heute noch vielen Christen die Freude an ihrer Berufung, in Frieden und Hoffnung zu leben, die stärker sind als Schmerz und Enttäuschung. Der Pfingstgeist führt auch heute eine Vielzahl von Jüngern Christi zum Gebet in der Freude der Gotteskindschaft und zum selbstlosen Einsatz für die Entrechteten und Verstoßenen der Gesellschaft. Die Freude darf nicht getrennt vom Engagement für andere gesehen werden. In Gott selbst ist nichts als Freude und Geschenk.

Die Kraft positiver Sicht der Dinge und der Menschen, die eine Frucht des menschlichen wie des Heiligen Geistes ist, finden die Christen vor allem in der Feier des österlichen Geheimnisses. In seinem Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung vollzieht Christus die Geschichte des Menschen — des einzelnen wie der Menschheit — mit ihrer Last von Leid und Schuld, mit den Möglichkeiten zu ihrer Überwindung und der Berufung zur Heiligkeit. Wir beschließen deshalb unser Schreiben mit einem dringenden Appell an alle Verantwortlichen in den christlichen Gemeinden, gelegen oder ungelegen, die Christen zur beständigen Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier zu ermahnen. Wir dürfen diese Begegnung mit Christus im Mahl, das er uns in seiner Liebe bereitet, nicht versäumen; wir müssen uns bemühen um seine würdige, festliche Gestaltung. Denn Christus, der Gekreuzigte und Verherrlichte, kommt dabei in die Mitte seiner Jünger und nimmt sie auf in das neue Leben seiner Auferstehung. Es ist der irdische Höhepunkt des Liebesbundes zwischen Gott und seinem Volk, Zeichen und Quelle der christlichen Freude, Schritt auf dem Weg zur ewigen Herrlichkeit. Zu ihr führe euch der Vater, der Sohn und der Heilige Gest. Wir segnen euch von Herzen.

Gegeben zu Rom, bei St. Peter, am 9. Mai 1975, dem zwölften Jahr unseres Pontifikats.

Paulus PP VI.

[1] Vgl. Phil 4, 4—5; Ps 145, 18. [2] Vgl. Apostolisches Mahnschreiben Paterna cum benevolentia, AAS 67 (1974), S. 5—23. [3] 2 Kor 7, 3—4. [4] Vgl. Gal 5, 22. [5] Vgl. Röm 5, 5. [6] Gen 1, 10.

12.18.21.25.31. [7] Vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theologica, I bis II ae, q. 31, a. 3. [8] Vgl. Thomas v. Aquin, ebd., II—II ae, q. 28, a. 1 u. 4. [9] Vgl. Apg 20, 35. [10] Augustinus, Bekenntnisse, I, 1: CSEL, 33, S. 1. [11] Vgl. Mt 16, 17. [12] Vgl. Eph 1, 9—10. [13] Vgl. Gen 21, 1—7; Röm 4, 18. [14] Joh 8, 56. [15] Jes 60, 15; 62, 5; vgl. Gal 4, 27; Offb 21, 1—4. [16] Vgl. Jes 40, 1; 66, 13. [17] Vgl. Lk 2, 10. [18] Vgl. Lk 1, 44. [19] Joh 3, 29. [20] Vgl. Lk 10, 21. [21] IV. Eucharistisches Hochgebet; vgl. Hebr 4, 15. [22] Ebd. Lk 4, 18. [23] Vgl. Lk 13, 17. [24] Lk 3, 22. [25] Vgl. Joh 16, 32. [26] Joh 10, 15. [27] Joh 17, 10. [28] Joh 14, 10. [29] Joh 14, 31. [30] Vgl. Joh 8, 29; 4, 34. [31] Joh 10, 17. [32] Joh 17, 24. [33] Vgl. Joh 17, 13. [34] Joh 17, 26. [35] Lk 6, 20—21. [36] Vgl. Apg 2, 23. [37] Joh 17, 1. [38] Jes 9, 1—2. [39] Oster-Exsultet. [40] Sequenz von Pfingsten. [41] Vgl. Joh 14, 23. [42] Vgl. Röm 14, 17; Gal 5, 22. [43] Vgl. Joh 16, 20—22; 2 Kor 1, 4, 7, 4—6. [44] 1 Petr 5, 3. [45] Mt 5, 11—12. [46] 1 Kor 2, 14. [47] Lk 1, 46—48. [48] Jes 61, 10. [49] Brief an die Römer, 7, 2: Patres Apostolici, Funk, I, Tübingen 1901, S. 261. [50] Sermo 82, Zum Jahrestag der Apostel Petrus und Paulus, 6: PL 54, 426. [51] In Lucam, Pred. 15: PG 13, 1838—1839. [52] N. Cabasilas, De Vita in Christo, VII: PG 150, 703—715. [53] Brief 175, Autobiographische Manuskripte, Lisieux 1956, S. 52. [54] Irenäus, Adversus haereses, V, 8, 1: PG 7, 1142. [55] Hebr 12, 2—3. [56] Apg 2, 39. [57] Mk 10, 14—15. [58] Jer 33, 8—9. [59] Mk 1, 15. [60] Mt 11, 28—29. [61] Lk 15, 7. [62] Eph 5, 27. [63] 2 Kor 11, 28. [64] Röm 5, 5. [65] Joh 4, 35—36. [66] Irenäus, Adversus haereses, IV, 34, 1: PG 7, 1083. [67] Augustinus, Bekenntnisse, X, 23: CSEL, 33, S. 252. [68] Joh 14, 23. [69] Vgl. Paul VI., Ansprache zur Eröffnung der II. Session des Konzils, 1. Teil, 29. 9. 1963: AAS 55 (1963), S. 845 ff.; Enzyklika Ecclesiam suam: AAS 56 (1964), S. 612—618. [70] Johannes XXIII., Ansprache zum Abschluß der I. Session, 3. Teil, 8. 12. 1963: AAS 55 (1963), S. 38 ff. [71] Gal 4, 26. [72] Ps 50, 2; 48, 3. [73] Sermo V, Ansprache am Jahrestag seiner Papstwahl, 4: PL 54, 155—156. [74] Irenäus, Adversus haereses, II, 3, 2: PG 7, 848—849. [75] Ps 133, 1. [76] Adversus haereses, I, 10, 2: PG 7, 551. [77] Lk 22, 32. [78] Lk 11, 34. [79] 1 Kor 13, 6—7.

Kirchliches und religiöses Leben

Zwischen Umbruch und Selbstbesinnung

Die Orden im gegenwärtigen Wandel von Kirche und Gesellschaft

Wo versucht werden soll, über die Orden in ihrer heutigen Situation etwas auszusagen, ist dies wohl nur so möglich, daß zugleich Bezug genommen wird auf Gesellschaft und Kirche heute, auf deren Situation, auf wichtige Entwicklungstrends, Entscheidungsaufgaben u. a. m., auf das, was wir „Kirche und Gesellschaft im Wandel" nennen. Im Rahmen dieses Beitrags ist allerdings nur eine skizzenhafte Darstellung dieses Themenkomplexes möglich. Auch unabhängig von dem hier vorgelegten Beitrag ist eine solche Sicht, ohne welche die Lage der Orden nicht verstanden werden kann, auch darum so schwer, weil das Faktum der Entwicklungen, Tendenzen, Ideologien und Zustände unseres gesellschaftlichen und kirchlichen Heute als Faktum bereits schwer zu registrieren und zu beschreiben ist. Hinzu kommt die Mehrzahl der Deutungen der Gegenwartssituation, auch im kirchlichen Raum, die, vordergründig betrachtet, zwischen mehr „optimistischen" und mehr „pessimistischen" Perspektiven schwankt. Dabei ist solches Hin- und Heroszillieren der Akzente durchaus auch in kirchenamtlichen Verlautbarungen zu beobachten, mehr und ungeschützter allerdings in privaten Stellungnahmen kirchlicher Interessengruppen am „linken" und „rechten" Ende einer weiten Skala von Standpunkten, die sich dann oft auf extreme Weise verfestigen. Es gibt also eigentlich nicht *die* gültige Situationsanalyse und, noch weniger, *die* katholisch „richtige" Folgerung für die Orientierung des praktischen Verhaltens in der Situation.

Vom Aufbruch überrascht

Da aber eine mindestens implizite Stellungnahme zur gesamten Gegenwart zu einer bloß sammelnd-registrierenden, erst recht für eine beurteilende Äußerung zur Situation der Orden unumgänglich notwendig ist, so sei nach inhaltlicher Bestandsaufnahme und bewertendem Standpunkt bezüglich der gesamtgesellschaftlichen Situation an die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanums sowie, als Konkretion des dort Gesagten, an den Bericht Kardinal Döpfners vor der IV. Vollversammlung der Gemeinsamen Synode am 21. November 1973 in Würzburg erinnert.

Der allgemeine Wandel von Kultur, Gesellschaft und Menschheit, der sich unmittelbar auf die Orden auswirkt, enthält folgende Komponenten: Es ist ein umfassender, tiefgreifender kultureller Umbruch. Dieser Umbruch ist verursacht und wird geprägt durch (Natur-)Wissenschaft und Technik. Er hat Auswirkungen auf die Sozialstruktur (post-Industriegesellschaft, urbane Gesellschaft, komplexe Gesellschaft); er hat geistige Auswirkungen (Wandel des Welt- und Menschenbildes, Ideen- und Wertpluralismus, Autoritätsproblematik). Damit sind die religiösen Auswirkungen gegeben (Säkularisierungsproblem, Subjektivierung der religiösen Haltung, Nebeneinander von Atheismen, Gottgläubigkeit, nichtkirchlichem und kirchlichem Christentum). Der Umbruch wird verschieden beantwor-

tet, in Optimismen und (neuerdings zahlreicher) vielen Varianten des Pessimismus, in Einordnung und teils aktivem, teils passivem Protest. Er ist, trotz aller Gegenströmungen, als Ganzer unumkehrbar. Er ist, auf das Humanum des Menschen gesehen, ambivalent. Er ist für das materielle Überleben der Menschheit unseres Ausmaßes unentbehrlich. Er ist die humane und christliche Herausforderung an die jetzt Lebenden. Seine Bewältigung scheint noch nicht gemeistert — ob sie überwiegend glücken wird, ist noch offen.

Zur Stellung der *Kirche* könnte man vielleicht skizzenhaft so formulieren: Im II. Vaticanum erfolgte ein vertrauensvoller Impuls in die Richtung, die genannte Herausforderung der Gegenwart vom Evangelium her anzunehmen. Der damals entbundene Elan scheint inzwischen weithin verebbt. Die gegenwärtige Stimmung in der Kirche (die nicht immer Rückschlüsse auf das tatsächlich Erreichte erlaubt!) ist eher geprägt von Enttäuschung, Polarisierung der Extreme, Kleinmut, einem Auseinanderfallen in Aktionismus hier und Pseudo-Innerlichkeit und Para-Mystik dort, gelegentlich ziellosem Taktieren der kirchlichen Führung, einer geistig wenig disziplinierten Theologie, einem Nachlassen der Faszination durch die großen vorkonziliaren Bestrebungen und „Bewegungen" (Bibel, Liturgie, Ökumene, missionarische Gemeinde, Sozialpolitik) — genau jene Faktoren, von denen das Ordensdekret des II. Vatikanums in einer seiner besten Passagen (Nr. 2 c) eine Teilnahme der Orden wünscht. Als Summe ergibt sich der Verlust der Sicherheit alten Stils und ein unaufhaltsames Zerbröckeln des volkskirchlichen Zustandes, hinzu kommen gerade in der jüngsten Zeit neue Spannungen zwischen der Kirche und einigen gesellschaftlichen Kräften, Gruppen und neuen ideologischen Leitvorstellungen. Darüber dürfte aber das langsam wachsende Positive nicht übersehen werden: gläubige Vertiefung in vielen Einzelnen und besonders Gruppen; bewußter vollzogene Liturgie; eine das Weltliche entschlossen anblickende und oft auch wirklich durchdringend verwandelnde Frömmigkeit; das Aufbrechen von Gemeindebewußtsein und -partizipation vielerorts; die Selbstverständlichkeit ökumenischen Miteinanders; das neue Suchen nach Gebet, das Wachsen einer aus all dem hervorgehenden Laienfrömmigkeit; am Schluß ergibt sich: auch die kirchliche Situation ist ambivalent; wo diese Ambivalenz nicht gesehen wird, kommt es zu den verschiedensten, oft entgegengesetzten Beurteilungen, die selbst wieder ein Stück kirchlicher Situation geworden sind.

Nach all dem Gesagten ist in bezug auf die Orden von jenen Merkmalen ihres Lebens, Tuns, Suchens und Fehlens zu reden, die sich dem Beobachter der Szene zeigen. Sie zu verstehen könnte vor dem Hintergrund des bis jetzt Angedeuteten möglich werden; die Szene zu verwandeln wird nur dort möglich sein, wo zur Analyse die Entschlossenheit und Betroffenheit, wo zur Beobachtung die Inspiration gelebten Glaubens verändernd und verwandelnd hinzutritt. Dabei wird es besonders darauf ankommen, daß Präsenz und Lebendigkeit der Orden als „Anliegen" der gesamten Kirche erfahren und ergriffen werden. Eine Tagung, die im Juni 1973 von der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Das Charisma der Orden" veranstaltet wurde, zeigte in einem die Relevanz des Themas, das Engagement vieler Interessierter *und* die Gefahr, daß die Ordensproblematik den (engen, wenn auch nach Zehntausenden zählenden) Kreis der scheinbar allein Betroffenen, der Ordensleute, kaum aufzusprengen vermag. Ähnliche, bedauerliche Exklusivität schien ursprünglich der Synodenvorlage über „Die Orden und die anderen geistlichen Gemeinschaften" anzuhaften. Gelegentliche, anregend-pointierte Beiträge (wie der Artikel von *F. Schlösser* in „Publik-Forum" unter einem allerdings von der Redaktion formulierten, irreführenden Titel) sowie die Beiträge, die in der Synodenaula am 22. 11. 1973 zu hören waren (und die zum Teil sehr engagementbereit aus der Richtung des „Kontaktkreises Synode" kamen), haben dazu beigetragen, daß die „Sache" der Orden doch noch stärker den Weg in die kirchliche Öffentlichkeit finden konnte. Nicht zuletzt der Umstand, daß die „geistliche Grundierung" der Vorlage die synodale Gesamtatmosphäre bereichernd verändert, und die Tatsache, daß die Beschluß-Vorlage der Synode in ihrer verabschiedeten Form an Profil und Reife gewonnen hat, ermutigen zu dem Versuch einer Situationsanalyse der Orden in unserer heutigen Gesellschaft und Kirche.

Anzumerken ist noch, daß in diesem Beitrag nicht genauer nach *„Ordensfamilien"* unterschieden werden kann. Der Grund ist einfach: es gibt zunächst die verwirrende Vielfalt von Orden, Kongregationen und ähnlichen Gemeinschaften sowie die Säkularinstitute (mit ihrer allerdings doch recht verschiedenen Problematik). Es gibt dann innerhalb dieser einzelnen Gruppen und in ihrer Fülle so etwas wie bestimmte Ordenstypen. Jedermann weiß, es gibt Ordensmänner und Ordensfrauen, fast jeder kennt den Unterschied zwischen „aktiven" und „beschaulichen" Gemeinschaften. „Perfectae caritatis" zählt auf: die „gänzlich auf die Kontemplation hingeordneten Institute" (a. a. O., Nr. 7), die „Kleriker- und Laieninstitute, die sich mannigfachen apostolischen Aufgaben widmen" (Nr. 8), die „Orden, die aufgrund ihrer Regel oder ihrer Satzungen die apostolische Tätigkeit mit Chordienst und monastischem Brauchtum verbinden" sowie die Gruppen, die dem „monastischen Leben" verpflichtet sind (Nr. 9). Die vielschichtige Praxis des Lebens der Orden erlaubte darüber hinaus noch manche Differenzierungen: man könnte Orden voneinander unterscheiden, je nachdem, ob sie in der Erziehung und Schule, im Kranken- oder Sozialdienst, in der Seelsorge (im engeren Sinn) tätig sind. Wenn in dieser Übersicht solche Unterscheidungen nicht gemacht werden, wenn vielmehr allgemein meist von „den" Orden gesprochen wird, so ist dies meines Erachtens sachlich gerechtfertigt, weil die Grunderfahrungen, -probleme und -aufgaben in einem Ausmaß quer durch die „Ordensfamilien" hindurchgehen, wie dies in früheren Zeiten sicherlich

nicht so der Fall war. Schon die Tatsache, daß Ordenschristen verschiedener Ordenstypen häufig im Gedankenaustausch miteinander stehen, vor allem aber die Erfahrung, wie schnell man sich versteht, weil man gemeinsame Probleme (und immer mehr auch gemeinsame Ziele) hat, berechtigt *hier* zum methodischen Verzicht auf solche Differenzierungen.

Konturen der äußeren Entwicklung

Nach dem bisher Gesagten war diese Entwicklung, d. h. das, was man allgemein unter Erneuerung des Ordenslebens versteht, notwendig und unaufschiebbar. Der befreiende Anstoß, ja für viele Gemüter die eigentliche Legitimierung, kam erst vom Zweiten Vatikanum. Wie in manch anderer Hinsicht jedoch kam auch für die „accomodata renovatio vitae religiosae" der Zeitpunkt sehr spät. Das erklärt den Charakter des Abrupten (und darum Konfliktschaffenden), den die Erneuerung hier und dort angenommen hat. So ist teilweise aus der Erneuerung Schwund, Verödung und Fehlschlag geworden, weswegen auch in den Orden die Entwicklung der letzten Jahre von manchen als gefährliche Erkrankung gesehen wird. Wie bei der ganzen „innerkirchlichen Krise" der postkonziliaren Ära ist aber wohl auch hier zu sagen: durch Vermeiden oder Verschieben der Problematik wäre eine noch schlimmere und gefährlichere Lage entstanden. Es war höchste Zeit. Es scheint aber, daß dies nicht überall gesehen wird und gelegentlich die Erneuerungsbemühungen als Spielerei, Luxus, unnütze Kraftvergeudung angesehen werden, während andere an einer Erneuerbarkeit ihrer Orden längst zu zweifeln begonnen haben.

Anders als auf anderen Gebieten einer *Kirchenreform* waren die objektiven und subjektiven Voraussetzungen für eine Erneuerung nicht sehr gut. Einer dringenden Aufgabe standen z. T. unvorbereitete Gemeinschaften gegenüber. Die durchschnittliche Mentalität war wenig auf Reformen vorbereitet. Jene Tugenden, die nötig gewesen wären (Mut, Initiative, rechte Kritik, Nüchternheit in der Situationsanalyse) waren in der herkömmlichen Erziehung eher unterbewertet oder gar negativ qualifiziert worden gegenüber einem bestimmten, oft historisch, biblisch und psychologisch recht anfechtbaren, aber eben akzeptierten Verständnis von Demut, Gehorsam, Loyalität, Kreuzesliebe, Selbstlosigkeit. Im Gegensatz z. B. zur Liturgiereform, der wenigstens in einigen Bereichen (Geschichte, Theologie) umfangreiche Vorarbeiten voraufgingen, war die gedankliche Vorbereitung der Ordensreform eher dürftig, sie wies sowohl historisch (Ordensgeschichte) als auch systematisch (biblisches Fundament und Theologie des Ordenslebens) große Lücken auf.

Ein gewisser Ausgleich lag in dem offensichtlich weithin *großen Gehorsam,* mit dem man (besonders in den Frauenorden) an die „von oben" gewollte Reform heranging. Aber man kann nicht bloß aus Gehorsam Reformen wollen und durchführen. Hinzu kommt noch, daß die Weisungen „von oben" allmählich wieder den konziliaren Ton zu wechseln begannen. Während die Generalobernvereinigung mit geduldiger Entschlossenheit den Mut zum Risiko zu verbinden scheint, hatte die Religiosenkongregation in manchen ihrer Äußerungen eine wenig glückliche Hand. Hier muß der Konflikt um die Sisters of the Immaculate Heart of Mary (IHM) in den USA ebenso genannt werden wie die Instruktion „Venite seorsum" über die Klausur der monastischen Frauenklöster; auch Dokumente wie das Apostolische Mahnschreiben „Evangelica testificatio" oder das Dekret „Dum canonicarum" über den Empfang des Bußsakraments in den Orden bringen sich durch zu große Tendenz zur Vorsicht und zur Behutsamkeit um die eigene Wirkung, obwohl sie sehr wertvolle Elemente enthalten. Im Gesamt entsteht doch der Eindruck, „ganz oben" neige man wieder zu den alten Warnungen, sich ja nicht dem „Geist der Welt, der Zeit" zu sehr zu nähern. Hierbei geht es wirklich zunächst um den *Eindruck.* Wieweit dieser Eindruck revidiert und zum Positiveren modifiziert werden könnte, wenn auch an der „Basis" der Orden die neueren Texte genauer bekannt wären; wenn man mehr wüßte von der offensichtlich vorhandenen Kontakt- und Gesprächsbereitschaft seitens der Religiosenkongregation; wenn schließlich die von Übereifer und Unklugheit herrührenden bösen Erfahrungen, von denen „Rom" ja zentral weiß, berücksichtigt würden, das ist eine andere Frage. Der Eindruck bleibt dennoch, auch er stützt sich nicht nur auf Klischees, sondern auf Texte und Fakten, und er ist nicht ermutigend.

Als typische Reaktionen seitens der Ordensleute haben sich nun mehrere Verhaltensmuster gezeigt; auf periphere Änderungen gerichtetes Verhalten steht neben ernstem Willen zu wirklichem Neuaufbruch, spontane Unmutsreaktionen neben dem geduldigen Bemühen, die tragende Überlieferung besser zu entdecken und heutig zu machen, ausgereifte Vorstellungen neben fast pubertären Befreiungsversuchen und ängstlichem Abwürgen.
Als *Methoden* wurden wohl im allgemeinen für die Erneuerung der Strukturen, die Ausarbeitung neuer Konstitutionen und das Neulernen des praktischen Ordenslebens gewählt: Fragebogenerhebungen und priesterliche Berater. Beides legte sich nahe, beides hat seine Chancen *und* seine Gefahren. Fragebogen, durch unvorbereitete Ordensleute, besonders Schwestern und Laienbrüder, ausgefüllt, geben wenig her. Vorbereitung durch priesterliche Berater (bei Ordensschwestern) kann leicht zu neuen Abhängigkeiten führen.

Trotz all der genannten Hindernisse, trotz des oft sehr großen Alters- und Mentalitätsunterschieds, trotz des Mangels einer allgemein anerkannten, heute schlüssigen Ordenstheologie ist manches geschehen, was zu Hoffnung Grund gibt. Zwar hat man sich vielleicht hier und dort in endloses Theoretisieren verloren und sich damit selbst

blockiert; zwar gab es das ziellose Herumexperimentieren (was nicht gegen sinnvolles Experimentieren spricht); zwar macht man sich vielerorts Illusionen über den Grad des Erreichten (mit einfachen Ordensleuten und dann mit Oberen der gleichen Gemeinschaft, besonders bei Schwestern, zu reden, bringt in der unterschiedlichen Einschätzung dessen, was erreicht wurde, oft einen direkten Schock). Trotz alledem ist manches geradezu Hervorragende gelungen, sowohl in der Formulierung von Satzungen, von denen einige als echte, heutige, spirituelle Zeugnisse bezeichnet werden können, als auch in der mutigen und tapferen Entschlossenheit, die so sehr komplizierte Lage zu meistern und sinnvolle, neue Wege zu gehen; dabei muß wohl nochmals bemerkt werden, daß mancherorts, vielleicht vielerorts, der gute Wille größer ist als das wirkliche Begreifen dessen, worum es geht.

Die einzelnen Problemfelder

Ältere und jüngere Ordenschristen tun sich oft — von unterschiedlichen Voraussetzungen her — schwer, zwischen einem autoritären und einem Laissez-faire-Stil in der *Gehorsamsfrage* hindurchzufinden. Einerseits ist auch hier manchmal eine ans Allergische grenzende Institutionsscheu zu beobachten, anderseits Unverständnis für den Mehraufwand an Zeit und Engagement, der von einer demokratischen Partizipation im Ordensleben gefordert wird. Im allgemeinen wird man aber sagen können, daß in den Strukturen eine wirkliche Demokratisierung Platz gegriffen hat (die ja auch nicht in gleicher Weise an dogmatische Grenzen gebunden ist wie in der Kirchenstruktur als solcher), wozu nicht zuletzt alte demokratische Traditionen beigetragen haben dürften. Gerade hier zeigen sich aber, besonders in den Frauenorden, Unterschiede an Verständnis und Bereitschaft, die eine sehr widersprüchliche Lage schaffen und für den einzelnen, besonders für Jüngere, oft schwere und verletzende Konflikte zur Folge haben. Die Haltung des Pluralismus im Lebensstil scheint ebenfalls besonders in Schwesterngemeinschaften auch dort schwerzufallen, wo dadurch das Gemeinschaftsleben nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern sogar gefördert würde.

Die sog. *„Armut"* ist nicht vom Wort, sondern vom theoretischen Verständnis her ein noch weithin ungeklärtes Feld. Darum gerät die Praxis leicht in die Unfähigkeit, zwischen berechtigten Selbstverständlichkeiten eines erwachsenen Menschen in unseren Ländern und einem Konsumkonformismus zu unterscheiden. Schlechtes Gewissen als Dauerzustand, ungeklärte und z. T. romantische Vorstellungen von einer „Kirche der Armen" gibt es ebenso wie den merkwürdigen Geisteszustand, der bisherige Aufgabenfelder (wie z. B. Bauten) unbefangen bejaht, angesichts neuer Fragen wie einer Kranken- oder Altersversorgung aber theologische Bedenken hat. Neuestens zeigen sich aber hier einige tiefere Versuche, wenigstens recht zu verstehen, was man mißverständlich „Armut" nennt, was ebenso aber solidarische Konsumbegrenzung plus Gütergemeinschaft heißen könnte und was zu bestimmten Zeiten im Mönchtum einfach communio hieß.

Die *Ortung in der Gesellschaft* ist ebenfalls noch nicht recht gelungen. Weithin möchte man „weniger Trennung", weiß aber z. T. nicht so recht, ob das richtig ist — auch das Ordensdekret ist ja hier (trotz Nr. 2d und 3) recht vage (vgl. Nr. 5!)). In diesem Zusammenhang ist wohl auch die weithin, besonders in den Schwesternorden der Bundesrepublik, nur halb verstandene und aufgearbeitete Frage der Ordenstracht zu sehen. Denn die Kleidung hat in jedem Fall eine symbolische Funktion — an ihr ist ein ganzes Selbstverständnis (bewußt oder unbewußt) aufgehängt. Die Frage ist nur: was will man symbolisieren, wo ortet man den Ordenschristen? Die Aussagen von „Perfectae caritatis" 17 sind sicher für viele bedeutend, für viele andere aber theologisch sehr diskutabel; die unbeständige Genehmigungspraxis der Religiosenkongregation läßt auch nicht gerade auf Sicherheit schließen. Am besten scheint man dort zu fahren, wo man in dieser Frage Mut zum Pluralismus hatte — und dabei auch noch diesen Pluralismus lernen konnte.

Vielfach, wohl in großen Kommunitäten und in Ordensgemeinschaften mit starken internen Spannungen oder mit nicht mehr von allen als sinnvoll akzeptierten Tätigkeiten, spielt die Frage nach *Kleinkommunitäten* eine Rolle. Aber Experimente scheinen relativ selten zu sein. Es gibt solche, die von der ganzen Gemeinschaft getragen, andere, die ertrotzt werden; solche, die wegen der im „beglückenden" Gemeinschaftsleben erfahrenen Selbstentfaltung, andere, die um eines neuen und unkonventionellen Apostolats willen unternommen werden. Kleinkommunitäten scheinen dort eine Chance zu haben, wo die Motive nüchtern erkannt und analysiert sind, man sich also nichts vormacht; wo keiner Selbstentfaltungsmanie gehuldigt und keine übersteigerten Glückserwartungen gehegt werden; wo Klarheit über die erhöhten Anforderungen eines Lebens in der kleinen Gruppe besteht; wo man die Gefahr sieht, daß an die Stelle hierarchisch verursachter Abhängigkeit der Zwang durch die Kleingruppe treten kann; wo die Großgemeinschaft die Kommunitäten mitträgt und mit ihnen Kontakt hält, sie auch finanziell und praktisch abstützt und wo ein ausgereiftes Verhältnis zwischen Kleingruppe und gemeinsamem Werk und Tätigkeitsziel besteht, so verschieden dieses Ziel aussehen mag.

Geistlich wird es auf eine Synthese zwischen dem Wunsch nach Selbstentfaltung und Geborgenheit einerseits und dem Hören gegenüber einem Ruf und einer Sendung und ihrem Anspruch anderseits ankommen. Wenn es früher hieß, die Selbstheiligung sei das erste Ordensziel, der „Ordenszweck" das zweite, so wird man theologisch und praktisch heute sagen müssen, daß jene, die *ihre* Selbstverwirklichung als erstes anstreben, mögen sie das nun profan oder religiös formulieren, in einer dienenden Kir-

che gerade nicht genug zur geistlichen Vertiefung beitragen können. Die *neue Spiritualität* wächst nur sehr langsam heran. Zählebige und verengte Traditionen, oft aber auch eine katastrophal mangelhafte seelsorgliche Hilfe, besonders für Ordensschwestern, hemmen hier. Dazu kommt die oft sehr starke Arbeitsbelastung: ein Ethos des Dienens aber, wie es immer wieder im Neuen Testament (z. B. deutlich in Röm 12, 1—4) ausgesprochen ist, darf nicht zur Ausbeutung und Überlastung führen — dies ist menschlich gesehen eine Zumutung und zudem eine geistliche Gefahr, ist aber heute zu oft der Fall.
Im übrigen wird man auch nicht sagen können, die Orden hätten alle Möglichkeiten ausgeschöpft, eine „Spiritualität für andere" zu entwickeln und der Kirche hier das zu geben, was doch wohl nur sie geben können. In letzter Zeit scheint sich hier jedoch ein Umschwung anzubahnen; neue Möglichkeiten werden ergriffen. Das begann mit dem „Kloster auf Zeit", wo Christen aus den verschiedensten Lebensbereichen einige Tage des Mitlebens mit einer monastischen Gemeinschaft ermöglicht werden; das hat dazu geführt, daß viele kontemplative Klöster immer mehr zu Stätten der Stille und Meditation werden, so daß sie aus ihrer geistlichen Erfahrung und ihrem methodischen Wissen (etwa der Meditation) mitzuteilen wissen.

Was die *Ziele* und Aktivitäten der sog. tätigen Orden betrifft, hat hier eine gewisse Unsicherheit eingesetzt; sie ist in dem geheimen Zweifel begründet, ob denn solche Orden für bestimmte Seelsorgsformen (Exerzitien, Missionen, gar erst Pfarrdienst), ob sie für Schulunterricht und Sozialarbeit eigentlich nötig seien und ob andere „das nicht ebenso tun können". Dem aufmerksamen Beobachter der Szenerie wird allerdings auffallen, daß diese Zielunsicherheit in der allerletzten Zeit immer weniger sachliche Berechtigung hat: die sog. „außerordentliche Seelsorge" wird mit der Krise der Pfarrstruktur immer wichtiger; katholische Schulen und religiös profilierte Sozialarbeit bekommen dort, wo sie als Alternative zu Maßnahmen der öffentlichen Träger auftreten, immer mehr Bedeutung.

Die religiös motivierte *Ehelosigkeit,* die ein wesentliches Element allen Ordenslebens ist, kann zwar theoretisch verhältnismäßig leicht begründet werden, gleichgültig, ob man nun mehr bei einem „personalen" und „mystischen" Verständnis von Nachfolge Christi ansetzt oder bei einer mehr apostolischen Sicht auf die Sendung durch Jesus. Das praktische Gelingen einer reif gelebten und integrierten Ehelosigkeit war anderseits immer schwierig. Aber es gibt auch hier einige gegenwartstypische Aspekte. Zunächst ist religiös motivierte Ehelosigkeit als wichtiger Bestandteil eines Lebensentwurfs etwas, das diejenigen, die ihr Leben so leben, zu einer Randgruppe macht: solche Ehelosigkeit wird zunehmend kaum noch toleriert, erst recht nicht über die Ehe gestellt. Die neue Situation einer Minderheit bringt typische Schwierigkeiten, die manchmal zusammen mit dem sehr legitimen Wunsch, nicht als eine dem Leben entzogene Sakralperson zu erscheinen, etwas zwiespältige Anpassungsversuche zeitigen. Das leibfeindliche Erbe, das bekanntlich nicht nur kirchlich, sondern auch sozial verursacht war, ist noch nicht überall überwunden. Versuche zu seiner Verarbeitung tragen manchmal bei jüngeren Ordensleuten Kennzeichen einer Verklemmung und eines Krampfes mit umgekehrten Vorzeichen. Jedenfalls empfinden wohl viele Ordensleute der jüngeren und mittleren Generation die Reifung in einer bewußt übernommenen Ehelosigkeit als Ordensmann oder Ordensfrau als eine mit dem gesamten Lebensweg verbundene Lebensaufgabe, die zwar in Treue zum einmal eingeschlagenen Weg, aber nicht einfach durch einmalige Entschlüsse (wie z. B. die Profeß) noch durch Tabuierung zu lösen ist. Solche neue Art und Weise, den Ruf zur Ehelosigkeit zu leben, mag dann ihrerseits eine Ursache von vielen dafür sein, daß sich die Generationen im Kloster nicht verstehen, sich darum nicht all die Hilfe geben können, zu der sie eigentlich gefordert wären. Schließlich ist wohl allmählich die Zeit gekommen, die Ehelosigkeit nicht nur als etwas zu sehen, das man im geheimen als Negativum empfindet und eben „auf-arbeiten" muß, sondern als Chance, die den voll bejahten Lebensstil eines Ordenschristen samt seinen menschlichen Werten erst eigentlich ermöglicht.

Für die heutige Lage scheint es weiterhin typisch, daß die allgemeine Problematik des Ordenslebens oft nicht in ihrer Härte angenommen wird, sondern daß immer wieder nach Auswegen kurzschlüssiger Art ausgeschaut wird. Hierher gehören übersteigerte Hoffnungen auf neue Satzungen und Strukturen (oder das Gegenteil, das prinzipielle Festhalten am Gewordenen) ebenso wie der heimliche Messianismus, mit dem so nützliche, aber doch relative Entdeckungen wie Gruppendynamik, Kleingruppen, Meditationen, befrachtet werden. Ohne diese Dinge abzuwerten, bleibt doch zu sagen, daß die Enttäuschung dort wohl kaum ausbleiben dürfte, wo man der Faszination solcher Bereicherung unkritisch erliegt. Schließlich ist noch zu vermerken, daß der Austritt aus einem Orden sich für manche mit der uneingestandenen Ansicht verbindet, alle Probleme im Kloster seien Klosterprobleme und sie würden nicht mehr vorkommen, wenn man erst einmal „draußen" sei.

Als letzter Einzelbereich ist der *Rückgang der Mitgliederzahlen* zu vermerken, der durch Überalterung, Austritt und Ausbleiben von Eintritten zustande kommt. Wo dies in so großem Maß wie heute der Fall ist, stellt es verschärfte Anforderungen an die innere Standfestigkeit einer Ordensgemeinschaft, damit nicht neben den unausbleiblichen faktischen Auswirkungen (Schließungen von Häusern, Aufgeben von Werken) eine geistige Lähmungswirkung eintritt, die ihrerseits zu einem weiteren Nachlassen des Elans und damit der Aussichten auf neue Mitglieder führt. Dazu kommt die Gefahr, daß sich nun bei den Orden die falschen Bewerber melden könnten, junge Menschen, die das Ordensleben als Zuflucht vor den Über-

forderungen des Lebens sehen könnten — Beobachtungen hier und dort bei den Jüngsten in einigen Priesterseminarien lassen diese Befürchtungen aufkommen. Es handelt sich hier um eine Gefahr, die darum so real ist, weil viel Konsequenz, vielleicht Heroismus dazu gehört, bei dem gegenwärtigen Mangel an Bewerbern ungeeignete Kandidaten, die zudem „brav" zu sein scheinen, abzuweisen. Wo dieser Mut fehlt, wäre aber der Weg der Orden in bedeutungslose Marginalzonen endgültig beschritten.

Zusammenfassend können wir sagen, daß es eine Fülle von Problemen gibt, die alle so oder so Widerschein gesellschaftlicher Gegenwartsprobleme sind, in denen sich eine Gesellschaft im Wandel in den Lebensbedingungen des Ordenslebens zeigt — das Generationenproblem ist nur eine der Determinanten. Hier also haben wir die Auswirkungen der Gegenwart auf Gemeinschaftsleben, Armut, den Ort in der Gesellschaft, Spiritualität, Tätigkeiten, Ehelosigkeit und Mitgliederstand. Hinzu kommen einige Entwicklungstendenzen, die allesamt auch zu lösende Probleme enthalten, jedoch mehr von der kirchlichen Entwicklung bestimmt sind. Da ist die Frage, wieweit sich Orden in der gewöhnlichen Pfarrstruktur engagieren sollen, ohne ihren spezifischen Beitrag für die Seelsorge selbst zu blockieren; da ist die Frage nach der Zusammenarbeit zwischen den Orden, nach Erfahrungsaustausch; da ist die Aufgabe, den theologischen Bildungsnotstand, besonders bei Laienbrüdern und Schwestern, aufzuholen und mit dem Bildungsgefälle innerhalb der Gemeinschaften fertigzuwerden. Da geht es um eine jeweils spezifische, also nicht nivellierende, Integrierung des aktiven und kontemplativen Moments im Leben einer Gemeinschaft. — Nun sollten ja nicht Probleme aneinandergereiht, sondern Entwicklungen skizziert werden. So kann hier am Ende gesagt werden, daß eine wachsende Zahl von Ordensleuten diese Probleme sieht und sich ihnen zu stellen gewillt ist.

Erkennbare Ergebnisse

Was die gegenwärtige Situation betrifft, so werden, wie es bei jeder Situationsanalyse unausweichlich ist, in der Deutung und Verarbeitung der Beobachtungen theoretische Vorentscheidungen wirksam. Was die Orden betrifft, ist es beispielsweise von entscheidender Wirkung auf eine Diagnose, ob die *Erwartung* an die Orden diejenige ist, die Orden hätten kontrastierende Sondergruppen zu sein (hier würde die gesellschafts- und kirchenkritische „Funktion" stark betont, den Orden eher die Rolle einer Sub- oder Gegenkultur zugewiesen). In diesem Fall würde die Beurteilung und auch die Zielumschreibung für die Orden in Richtung des „schockierenden Zeichens" gehen. Zweifellos haben Orden in der Geschichte immer wieder diese Funktion gehabt; zweifellos wird man von einer Theologie des Ordenslebens her solchen Auftrag keinesfalls ausschließen können, und je „verweltlichter" etwa die Kirche wäre, desto belangreicher würde ein solches Zeichen. Angesichts der gegenwärtigen Lage der Kirche in der Gesellschaft und auch angesichts des „Solidaritätsprinzips" (wie es in „Gaudium et spes" Nr. 1 und in „Perfectae caritatis" Nr. 2 und 3 zum Ausdruck kommt) scheint jedoch im Hinblick auf eine an sich selbst kranke und unsichere, aber in weittragende Entscheidungen gerufene „planetarische Menschheit" und, innerhalb ihrer, im Hinblick auf eine unsichere, problemgeschüttelte Kirche nicht so sehr der kontrastierende Schock, sondern die teilnehmende Solidarität dasjenige zu sein, was die Orden als ihren Auftrag schulden.

Wer diese Position einnimmt, der wird an die konkrete Gestalt, an die Erneuerung und an die Zukunft der Orden freilich dann andere Erwartungen stellen als ein Vertreter der (nicht seltenen) vorhin erwähnten Auffassung. Je nach solcher grundsätzlichen Sicht wird bereits die Beurteilung der beschriebenen Probleme in den Orden verschieden ausfallen, sie mag Vitalitätsschwund, Niedergang, Trend zum Konformismus einerseits oder aber anderseits Solidarität in und mit den Problemen der Kirche und der Menschen allgemein genannt werden. Zweifellos ist hier noch ein Stück theoretischer Reflexion zu leisten. Es wird zu fragen sein, wieweit die Kirche in der Gesellschaft solidarisch und kritisch, teilnehmend und distanziert zugleich zu sein habe. Natürlich muß man zunächst sagen, daß sie immer beides zugleich sein müsse — der genaue Zusammenhang zwischen Distanz und Engagement ist aber bei dem verbreiteten Parteien- und Fraktionsstreit um Anpassung und Widerstand (hier zunächst: der Kirche gegenüber der Gesellschaft) wohl doch noch nicht sorgsam genug durchreflektiert und auch nicht überall echt genug durchlebt. Ähnliches gilt dann noch einmal von der Stellung der Orden in der Gesellschaft und, nun aber wieder grundsätzlich modifiziert, von der Stellung der Orden in der Kirche: sosehr die Orden mit der Kirche, anders als gegenüber einer schon schwer deutbaren „Gesamtgesellschaft", im Grundsätzlichen fraglos solidarisch sein müssen und dies sicherlich weithin auch sind, so sehr werden sie auch hier zu gelebten Alternativen, zu Räumen gläubiger Experimente, zur Infragestellung einer allzu angepaßten Kirche berufen sein. Im Gesamtbefund der Situation und auch der Probleme und Aufgaben der Orden scheint jedoch die tatsächliche Verknüpfung gesellschaftlicher und kirchlicher Problemstränge mit dem Leben der Orden so dominierend zu sein, daß dieser theoretische Ansatz sich für eine Beurteilung der Lage der Orden am besten eignet. Damit ist nicht eine Entschuldigung in dem Sinn intendiert, daß die Orden für ihre Schwierigkeiten sozusagen „nichts könnten". Aber es ist ein Verständniszugang eröffnet und auch die Grundaufgabe umschrieben. Denn auch die umfassenderen Probleme von Kirche und Gesellschaft sind ja nicht einfach vom Schicksal verhängte Belastungen, sondern immer und ebensosehr Herausforderungen und Aufgaben, die nun freilich von der Kirche „im Licht des Evangeliums zu deuten" sind („Gaudium et spes" Nr. 4). Innerhalb dieses Grundauftrags der Kirche, wie er in „Gaudium et

spes" Nr. 11 in gültiger Weise umschrieben scheint, haben die Orden ihren besonderen Platz. In ihnen verdichtet sich bzw. soll sich verdichten, was heute Sendung der Kirche an die Menschen ist. Diese Verdichtung wird dann im Konkreten jene „Sonderaufgabe" umfassen, die von der Synodenvorlage als „Grundauftrag" bezeichnet wird.

Hierhin gehört dann etwa: der ethische und auch eschatologische Anruf, der von den drei „evangelischen Räten" ausgeht; die *gelebte* und zum Zeichen gewordene Verbindung von spirituellem Impuls und konkretem Engagement; der Praxis gewordene, hohe Stellenwert von Spiritualität, Gebet und Anbetung; der Mut und die Pflicht zu Experimenten; das Erproben von neuen Stilformen von Gemeinschaft, Freiheit und Gehorsam; die Bewältigung des Umgangs mit materiellen Gütern in einer von Klassengegensätzen (zwischen Individuen, sozialen Schichten und ganzen Nationen) zerrissenen „Wohlstandsgesellschaft".
Fragt man, wieweit solches den Orden bereits gelungen sei, so wird man vielleicht zusammenfassen können:

— die Orden hatten weithin erst einmal ein Defizit an Problembewußtsein aufzuholen. Aus ihrer festgefügten Binnenwelt mußten sie sich auf jene vorhin genannte, umfassende Solidarität umstellen. Dieser, allerdings nur erste Schritt, hat vielfach stattgefunden.
— Darüber hinaus haben die Orden durch ihr Leben und Tun Impulse an die Kirche zu geben, die ihr helfen sollen, ihre „Gesamtaufgabe" anzupacken. In zahlreichen Einzelbeiträgen ist dies sicherlich geschehen. Eine Aufzählung kann nicht lückenlos sein, der Hinweis dürfte aber nicht übertrieben sein, die Kirche (auch in unserem Land) wäre konkret ohne Orden nicht das, was sie an Hoffnunggebendem in all ihrer Problematik doch ist.
— Ausgereifte Formen des Ordenslebens, die jenen Beitrag der Orden zum Leben der Kirche in gleichsam geballter Form leisten könnten, sind erst im Entstehen begriffen. Immerhin: es gibt neue Formen des Gemeinschaftslebens; es gibt die helle Wachheit für die heute bedrängenden Probleme; es gibt einen neueren, freien Stil des Umgangs in der Gemeinschaft, eine Findigkeit, neue Felder des Engagements zu entdecken.

Es gibt neue Formen des pastoralen Dienstes oder neue Lebendigkeit in alten, teilweise totgeglaubten Sparten der Seelsorge („Volks"-mission, Exerzitien, Seelsorge an Randgruppen, in Neubaugebieten, religiöse Erwachsenenbildung), die primär von den Orden getragen werden; es gibt neue Formen des sozialen Dienstes, die mindestens weithin auf die Hilfe der Orden angewiesen sind. Es gibt die ernste, lebendige und fruchtbare Suche nach authentischem Gebet, in alten und neueren Formen, von einem erneuerten monastischen Gebet bis zu neuen Möglichkeiten von Meditation, vom „Kloster auf Zeit" bis zu „Häusern des Gebets und der Stille". Freilich, es gibt auch überall das Versagen, das Festhalten am Klischee, dazu gelegentlich romantische, utopische oder anarchische Ausweichversuche. Es gibt vor allem den merkwürdigen Tatbestand, daß viele Menschen direkt oder indirekt von solchen Beiträgen und Impulsen erreicht werden, ohne sich dessen bewußt zu sein, daß es nun doch die Orden sind, die heute nicht nur an der christlichen Problematik mitleiden, sondern in ihr auch verdichtete Impulse zur Zuversicht geben helfen.
Nicht zuletzt die Tatsache dieser eigentümlichen Marginalität, die sich konkret im teilweise sehr schlechten Image „der Orden" äußert, zeigt jedoch, daß noch längst nicht verwirklicht ist, was die Orden ihrer eigenen Erneuerung, mehr noch: dem Ruf der Stunde schuldeten, und was sie auch wohl nie ganz erreichen werden, was aber der an sie ergehende, spezielle Ruf zur christlich immer geforderten Umkehr ist. Denn die Orden können und sollen zu gemeinsamen Problemen in Kirche und Gesellschaft *auf ihre Weise* Antworten und Lösungsversuche beibringen, die *allen* hilfreich sind. Sie sollen dies als Gemeinschaften tun. *Dieser* Schritt ist erst halb getan. Der unabgegoltene Rest bleibt bei den Orden als jener bereits erwähnte Ruf zur Umkehr. Er kann von ihnen also nicht auf andere (die Kirche, die Gesellschaft) einfach abgeschoben werden. Anderseits gilt sicherlich auch: die Kirche darf sich für ihre ungelösten Strukturprobleme, ihre Glaubensprobleme oder ihre geringe Kraft, die Herausforderung der Gegenwart zu verarbeiten, nicht abwartend auf die Orden verlassen. Sie darf sich von diesen Orden die erwähnten Hilfen erwarten, aber sie hat den Orden gegenüber ebenfalls eine Aufgabe; es ist eine Aufgabe, die weder dadurch abgegolten ist, daß man einen Tag geistlicher Berufe veranstaltet und die Ordensleute toleriert oder freundlich schätzt, noch dadurch, daß man alle ungelösten Probleme, alle nicht in Angriff genommenen Aufgaben, etwa des Betens, des Verzichts, in die Ordensleute hineinprojiziert und sie sozusagen (in Umkehrung des alten Brauchs) zu „Tugendböcken" macht. Weder eine Nivellierung noch eine Überforderung seitens der Gesamtkirche (seitens der Bischöfe und Priester, seitens der Laien) wird jenes Miteinander ermöglichen, das die Orden brauchen, um das Ihre geben zu können.

Folgerungen

Wenn es stimmt, daß die Kirche (und die Gesellschaft) ohne die Orden entscheidend ärmer wären, dann muß die Sache der Orden von der Öffentlichkeit mindestens der Kirche als eine ihrer „Lebensfragen" erkannt werden. Dies reicht von der Synode zur Kirchenpresse; von der Jugendpastoral bis zum Abbau irriger Vorstellungen wie der, daß Ordensleute heute nichts Spezifisches in das Leben der Menschen einzubringen hätten; von der Überwindung des Fatalismus, es gehe ja mit den Orden doch langsam zu Ende, bis zur Bereitschaft, Information aufzunehmen und Klischees zu revidieren.
Die Orden selbst werden sich entschlossener und mutiger ihrer Erneuerung zuwenden müssen. Das bedeutet mehr

Zuwendung zur Gegenwart des Heute und zugleich mehr spirituelle Vertiefung.
Als Grundaufgaben stellen sich dann bezüglich der Haltung: unsere Welt und Zeit zu verstehen, einen heutigen Glauben zu leben und eine heutige Spiritualität zu entwickeln; bezüglich der Strukturen: die bestmögliche Verbindung von Kommunikation in der (primären) Gruppe, von individueller „privacy" und rationeller Effizienz der Großgebilde zu finden. Auf den einzelnen bezogen, heißt dies, daß er erfahren muß, in dieser Situation liegt Berufung, Aufgabe, Sendung, Last, Glück und Erfüllung meines einmaligen, nur einmal gegebenen Lebens, und dies nicht an der Situation vorbei, sondern in ihr; anders gewendet: erst in solchem Zusammenhang wird die legitime Suche nach der „quality of life" (der englische Ausdruck taucht schon vor Jahren im amerikanischen Bereich auf) sinnvoll und möglich.
Sicherlich wird sich, so können wir zum Ausblick sagen, der *Stil* des Ordenslebens noch sehr wandeln. Die *Zahl* der Ordensleute wird zurückgehen. Ob aus den Orden Eliten oder bedeutungslose Randgruppen werden, ist heute noch offen. Die Chancen sind gegeben. Wieweit sie genützt werden, können wir nicht wissen. Das gehört in den immer dunklen und offenen Bereich, der die Last, aber auch das Verlockende geschichtlichen Handelns ist — auch für die Orden. *Peter Lippert*

Zwischen Charisma und Bewährung

Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften der Gegenwart

Unsere Zeit mit ihrer bewußten Distanz zur Kirche und ihrem Hang zur Säkularisierung kennt gleichzeitig eine beachtliche Bewegung hin zum Ordensideal. Zwar sind die meisten Gemeinschaften, von denen im folgenden die Rede sein soll, gleich nach dem Zweiten Weltkrieg, manche sogar vor ihm, entstanden. Aber die meisten dieser Bewegungen wurden erst in den letzten Jahren von der Öffentlichkeit wahrgenommen. Das führt zu Mißverständnissen. So werden beispielsweise manche der religiösen Gemeinschaften mit der Modeerscheinung der Jesus People in Verbindung gebracht. Aber die fromme Begeisterung war zumindest für den deutschsprachigen Raum nur Import aus Amerika. So spektakulär die Berichte über die „Religion der Kinder" waren, so kleinlaut war ihr Ende. Andere sehen in den Lebensformen der christlichen Kommunitäten einen religiösen Beitrag zur gesellschaftlichen Erscheinung der Kommunen. Mit unterschiedlichster Zielsetzung versuchten Menschen sich durch Wohngruppen dem anonymen Druck zu widersetzen, dem der einzelne heute ausgesetzt ist. Es hat auch von seiten katholischer Ordensgemeinschaften Versuche gegeben, die Idee der Kommunen zur Belebung der traditionellen Orden auszuwerten. Aber die Erfahrungen sind nicht ermutigend. Ähnlich wie die weltlichen Kommunen sind viele religiös orientierte aus verschiedenen Gründen gescheitert. Vielleicht ist ein entscheidender Grund darin zu suchen, daß solche religiösen Wohngemeinschaften nach den Gesetzen der Gruppenpsychologie stärker aufgebaut wurden als nach den strikten Forderungen des Evangeliums. Die Vernachlässigung des Gebetes zugunsten einer pausenlosen Aktivität, die Geringschätzung der Ordensgelübde zugunsten einer unkritischen Weltoffenheit und Kritik an der Kirche ohne ein gleichzeitiges tragendes Zugehörigkeitsgefühl zu ihr haben den Bestand solcher Kommunen gefährdet.

Eben diese Fehler vermochten die neuen Kommunitäten und Gemeinschaften, von denen hier die Rede ist, zu vermeiden. An ihrem Beginn stand die (für sie) atemberaubende Entdeckung des bruderschaftlichen Lebens. Atemberaubend konnte diese Entdeckung sein, weil es vor allem evangelische Christen waren, die das Leben nach den Evangelischen Räten neu für sich entdeckten. „In der katholischen Kirche geht seit Jahren die Rede von einer Krise des traditionellen Ordenswesens", schreibt Gerd Heinz-Mohr (in „Christsein in Kommunitäten", Stuttgart 1968). „In der evangelischen Kirche dagegen, die das Mönchstum seit Jahrhunderten deutlich ablehnte, entstehen in wenigen Jahrzehnten nicht nur Bruder- und Schwesternschaften diakonischer Zusammenarbeit, sondern förmliche Gemeinschaften gemeinsamen Lebens, die unleugbar ordensähnliche Züge zeigen."
Wir haben bei den Gemeinschaften zu unterscheiden zwischen Kommunitäten im engeren Sinn, die ihr ganzes Leben unter die Regel der Ehelosigkeit, des Gehorsams gegenüber ihrer Leitung und der Gütergemeinschaft stellen, und solchen, die nicht ordensmäßig zusammenleben, sondern deren Mitglieder in ihren Berufen, Familien und wirtschaftlichen Verhältnissen bleiben, aber einer geistlichen Regel folgen und sich regelmäßig zu Gemeinschaftstagen versammeln. Unschwer sind Parallelen zu erkennen zu den herkömmlichen Orden in der katholischen Kirche und zu den dort entstandenen Säkularinstituten. Allerdings ist die Verwandtschaft zu letzteren zweifellos stärker. Säkularinstitute sind nach katholischem Verständnis Lebensgemeinschaften von Klerikern oder Laien oder beiden zusammen, die ohne Trennung von der Welt eine wirkliche und vollständige Lebensweihe vollziehen wollen.

Die *Wurzeln*, aus denen die verschiedenen Gemeinschaften wachsen, sind sehr unterschiedlich. Gemeinsam ist allen

Mitgliedern die Erfahrung einer Berufung, auf die mit einer verbindlichen Verpflichtung geantwortet wird. Die Berufung wird in der Gemeinschaft gelebt, wobei die Gemeinschaft nur eine zweckdienliche Rolle hat. Es ist Berufung in die Gemeinschaft. Im evangelischen Raum erwächst eine solche geistliche Berufung nicht selten aus den Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Von dort her versteht sich die lebensstiftende Funktion der Bibel und der Einfluß pietistischer Frömmigkeit. Weitere Einflüsse sind auf die Jugendbewegung zurückzuführen und die oft mit ihr verbundene liturgische Begeisterung (z. B. bei der Michaelsbruderschaft).
Für jene Kommunitäten, die auf den Evangelischen Räten aufgebaut werden, werden diese eschatologisch verstanden. Mitten in der Welt versuchen die Gemeinschaften konträr zur Welt zu leben. In dieser Haltung sehen sie sich befähigt, eine Lebensäußerung der Kirche darzustellen, die in der Institution Kirche oft zu kurz kommt. Die Bejahung der Kirche und der Wille, ihr durch Gebet und Sühne, durch Reflexion und Verkündigung zu dienen, ist ein wesentliches Element der Gemeinschaften. Das schließt aber eine kritische Hinterfragung der konkreten Kirche nicht aus. Das besondere Interesse der Gemeinschaften hat dabei die Ökumene gefunden. Im täglichen Zusammenleben von Christen verschiedener Konfessionen erleben und erleiden die meisten Gemeinschaften bewußt das Ärgernis der Spaltung. Schließlich wietet sich das gemeinschaftliche religiöse Leben in verschiedenen Gruppen auf die Familien aus, denen nicht nur religiöser Halt gegeben werden soll, sondern von denen die Gemeinschaften selbst neue Impulse erwarten.

Taizé wurde zum Weltbegriff

Unter den neueren Gemeinschaften hat mindestens eine weltweite Berühmtheit erlangt: *die Communauté von Taizé,* benannt nach einem kleinen Dorf in Burgund. Sie wurde 1940 durch den Genfer Pfarrer *Roger Schutz* gegründet. Nachdem sich ihm zwei Jahre später die ersten Brüder angeschlossen hatten, verpflichteten sie sich 1949 zu einem gemeinsamen Leben unter dem Zölibat, der Anerkennung einer Autorität und zur Gütergemeinschaft. 1952/53 schrieb Prior Roger Schutz — der eine Gründerpersönlichkeit ist, wie ihn die alten Orden kannten — die Regel der Gemeinschaft. Sie soll auf der Grundlage des Evangeliums mehr eine Weisung für das Leben als ein Katalog von Vorschriften sein. Die Regel zerfällt — nach einem Vorwort — in vier Teile: 1. Das gemeinsame Handeln: Gebet, Mahlzeit, Rat, Zucht. 2. Die geistliche Ordnung. 3. Die drei Verpflichtungen: Gemeint sind die Evangelischen Räte. 4. Die ausgesandten Brüder, die neuen Brüder, die Gäste.
Dem Bruder wird versichert: „Du bist von nun an nicht mehr allein. Du darfst in allem auf die Brüder zählen." Besonderes Gewicht kommt dem Chorgebet zu, das dreimal am Tag verrichtet wird. Dabei tragen die Brüder eine weiße ordensähnliche Kleidung. Die gemeinsamen Mahlzeiten werden in Parallele zur Eucharistie zum Ausdruck der brüderlichen Liebe. Geführt wird die Gemeinschaft von dem „Rat", dem jeder Bruder angehört, der sein Versprechen abgelegt hat. In ihm kann jeder vortragen, was er für den Willen Gottes hält, aber der Prior hat das Recht, zu entscheiden, ohne durch eine Mehrheit gebunden zu sein (vgl. dazu: *Roger Schutz,* „Das Heute Gottes", Gütersloh 1961; *Max Thurian,* „Ehe und Ehelosigkeit", Gelnhausen - Berlin, o. J.).
Die Communauté von Taizé hat es sich zur Aufgabe gestellt, für die *sichtbare Einheit der Christen* zu arbeiten. Einige Brüder leben zeitweilig in kleinen Gruppen in Lateinamerika, in den USA und in Afrika. Für gewöhnlich gehen sie profanen Berufen nach. Taizé übt bekanntlich eine besondere *Anziehungskraft auf die Jugendlichen* aus. Im Jahr 1973 waren mehr als 60 000 junge Menschen in dem burgundischen Dorf. Aus den Gesprächen mit ihnen entstand die Idee zum „Konzil der Jugend", das am 30. August des letzten Jahres eröffnet wurde. Nach den Vorstellungen von Prior Schutz soll es alle Dimensionen des Volkes Gottes ausloten: die Dimension der Tiefe (Begegnung mit dem auferstandenen Christus suchen), die Dimension der Weite (das Evangelium der Welt eingravieren) und die Dimension der Höhe (unsere Suche in der Kostbarkeit des Gebetes und anderen menschlichen Ausdrucksweisen entfalten). (Zitiert nach dem Presse-Bulletin von Taizé; die Anschrift der Gemeinschaft lautet: F-71 Taizé-Communauté, Frankreich.)
Die Anziehungskraft auf die Jugend kam für Taizé überraschend, wie der Prior versichert. In seinem Buch „Ein Fest ohne Ende", Freiburg 1972, stellt Roger Schutz mit leichter Untertreibung fest: „Tatsächlich hat Taizé niemals eine Bewegung ins Leben gerufen, wie es auch niemals eine ‚Theologie von Taizé' oder ‚Spiritualität von Taizé' geben wird. Taizé ist nur der Name für eine monastische Familie."
Nicht nur auf die Jugend, sondern auch auf die verschiedenen Konfessionen übt die Gemeinschaft des Prior Schutz eine große Ausstrahlung aus. Anfangs als evangelische Bruderschaft begonnen, wurde die Gemeinschaft von Taizé mehr und mehr ökumenisch. Heute zählt sie über 70 Brüder aus europäischen und amerikanischen Ländern, die verschiedenen christlichen Traditionen angehören. Wie hoch das Ansehen der Gemeinschaft ist, wurde sichtbar, als Prior Schutz als Beobachter zum II. Vatikanischen Konzil eingeladen wurde. Zur Eröffnung des Jugendkonzils hat Papst Paul VI. den Präsidenten des Einheitssekretariats, Kardinal *Willebrands,* als seinen Stellvertreter geschickt. Gleich gute Verbidungen bestehen zu den anderen kirchlichen Schwerpunkten, etwa zu Konstantinopel (Orthodoxie), London (Anglikaner) oder Genf (Weltkirchenrat).

Aufgrund ihrer Regel hat die Gemeinschaft des Prior Schutz ihre monastische Lebensart bestens formuliert. Ihr ökumenisches Engagement ist nach Jahren der Anfeindung zu weltweiter Anerkennung gelangt. Ihre Innerlichkeit

hat der Sorge für die Welt keinen Abbruch getan: „Es ist zunächst wohl das verblüffendste an der Erscheinung der Kommunitäten, der neuen Bruder- und Schwesternschaften im evangelischen Raum, daß sie die heutige, industriell und durch die Chiffren der Wirtschaft bestimmte Welt völlig als die ihrige bejahen, sich andererseits aber unbefangen non-konformistisch zu ihr verhalten" (Gerd Heinz-Mohr).

Kommunitäten, die mit Taizé verwandt sind

Die Regel von Taizé wurde die Basis der Schwesterngemeinschaften in Grandchamp und Pomeyrol. Diese evangelischen Ordensgemeinschaften bemühen sich „um eine gastliche Aufnahme und geistliche Erneuerung für Menschen in Kirche und Welt, die der Hilfe, Unterweisung und Stärkung bedürfen". Die Mitglieder dieser *Communauté von Grandchamp* leben — außer in dem Mutterhaus in einem kleinen Dorf am See von Neuchâtel, Schweiz, und dem „Sonnenhof" bei Basel — auch zu zweit und dritt völlig in der Welt. (Es ist übrigens bemerkenswert, wie sehr diese Gemeinschaften durch die Spiritualität des Missionars, Trappisten und Eremiten *Charles de Foucauld* [1916 durch Tuaregs erschossen] beeinflußt werden. Seine Tagebuchaufzeichnungen führten bekanntlich nach seinem Tod zur Gründung der Kleinen Brüder und der Kleinen Schwestern Jesu.)
Neben der Kommunität von Taizé dürfte die *Evangelische Marienschwesternschaft* in Darmstadt vielen bekannt sein. Ihre Anfänge reichen bis in die dreißiger Jahre zurück, in denen fast 150 junge Mädchen von der Bibelkreis-Bewegung erfaßt wurden. Zur Gründung kam es, als die Mitglieder dieses Kreises 1944 einen Luftangriff auf Darmstadt als Gericht Gottes erlebten. Sie begriffen unmittelbar und persönlich die Notwendigkeit der Buße und des unablässigen Gebetes. Gründerinnen wurden *Basilea Schlink und Martyria Madaus.* Die Schwesternschaft besitzt am Rande von Darmstadt eine klosterähnliche Niederlassung, führt Alters- und Pflegeheime, verfügt über ein Druck- und Verlagshaus und besitzt ein Künstleratelier. Eine Außenstation befindet sich in Jerusalem, wo deutsche Pilger immer wieder überrascht sind, die Heiligen Stätten mit religiösen Hinweisen in ihrer Sprache versehen zu finden — ein Werk der Marienschwestern. In der Gegenwart treten die Marienschwestern durch engagierte Flugblätter zu aktuellen religiösen Themen an die Öffentlichkeit: beispielsweise zu den Filmen „Jesus Christ Superstar" und „The Exorcist".
Ebenfalls nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die *Communität Casteller Ring* gegründet. 32 Frauen führen auf Schloß Schwanberg bei Kitzingen ein Leben benediktinischer Prägung. Gründerin war *Christel Schmid.* Die Gefährtinnen der ersten Stunde kamen fast alle aus dem Bund Christlicher Pfadfinderinnen. Als Jugendleiterinnen standen sie im Dienst der Evangelisch-lutherischen Kirche Bayerns. Manche waren Neuendettelsauer Schülerinnen und mit dem Gedankengut Wilhelm Löhes vertraut, der führend in der diakonischen Arbeit gewesen war und eine Neugestaltung von Hauptgottesdienst und Stundengebet anstrebte. Die Schwestern des Casteller Rings haben dementsprechend das Stundengebet wiederentdeckt, das sie siebenmal am Tag in Chorkleidung verrichten. Die Benediktiner-Abtei Münsterschwarzach gab dabei wichtige Impulse. Der angelernte protestantische Subjektivismus wurde durch ein verbindliches Chorgebet überwunden. Entscheidend war aber für die Schwestern, daß „das Altbekannte, das wir neu entdeckten, in den offiziellen Büchern der Agenden zu finden war" (*Maria Scholastika Pfister,* die seit 1970 Priorin ist, in einem Interview mit der Zeitschrift WELTBILD).
In den Jahren der Gründung war die Communität Casteller Ring eine ökumenische Attraktion. Die Einzelbeichte wurde gepflegt, die Eucharistie öfter empfangen, als es für Protestanten üblich ist, und der Geistliche feierte die Liturgie in liturgischen Gewändern. Den Schwestern trug das zunächst Mißtrauen von seiten der Kirchenleitung ein. Heute jedoch sind diese liturgischen und pastoralen Besonderheiten als gemeinsames ökumenisches Erbe wiederentdeckt worden. Die meisten religiösen Gruppen und Kommunitäten pflegen die Privatbeichte und kennen eine öftere Eucharistiefeier.

Wie die Schwestern des Casteller Rings hat auch die *Christus-Bruderschaft* in Selbitz (Oberfranken) ihr Leben auf den Evangelischen Räten aufgebaut. Die Bruderschaft lebt als große geistliche Familie, zu der 18 Brüder und 131 Schwestern zählen. Sie verzichtet auf eine Oberin oder einen Rektor: „Die ältesten Geschwister sind bereit, sich unter die jüngsten zu stellen und umgekehrt." Dennoch entscheidet man nicht nach „demokratischen" Prinzipien, sondern nach dem „Willen Gottes", den man im stillen Hören zu erfahren sucht. Alle leben aus einer gemeinsamen Kasse, in der die Gehälter der berufstätigen Geschwister, die Einnahmen durch die Freizeiten und die Gaben des Freundeskreises zusammenfließen. Um die Einheit der Bruderschaft nicht zu stören, wird sogar auf persönliche Freundschaften verzichtet. (Näheres dazu und zu sieben weiteren Gemeinschaften in: *Roland Reck,* „Gottes neue Avantgarde?", Wuppertal, o. J.)

Eine weitere evangelische Schwesternschaft mit besonderer Zielsetzung ist der *Irenenring.* Vor gut zwanzig Jahren wurde sie gegründet, um ledige, geschiedene und verwitwete Frauen zusammenzuschließen. Die einzelnen Mitglieder bleiben an ihrem Wohnort und damit auch in ihrer Kirchengemeinde. Regelmäßig treffen sich die Schwestern zum Abendmahl, das Beichte und Vergebungsspruch einschließt. Die Gemeinschaft, nach dem Zeichen benannt, das die Schwestern tragen, umfaßt zur Zeit siebzig Mitglieder.
Eine weithin im deutschen Sprachraum bekannte Gemeinschaft ist die *Michaelsbruderschaft,* die vor über vierzig

Jahren von 22 Männern gegründet wurde, denen es um eine tiefgehende Erneuerung des evangelischen Gottesdienstes und Gebetslebens ging. Die Mitglieder bleiben in ihrer konkreten kirchlichen Aufgabe. Als Diskussionsteilnehmer an ökumenischen Gesprächen und als eucharistische Erweckungsbewegung hat die Bruderschaft ständig mit großem Interesse, aber auch zeitweise mit Mißtrauen rechnen müssen. Der Michaelsbruderschaft war es möglich, den innerprotestantischen Konfessionalismus durch Kommuniongemeinschaft mit lutherischen, reformierten und unierten Brüdern zu überwinden (vgl.: *Walter Stöckl*, „Ökumene im bruderschaftlichen Leben", Kassel 1971). Der Michaelsbruderschaft sind durch die gemeinsame Meßordnung und die gleichen Tagzeitengebete einige Schwesterngemeinschaften wie der *Ordo Pacis* in Hamburg, die *Lübecker Schwesterngemeinschaft* und die *Ökumenische Schwesterngemeinschaft in Österreich* besonders verbunden. Die letzgenannte Schwesterngemeinschaft hält besonders gute Kontakte zu katholischen Orden und ganz bevorzugt zu den „Kleinen Schwestern Jesu". Geistesverwandt fühlt sich die Michaelsbruderschaft mit der *Communität Imshausen* bei Bebra, die elf Schwestern und sechs Brüder zählt. Diese Gemeinschaft verbindet einen Kernkreis gelübdegebundener Schwestern und Brüder mit der Angliederung von Familien.

Von der ökumenischen Bewegung geprägt ist auch die *Jesus-Bruderschaft* in Gnadenthal bei Limburg. Zu dieser 1961 entstandenen bruderschaftlichen Bewegung gehören ledige Männer und Frauen, aber auch junge Familien. Während die Familien einander überregional zugeordnet sind, leben die ledigen Brüder und Schwestern in Kommunitäten. Von den Mitgliedern werden alle möglichen modernen Berufe ausgeübt. Ihr Motto heißt: „Rede nur, wenn du gefragt wirst, aber lebe so, daß man dich fragt." Die Bruderschaft umfaßt 40 ledige Brüder und Schwestern in Gnadenthal und insgesamt 28 in den Außenkommunitäten. Ein ehemaliges Zisterzienserinnen-Kloster, das durch Neubauten ergänzt wurde, ist das Zentrum der Bruderschaft. Neueingetretene machen hier eine Art Noviziat von zweijähriger Dauer. Die Evangelischen Räte werden so interpretiert, daß sie als „Dreiklang" von Schlichtheit (Gütergemeinschaft), Reinheit und Demut (Gehorsam) auch auf die Familien zutreffen. Die Gemeinschaft ist ökumenisch zusammengesetzt: Lutheraner, Reformierte, Unierte und auch Katholiken. Mit großer Hingabe werden stille Wochen, ökumenische Engagements und Wochenenden durchgeführt. Ein eigener Verlag publiziert religiöse Schriften. (Übrigens verzichtet kaum eine der neuen Gemeinschaften darauf, ihre Spiritualität auch publizistisch weiterzureichen.)
Für junge Menschen ist die „Lebensschule" in Gnadenthal gedacht, eine Art religiöser Intensivkurs, der ein einjähriges Mitleben in der Bruderschaft ermöglicht. Das Zentrum bei Limburg dient außerdem den Brüdern und Schwestern der Bruderschaft, die außerhalb von Gnadenthal arbeiten, als „Jungbrunnen". Neben dem Zentrum bestehen zur Zeit acht Kommunitäten in mehreren Städten Deutschlands, in der Schweiz, Belgien und Frankreich.
Eine Gesinnungsgemeinschaft ohne Gelübde ist die *Bruderschaft vom gemeinsamen Leben*, die in der Schweiz entstanden ist und die spätmittelalterliche Laienbewegung der Brüder vom gemeinsamen Leben wiederaufnahm. Die Bruderschaft kennt Unverheiratete, die in Kommunitäten leben, aber auch sogenannte Geschwisterschaften, in denen Verheiratete unter Wahrung ihrer Familienpflichten bruderschaftlich verbunden sind.
Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben hat zusammen mit der „Bewegung der Fokolare" in Ottmaring bei Augsburg das sogenannte Lebenszentrum begründet. Diese ökumenische Wohngemeinschaft, 1968 gegründet, besteht aus vier Wohnhäusern mit rund 30 Bewohnern. Tagsüber sind die schmucken Bungalowhäuser fast entvölkert. Männer und Frauen gehen ihrer Arbeit nach: in der Schule, im Kindergarten, in Betrieben, in der Redaktion der „Neuen Stadt", durch die die Spiritualität der Fokolare, und in der Redaktion der Zeitschrift „Sammlung — Dienst — Sendung", durch die das Programm der Bruderschaft vom gemeinsamen Leben weitervermittelt wird. Ökumene wird zielstrebig, aber behutsam betrieben. Es gibt nicht nur zwei Zeitschriften, es gibt auch zwei Kapellen. Täglich treffen sich die Hausgenossen um 18.30 Uhr abwechselnd bald in der katholischen, bald in der evangelischen Kapelle. In diesem Jahr wird das Lebenszentrum einen Saal für dreihundert bis vierhundert Personen und einen Gästeflügel errichten. Schon heute wird das Lebenszentrum von vielen Christen als Ort des Gespräches und der ökumenischen Gemeinschaft gesucht.

Bruderschaftliche Gemeinschaften verschiedenen Typs

Die (katholische) *Bewegung der Fokolare*, die Partner im Lebenszentrum ist, entstand 1943 in Trient. Mädchen zwischen 15 und 25 Jahren sahen durch den Krieg ihre Lebensträume bedroht. Sie suchten den Sinn des Lebens in den Worten der Schrift. Was sie entdeckten, wollten sie anderen mitteilen, „nicht so sehr von einem Wissen als von einem Leben her", wie sich ein Mitglied der ersten Stunde, *Chiara Lubich*, ausdrückt. Die Reaktion auf das einfache Lebensrezept der Mädchen war überraschend. Die religiöse Bewegung griff von Trient auf andere Städte Italiens über und fand in ganz Europa Widerhall. Es bildeten sich erste feste Gemeinschaften. Ihre Namen bekamen die Mitglieder von dem italienischen Wort „focolare", was Feuerstelle heißt, aber auch Heim oder Familie bedeuten kann. Den inneren Kern der Bewegung bilden die Männer- und Frauenfokolare, die nach den Evangelischen Räten leben. Wie in einer Familie lebt man im Fokolar wie in einer Gütergemeinschaft. Auf andere Weise, aber mit gleicher Entschiedenheit wie die unverheirateten Fokolare stellen sich die Eheleute den Belangen der Gemeinschaft zur Verfügung, soweit dies mit den Aufgaben

der Familie vereinbar ist. In dem gemeinsamen Kontakt zwischen Unverheirateten und Familien sehen die Fokolare eine wertvolle Bereicherung und Ergänzung.
Die *Internationalität* der Gemeinschaft zeigt sich besonders bei den gemeinsamen Sommertreffen, den „Mariapolis". Daneben war man immer auch bedacht, feste Kontaktstellen zu schaffen. Sie entstanden in Münster und Köln, aber auch nach Tirol und Südfrankreich kam die Bewegung. Fokolare wurden in Österreich und Portugal und bis nach England und Schweden gebildet. Gleichzeitig faßte die Bewegung in Brasilien und Argentinien Fuß. Besonders erwähnt seien das „Centro Mariapoli" in Rocca di Papa bei Rom und die Siedlung in Loppiano bei Florenz, die Ausdrucksformen des neuen Lebens oder, wie es bei den Fokolare heißt, „Entwürfe" und „Modellversuche" der neuen Gesellschaft sind.

Dem inneren Kern der Fokolare-Bewegung schließen sich *Familien* an, die sich nur von Zeit zu Zeit zur Vertiefung ihres christlichen Lebens treffen. In einer eigenen Bewegung — „Gen" (neue Generation) genannt — wirkt das Gedankengut der Fokolare auf die *Jugendlichen* ein. „Gen" ist kein Verein und kennt keine Beitrittserklärungen, sondern ist eine Bewegung junger Menschen verschiedener Herkunft und Bildung, Mentalität und Hautfarbe, die Christus im Alltag verwirklichen wollen. Mit seinen neuen Liedern und rhythmischen Gesängen hat „Gen" selbst in Großstädten Konzerthallen bis auf den letzten Platz füllen können.
Von den neuen Gemeinschaften ist die Bewegung der Fokolare zweifellos die, die am stärksten auf zahlreiche kirchliche Gruppen einwirkt. Durch die Zellenbildung unter Geistlichen, aber auch unter Pfarrgemeinderäten und einfachen Gläubigen, bewirkt sie eine Erneuerung des religiösen Lebens, die im Lebenszentrum Ottmaring auch die Ökumene erfaßt hat.
Es erweist sich als schwierig, über das „Lebenszentrum Ottmaring" und die mit ihm verbundenen Gruppen Endgültiges zu sagen. Die Offenheit der Gemeinschaften für das Charismatische führt sie in Entwicklungen, die sie selber nicht voraussagen können. Das gilt in entsprechender Anlehnung für alle hier vorgestellten Gemeinschaften.

Deutlich läßt sich das am *Laurentiuskonvent* auf dem Malteserhof bei Königswinter ablesen. Im Sommer 1959 beschlossen drei unverheiratete Männer, zwei evangelische Pastoren und ein kaufmännischer Angestellter, eine christliche Gruppe zu bilden. Die Entwicklung dieser Gruppe hing wesentlich von den Aufgaben ab, die ihr übertragen wurden. Zunächst übernahm sie ein Heim mit 15 Lehrlingen. Dabei zeigte sich, daß es für die Jugendlichen von Vorteil war, wenn die ganze Bruderschaft zum Partner der Jugendlichen wurde. Die Atmosphäre eines typischen Lehrlingsheimes schwand, je mehr sich auch die Personen, die als Gäste, Schwestern oder Brüder zwar keine Funktion im Heim selbst hatten, um ein freundschaftliches Verhältnis zu den Lehrlingen bemühten.
Von 1962 an kümmerte sich der Konvent auch um *Obdachlose*, deren Sorge einer privaten Initiative „Förderungsgemeinschaft Kinder in Not" übertragen worden war. Benediktinermönche und einige andere Katholiken wohnten, arbeiteten und aßen im Laurentiuskonvent. Es gab gemeinsame Gespräche und gemeinsame Gebete, aber zwei verschiedene Andachtsräume.
Zu einer dritten Aufgabe wurde für den Konvent der private Friedens- und Entwicklungsdienst in Kamerun und an der Elfenbeinküste. Der Konvent rechtfertigt diesen Einsatz: „Es gibt viel größere Fürsorgeheime, viel größere Organisationen der Entwicklungshilfe, viel stärker ins Gewicht fallende Verbände der Sozialarbeit. Aber es gibt nur selten eine Möglichkeit, diese verschiedenen Teilaspekte des uns heute gestellten Friedensproblems auf der Basis einer verbindlichen Gemeinschaft ständig neu zuzuordnen, sich gegenseitig relativieren, herausfordern und ergänzen zu lassen" (entnommen verschiedenen Prospekten, die der Laurentiuskonvent herausgibt).
Die drei genannten Aktivitäten sind heute auch noch in irgendeiner Weise in der Hausgemeinschaft Laurentiuskonvent repräsentiert. Bruderschafts-Mitglied *Wolfgang Kelm* stellt fest: „Und doch wäre es falsch, die Hausgemeinschaft als Summe dieser verschiedenen Aktivitäten beschreiben zu wollen." Das Bemühen des Laurentiuskonvents — der seinen Namen auf den berühmten frühchristlichen Diakon Laurentius zurückführt — ist es vielmehr, ein Stück „konkrete christliche Gemeinde" darzustellen, ebenso vielfältig und offen wie konkret und verbindlich.
Die „vorläufige kurze Regel" sieht innerhalb der Gemeinschaft „verschieden strukturierte bruderschaftliche Gruppen" vor. Die ausgeprägteste Form stellt die Kommunität dar. Sie ist eine dauernd zusammengehörende Gemeinschaft. Sie lebt in alles umfassender Entscheidungs- und Gütergemeinschaft. Die Kommunität bildet Hausgemeinschaften, die als Fraternitäten bezeichnet werden und mindestens drei und höchstens fünfzehn Personen umfassen.
Das Bindeglied zwischen der Kommunität und den verschiedenen Fraternitäten ist der *Älteste*. Er spricht auch die Entscheidungen aus, die der Rat, dem alle der Kommunität fest Zugehörenden bilden, getroffen hat. Die ständige Zugehörigkeit zur Kommunität verlangt eine vorherige Entscheidung für die Ehelosigkeit oder den Ehestand. Eheleute werden nur gemeinsam aufgenommen.
Zunächst beschränkte sich der Laurentiuskonvent auf evangelische Christen. 1970 wurde als Konsequenz aus den ökumenischen Kontakten die Zugehörigkeit auf andere Konfessionen ausgeweitet. Seitdem stellen die zwölf Mitglieder der Kommunität eine wichtige Gruppe innerhalb des Konvents dar, sind aber als Teil nicht mit der Gesamtgruppe zu verwechseln. Auch von den übrigen 18 Mitgliedern des Laurentiuskonvents leben einige in Hausgemeinschaften und Dienstgruppen zusammen.

Oft führt das soziale Engagement zur Bildung neuer Gemeinschaften. Der Laurentiuskonvent ist ein Beispiel

dafür. Aber auch viele katholische Kongregationen, die um die Jahrhundertwende gegründet wurden, hatten neben den missionarischen auch diakonische Wurzeln. Dabei sind die Gemeinschaften nicht nur Zweckverbände zur besseren Bewältigung der caritativen Aufgaben. Vielmehr soll die Gemeinschaft untereinander praktizieren, was sie Menschen, die in Not geraten sind, zukommen lassen will. Ein Beispiel für diese Tendenz ist auch die *„Offensive junger Christen"* in Bensheim an der Bergstraße. Vier Ehepaare mit Kindern stehen drei Häusern vor, in denen Jugendliche zu einem offensiven Christentum erzogen werden sollen. Die Jugendlichen, die zur Bergstraße kommen, suchen teilweise eine Vertiefung des Glaubens. Teilweise sind sie auch im Leben gescheitert, haben Rauschgifterfahrung oder Erziehungsprobleme. Für ein Jahr unterbrechen sie Studium oder Beruf, um sich in die Familienatmosphäre an der Bergstraße einzufügen.

Initiator dieser „Offensive" ist der frühere Darmstädter CVJM-Sekretär *Horst-Klaus Hofmann*. Für ihn wie für den Theologen der Gruppe, *Peter Barall*, waren die Begegnungen mit Links- und Rechtsextremisten in den Jahren 1968/69 entscheidend. Die Hilflosigkeit, mit der Jugendliche den extremen Ideologien gegenüberstehen, ließ sie nach Wegen der Glaubensvertiefung suchen. Auch heute noch gehört die Vortragstätigkeit zum Programm der „Eltern", wie die Ehepaare von den Jugendlichen genannt werden. Die Spiritualität des Hauses wird außer von der Bibel auch von den Ideen der „moralischen Aufrüstung" bestimmt. So beginnt beispielsweise der Tag mit einer „stillen Stunde"; dem Morgenkaffee folgt ein „geistiger Austausch", ein Gespräch der ganzen Gruppe. Der Vormittag wird zum Bibelgespräch beziehungsweise Bibelstudium benutzt. Am Nachmittag folgen handwerkliche Arbeiten und am Abend ein freigestalteter Gottesdienst. Die Jugendlichen kommen aus vielen Ländern der Welt, das bestimmt die Atmosphäre, macht aber auch fähig, die Interessen auf andere Länder auszudehnen. Für die vier Familien, die von den Jugendlichen als Autorität anerkannt werden, verlangt der Einsatz Selbstlosigkeit. Sie begnügen sich monatlich mit 80 Mark Taschengeld und zusätzlich hundert Mark Wirtschaftsgeld pro Kind.

So mögen die „Christen in der Offensive" als Beispiel für jene religiösen Gruppen stehen, in denen zwar nicht dem Buchstaben getreu die Evangelischen Räte verwirklicht, aber andere von der Zeit geforderte Weisungen des Evangeliums gelebt werden.

Charismatische Gruppen oder Exklusivgemeinde?

Im übrigen ist es fast unmöglich, den Raster auf die neuen religiösen Gruppen anzuwenden, den die katholische Kirche auf sie anlegt. In Assisi begann 1939 die Geschichte einer italienischen Laien-Sozietät, die sich *Pro Civitate Christiana* nennt und sich rühmt: „Nicht einmal in den entlegensten Winkeln des Kirchenrechts konnten die römisch-katholischen Behörden eine Aussage finden, die ihnen diese Lebensart einzureihen gestattet hätte" (*Roland Reck*, „Gottes neue Avantgarde?", Wuppertal, o. J.). Die Freiwilligen — so nennen sich die Mitglieder dieser Gemeinschaft — bringen den Doktorgrad einer akademischen Fakultät mit, besuchen einen Lehrgang für Theologie und verpflichten sich vor Gott und der Gemeinschaft mit einem endgültigen Versprechen. Gegenwärtig umfaßt die Pro Civitate etwa 80 Personen, die in folgenden Arbeitsgruppen tätig sind: Unterweisung in der christlichen Lehre, Theologie, Jugend, Welt der Arbeit, Familie, Verlagsanstalt, Zeitschrift, Platten- und Musikverlag, Gastfreundschaft, Begegnung mit Künstlern, Schriftstellern und Intellektuellen. Die Mitglieder verpflichten sich zur Ehelosigkeit. Zutritt haben nur Laien, keine Kleriker. Sie wollen auch keine Mönche oder Nonnen sein. Nur ihr Gründer, Don Giovanni Rossi, ist Priester. Dem Gründer kommt die höchste Autorität zu. Er wird von einem demokratisch gewählten Rat der Gemeinschaft unterstützt.

Die Gemeinschaft übt keine persönliche Armut, sondern eine gemeinschaftliche. Was der einzelne hat und was ihm zukommt, läßt er in den Besitz der Gruppe übergehen. Mittelpunkt der etwas exklusiven religiösen Vereinigung ist die „Christliche Zitadelle" in Assisi, ein Komplex mit Büros, Bibliothek, Kapelle, Hörsaal und Gasträumen.

Eine *gewisse Exklusivität* pflegt auch eine Gruppe, die zwar niemals die Absicht hatte, klösterliche Gemeinschaft zu sein, aber als Personalgemeinde aus eben den Quellen lebt, die für die bisher genannten Gruppen entscheidend sind: die *Integrierte Gemeinde* in München und Hagen-Haspe. Inspiriert von der Jugendbewegung hatten einzelne Katholiken eine stärkere christliche Gemeinschaft gesucht. Aus einer relativ unverbindlichen Vortragsgemeinde, die sich intensiv mit Exegese und Liturgie beschäftigte und deren gemeinsamer Treffpunkt das Osterfest war, entwickelte sich 1963 in einem komplizierten Prozeß die heutige Personalgemeinde. Als Kennzeichen ihrer Spiritualität zählt sie auf: 1. Wir sind Gemeinde als Lebensgemeinschaft in der Zerstreuung der säkularen Welt; 2. die Gemeinde ist streng ausgerichtet auf die Theologie des Alten und Neuen Testamentes und der Kirche; 3. wir verstehen den Gottesdienst als die Feier der gegenwärtigen Heilsgeschichte; 4. in dieser Gemeinde trägt jeder die Verantwortung; 5. die Gemeinde ist sichtbar an einem soziologischen Ort.

Das gemeinsame Leben in Integrationshäusern, wobei die Interessen des einzelnen immer stärker den Bedürfnissen der Gemeinde geopfert werden und jedes Möbelstück zwar auf dem Papier einer Einzelperson, in Wirklichkeit aber der Gemeinde gehört, bewirkt ein Höchstmaß an Konzentration. Die 200 Menschen, die heute zur Gemeinde gehören, wurden eine kleine Stadt in der Großstadt. Vom Kindergarten bis zur Arztpraxis, vom Anwaltsbüro bis zur Fabrik, vom Musikerensemble bis zum Wochenendhaus verfügen die Mitglieder, die zum Großteil Abitur und Studium haben, über eine nicht nur religiöse Gemeindetätigkeit.

Bemerkenswert ist, was *Traudl Wallbrecher*, die mit ihrem Mann zusammen die Gemeinde entscheidend beeinflußt, vor kurzem bemerkte: „Jeder fünfte in der Gemeinde kann nachweisen, daß er ohne die Gemeinde in seiner bürgerlichen Existenz schwer bedroht gewesen ist, viele wegen eines Milieuschadens, die anderen wegen körperlicher Krankheiten, die dritten wegen verschiedenster psychogener Störungen." Die letzte Bemerkung, „ein Fünftel der Gemeinde wäre heute ohne sie eine Randgruppe", wird von ehemaligen Mitgliedern der Gemeinde als Bumerang bezeichnet. Ihren ausgeschiedenen Mitgliedern hält die Gemeinde vor, daß sie ohne ihre Hilfe gescheitert wären. Der absolute Anspruch dieser Gruppe und ihre Verwendung des Gemeindebegriffs, aber auch die Frage, wieweit sich die Integrierte Gemeinde ihrerseits in die konkrete Kirche eingliedert, stellen die Kirchenleitung vor nicht geringe Probleme. — Auf einem jährlichen Symposion sucht die Gemeinde mit Hilfe ausgewählter theologischer Gäste über ihren eigenen Standpunkt zu reflektieren.

Reflexion über die Vielfalt ihrer religiösen Lebensäußerungen ist natürlich von jeder dieser Gruppen und Kommunitäten gefordert, sofern sie der Kirche einen Dienst erweisen und nicht zur Sekte werden wollen. Seit Jahren bietet der *Casteller Ring* auf Schloß Schwanberg solche Tagungen der Begegnung und des Erfahrungsaustausches an. Für die mehr charismatischen Gruppen bietet sich das *Lebenszentrum für die Einheit der Christen* Craheim bei Wetzhausen an. Das Lebenszentrum versteht seinen Grundauftrag als eine vielseitige Zelle der charismatischen Ökumene. Die Tagungsstätte bedient sich der meditativen, psychologischen, gruppendynamischen, kreativen und historisch-kritischen Arbeitshilfen. Im einzelnen gehören zum Lebenszentrum Craheim die Dienstgemeinschaft der Tagungsstätte, die Mitarbeiter des Ökumenischen Schriftendienstes und des Communication Centers für die europäische charismatische Bewegung, die Gemeinschaft im Haus der Stille, die Familienberatung und die *Jesus-Weg-Schwestern* — auch eine neue Kommunität — sowie die Gruppe der extern lebenden Craheimer. Das Craheimer Lebenszentrum ist interkonfessionell zusammengesetzt. Es gehören zu ihm römisch-katholische, griechisch-orthodoxe, lutherische, reformierte, methodistische und freikirchliche Mitglieder.

Kennzeichnungen, die für alle gelten

Bereits eine knappe und keineswegs erschöpfende Darstellung der bruderschaftlichen Initiativen wie die vorliegende spiegelt den Reichtum der religiösen Erfahrung wider, macht aber auch verständlich, wie wenig eine allgemeine Beurteilung möglich ist. Dennoch lassen sich Gemeinsamkeiten feststellen:

1. Allen ist neue *lebensbestimmende Begegnung mit dem Evangelium* eigen. Daraus erwächst eine neue Intensität des geistlichen Lebens. In den meisten Gemeinschaften wirkt diese Dynamik missionarisch. In Konferenzen und Retraiten, in Tagungen und Exerzitien wird die Erfahrung weitergegeben. Ausgangspunkt ist dabei nicht eine wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine Lebenserfahrung. Manche Bruderschaften pflegen die Form des persönlichen Bekenntnisses. Das kann für Außenstehende unter Umständen peinlich wirken — beispielsweise, wenn sich Mitglieder der Integrierten Gemeinde Briefe schreiben, die zudem in ihrer Vierteljahresschrift veröffentlicht werden. Positiv wirkt es sich aus, wenn Gemeinschaften für die Dritte Welt engagiert sind. Das weltmissionarische Element haben katholische Orden und Kongregationen immer als stabilisierend und stimulierend für ihre Gemeinschaften erkannt.

2. Neue Gemeinschaften entstanden oft aus *konkreten Anlässen* heraus: die Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges; die Not der Rauschgiftsüchtigen; die Konfrontation mit der modernen Lebensform des passiven Atheismus; die kritische Situation, in die die Kirche durch die moderne Theologie und durch neue Formen der Seelsorge gekommen ist. Anzumerken ist, daß sich alle hier aufgeführten Gruppen um eine an ihrer jeweiligen Kirche orientierte Theologie bemühen. Das bewahrt sie davor, Sekte zu werden. Dennoch schließt in manchen Gemeinschaften die innere Nähe der einzelnen Mitglieder zueinander und das Gefühl, etwas besonderes unter den Christen zu sein, das Sektiererische nicht aus.

3. Die meisten Gemeinschaften stehen noch in der *ersten Generation*. Gruppenpsychologische Schwierigkeiten dringen so gut wie gar nicht an die Öffentlichkeit, obwohl das Zusammenleben von Ledigen und Verheirateten, von Akademikern und Handwerkern oder Angestellten und von Angehörigen verschiedener Konfessionen Probleme bringt. Oft ist der Gründer oder die Gründerin ein wichtiges Bindeglied. Zu fragen ist, wie es mit der Gemeinschaft in der zweiten Generation sein wird. Nachwuchsprobleme stellen sich wie in traditionellen Orden vor allem in jenen Gemeinschaften, die monastisch verfaßt sind.

4. Die *Ziele* der Gemeinschaften gleichen sich oft. Der Eindruck ist nicht von der Hand zu weisen, daß sich gewöhnlich nur Gesinnungsfreunde zu einem gemeinsamen Werk zusammengefunden haben. Es scheint der lange Atem zu fehlen, der im Konzept einer ordensähnlichen Gemeinschaft von eminenter Bedeutung ist. Die modernen Missionsorden der katholischen Kirche — um einen Vergleich zu bringen — kranken doch auch mehr oder weniger an der Ähnlichkeit ihrer Regeln und Satzungen.

5. Die große Bedeutung dieser neuen Gemeinschaften liegt in ihrer *konsequenten Antwort auf die ökumenischen Probleme*. Sie bejammern den gegenwärtigen Zustand nicht, sondern leben ökumenisch, soweit ihnen das die Kirchenleitungen erlauben. Oft leben sie auch im Vertrauen auf den Geist Gottes ein wenig darüber hinaus.

Die Gefahr besteht allerdings, daß sich nur jene in bestimmten Gemeinschaften treffen, die ohnehin überein-

stimmen: evangelische Christen mit katholisierenden Tendenzen und umgekehrt. Ein reales Bild der konfessionellen Gegenwart geben die Gemeinschaften nicht — eher ein Wunschbild. Aber mehr ist im Augenblick wohl auch kaum möglich.

6. Schließlich sei auf die Belebung hingewiesen, die der *Liturgie* aller Kirchen durch diese Gruppen erwächst. Viele haben das Osterfest als Mittelpunkt des Kirchenjahres wiederentdeckt. Eigenarten der verschiedenen Konfessionen werden in die eigene Liturgie übernommen. Das bruderschaftliche Verhältnis im Gottesdienst, aber darüber hinaus auch im Alltag, könnte die sogenannte Volkskirche beleben und bereichern. Voraussetzung ist allerdings, daß diese Gruppen den Kontakt untereinander und mit der Gesamtkirche suchen.

7. Über die *Bedeutung des Gebetes,* das in diesen Gemeinschaften mit großem Ernst und besonderer Wertschätzung gepflegt wird, läßt sich keine Rechnung aufstellen. Seine Wirkung läßt sich nur vom Glauben her erahnen. Trotz aller Vorbehalte können sich die religiösen Kommunitäten und Gemeinschaften, die sich im allgemeinen den Schablonen von konservativ und progressiv entziehen, sich als religiöse Schatzkammern erweisen, in denen der säkularisierte Mensch nach den Tagen der Ernüchterung den verschütteten Glauben wiederfindet. *Gerhard Eberts*

Zeitbericht

In Ängsten – und siehe wir leben

Der 16. Deutsche Evangelische Kirchentag in Frankfurt

Nie hat in der jüngsten Vergangenheit ein Kirchentag schon vor seinem Beginn den Veranstaltern soviel Anlaß zum Optimismus gegeben wie der 16. Deutsche Evangelische Kirchentag, der vom 11. bis 15. Juni in Frankfurt stattfand. Es waren nicht nur die überraschend großen Zahlen (mehr als 14 000 Dauerteilnehmer hatten sich angemeldet, doppelt soviel wie 1973 in Düsseldorf; die 17 000 Programmhefte waren bereits am ersten Tag vergriffen), die diesen Optimismus begründeten. Mindestens ebenso war es der Enthusiamus, mit dem man sich auf allen Ebenen der Kirche an der Vorbereitung beteiligte, und die schließlich erreichte Vielseitigkeit und Attraktivität des Programms. Was man vor allem erhoffte, war ein *Rückgang der innerkirchlichen Polarisierung,* die ihren Höhepunkt auf dem Stuttgarter Kirchentag 1969 erreicht hatte. Damals schien es, als wäre die politische Polarisierung der späten sechziger Jahre so tief in den Protestantismus eingedrungen, daß er kaum mehr in der Lage sei, sich in *gemeinsamer Anstrengung* auf seine Grundlagen zu besinnen und von daher Impulse für individuelle Existenz und politisch-gesellschaftliches Handeln zu geben. Es entstand der Eindruck, daß vielfach die Bereitschaft geschwunden war, miteinander zu reden.

Das ökumenische Pfingsttreffen von 1971 in Augsburg ließ diese Spannungen naturgemäß etwas zurücktreten. Ein erster Stimmungsumschwung zeichnete sich dann aber 1973 in Düsseldorf ab, wo man davon sprach, daß die Protestanten wieder „lustiger und frömmer" würden (vgl. HK August 1973, 399). Allerdings war damals die Beteiligung doch spürbar zurückgegangen. Das mag dazu beigetragen haben, daß man den diesjährigen Kirchentag mit ganz besonderem Engagement vorbereitete. Vor allem war man bemüht, neben Information und theoretischer Diskussion Möglichkeiten zur persönlichen Begegnung, zu Gebet und Meditation und zum „Feiern" anzubieten. Womöglich hat auch die selbstverständliche Einbeziehung des katholischen Partners schon im Stadium der Vorbereitung die innerprotestantische „Entspannung" erleichtert.

Eindrucksvolle Eröffnung

Diese ökumenische Ausrichtung manifestierte sich bereits am Eröffnungsabend. Gleichzeitig fanden in 14 Kirchen der Frankfurter Innenstadt Gottesdienste statt, an denen 15 000 Gläubige teilnahmen und bei denen Bischöfe der verschiedenen Konfessionen über 2 Kor 6, 1—10 — die Stelle, der die Kirchentagslosung entnommen war — predigten (zum erstenmal war in diesem Zusammenhang auch ein jüdischer Prediger beteiligt, der Landesrabbiner von Baden, *Nathan P. Levinson).* Der hessen-nassauische Kirchenpräsident *Hild* predigte gemeinsam mit dem Limburger Bischof *Kempf* in der Katharinenkirche, der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Helmut Claß,* im

katholischen Dom, Weihbischof *Walter Kampe* in der evangelischen Weißfrauenkirche, der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *Philipp Potter*, in der Paulskirche. Vergeblich warteten die Zuhörer in der Dreikönigskirche auf Bischof *Albrecht Schönherr* aus Ost-Berlin. Er hatte keinen Antrag auf Ausreise gestellt, weil er von vornherein ohne Aussicht gewesen wäre. Auch die Teilnahme von Pfarrer *Beyers Naudé*, dem Direktor des christlichen Instituts für Südafrika, war am Widerstand seiner Regierung gescheitert.

Im Anschluß an die durchwegs überfüllten Gottesdienste traf man sich auf dem Römerberg zu einem „Abend der Begegnung", auf dem Kirchentagspräsident Prof. *Kurt Sontheimer*, Bischof Kempf, der hessische Synodalpräses *Kissel* und Oberbürgermeister *Rudi Arndt* die Kirchentagsteilnehmer begrüßten. An über 50 Ständen informierten Parteien, Gemeinden, Gewerkschaften und kirchliche Einrichtungen über ihre Arbeit in Frankfurt. Daneben sorgten Frankfurter Mundartkünstler, die „Singing Stuarts", eine Gospel-Gruppe von sechs Jamaikanern aus Frankfurts Partnerstadt Birmingham, ein Waldenserchor aus Italien und die Peter-Janssens-Gruppe aus Telgte für gelöste Stimmung. Der (katholische) Bandleader und Komponist *Peter Janssens* gab dem ganzen Kirchentag — wie schon 1974 dem Katholikentag in Mönchengladbach — den musikalischen Akzent aus dem Bereich der Pop-Musik. Er gehörte mit seiner Gruppe zu den am meisten beschäftigten — und populärsten — Kirchentagsteilnehmern.

Der Andrang zur *zentralen Eröffnungsveranstaltung* am Donnerstagvormittag war so groß, daß die 10 000 Menschen fassende große Messehalle nicht genügend Platz bot, und 3000 Gäste in eine andere Halle ausweichen mußten. Im Zentrum dieses Vormittags, dem durch Gesprächspausen und Musik viel von der Strenge solcher offizieller Ereignisse genommen wurde, standen ein Vortrag von Prof. *Carl Friedrich von Weizsäcker* und ein Referat von Prof. *Tobias Brocher*, das *Klaus von Bismarck*, Intendant des WDR und Mitglied des Kirchentagspräsidiums, vortrug (Brocher mußte aus persönlichen Gründen kurzfristig seine Teilnahme absagen). Beide Referate bewiesen, daß der Kirchentagsleitung mit der Wahl des Losungswortes ein guter Griff geglückt war. Sie hatte damit ein Thema gefunden, das sowohl die individuelle und gesellschaftliche Existenz des Zeitgenossen wie auch seine Erwartungen an Kirche und Theologie trifft.

Der Psychoanalytiker Brocher ging vom „krassen Gegensatz von ständiger Steigerung der Selbstliebe und Überschätzung der eigenen Person und der gleichzeitigen Geringschätzung und Auswechselbarkeit" des einzelnen aus. Er entstelle „das Bild des Menschen in einer Weise, die unsere Angst verstärkt". Brocher plädierte für den *Mut, sich zu seiner Angst zu bekennen* (statt sie in „Scheinfreiheit" zu verleugnen) und sie soweit als möglich zu überwinden. Als weitere Gründe der Angst nannte Brocher die Maßlosigkeit des Verlangens nach fortdauernder Lust und das *Kokettieren mit Allmachtsphantasien*, die die Geschöpflichkeit des Menschen verschleiern und in allen Bereichen zu einem unmenschlichen Zwang zur Perfektion führen. Die Folge dieser Ängste sei die Vereinsamung, insofern jeder sich fürchtet, die eigene Angst beim anderen wiederzufinden. Überwindung der Angst sei möglich, „wenn wir uns öffnen und jene Liebe durch uns hindurch wirken lassen, die uns täglich am Leben erhält und jede Minute atmen läßt".

Von Weizsäcker versuchte in einer Rede, die in exemplarischer Weise begriffliche Klarheit und Anregung zur Besinnung zu so etwas wie einer „wissenschaftlichen Predigt" verband, das Phänomen Angst von verschiedenen Seiten zu beschreiben. Er unterschied begrifflich Angst und Furcht. *Furcht* sei die *„affektive Besorgnis vor einer bestimmten Gefahr"*, *Angst „die Furcht vor unserer Unfähigkeit zum Frieden"*. Als Beispiele dafür, wie sehr menschliches Handeln auf Furcht basiert (so daß jeder so handelt, daß er sich gegen das sichert, was er vom anderen fürchtet, wodurch sich das System der Befürchtungen selbst stabilisiert), nannte Weizsäcker das Problem der *Kernenergie* und der *Kriegsverhütung*. Im ersten Fall potenzieren Furcht vor Umweltzerstörung einerseits und vor Energiemangel andererseits die Schwierigkeiten, im zweiten Fall legitimiert die (begründete) Furcht vor der anderen Seite die eigenen „fürchterlichen" Anstrengungen. Angst gründe sich auf die Unfähigkeit des Individuums, „mit sich selbst zusammenzuleben", seine Identität zu finden. Der erstrebte Friede wäre die Wahrnehmung einer Lebensmöglichkeit, die individuelles und soziales Leben begründen kann. Die theologische Quintessenz: „Eben der Friede, um den die Angst sich fürchtet, ist das Thema des Evangeliums." Das Evangelium führe nicht nur aus der Angst in die Erkenntnis dessen, was sein müßte, sondern gibt eine „Erfahrung der Wirklichkeit des Friedens über die Forderung der Moral hinaus".

Einen Kontrast zu dieser theoretischen Seite des Vormittags brachten die von *Lotte Lorenz* gesungenen Chansons und die Predigt des Stuttgarter Stadtdekans *Peter Kreyssig* über Joh 16, 33, in der noch einmal in bezug auf das Referat von Brocher die Liebe als die Kraft beschrieben wurde, durch die Gott in der Welt gegenwärtig ist und die Angst überwindet, die Liebe, die in Jesus Christus ihre Anschaulichkeit und ihre Hoffnung hat.

Der Markt der Möglichkeiten

Nach dieser theoretischen Einführung — Weizsäcker: „Der Sprung in die Praxis kommt bei uns Abendländern früh genug. Manchmal ist Besinnung notwendiger." — war nachmittags der Andrang zum „Markt der Möglichkeiten" um so größer. Der Markt, der in dieser Form erstmalig stattfand, war so etwas wie ein *„Schaufenster" der Aktivitäten an der kirchlichen Basis*. Die Teilnehmer hatten sich auf eine Ausschreibung des Kirchentages hin gemeldet und in eigener Verantwortung dann ihre etwa 120 Messestände

vorbereitet. Das Angebot enthielt Dia-Schauen, Tonbildvorführungen, Verkaufsstände und vielfältige Diskussionsmöglichkeiten. Allgemein war es die Absicht der Verantwortlichen, nicht nur zu informieren, sondern die Besucher möglichst unmittelbar in die Erfahrungen hineinzunehmen, um die es jeweils ging. Außerdem sollte der Markt nicht nur zwangloses Gespräch ermöglichen, sondern auch „Spaß machen". So konnte sich, wer wollte, an allen möglichen Spielen beteiligen, sich malend oder schreibend produktiv entfalten, selbstverständlich sich auch durch Spenden „erleichtern" und nicht zuletzt auch mitten im Trubel sich auf Liegeflächen von den Strapazen erholen.

Da nach Auskunft der Kirchentagsleitung einzige Teilnahmebedingungen die Bezogenheit der Gruppen und ihrer Arbeit auf das Thema des Kirchentags sowie die Bereitschaft zur Kooperation mit Andersdenkenden waren, hatte sich *eine Fülle heterogener Verbände, Vereine und Aktionsgemeinschaften* zusammengefunden: neben den Christen für den Sozialismus präsentierte sich der Evangelische Arbeitskreis der CDU, neben der Anti-Apartheid-Bewegung die Gesellschaft für Menschenrechte (die sich für Verfolgte im Ostblock einsetzt), die action 365 war ebenso vertreten wie das Diakonische Werk, amnesty international, die Christliche Friedenskonferenz und die Evangelische Frauenhilfe. Überdurchschnittlich viele Stände befaßten sich mit Problemen der Dritten Welt, wobei der Schwerpunkt auf Schwarzafrika (und seinem von Weißen beherrschten Süden) und Lateinamerika lag. An einem Nachmittag demonstrierten acht junge Strafgefangene an einem Stand ihre Situation. Beim Evangelischen Arbeitskreis der CDU stellten sich u. a. *Werner Dollinger, Helga Wex* und der bayerische Justizminister *Karl Hillermeier* zur Diskussion, die Christliche Friedenskonferenz wartete mit Vertretern Hanois und des Vietcong aus Paris auf. Bei soviel „Pluralismus" konnte es nicht ausbleiben, daß Kritiker das Angebot als „verwirrend und fragwürdig" bezeichneten. Prof. *Wolfram Engels* (Frankfurt) beanstandete die zu undifferenzierte, „dilettantische" Darstellung der Probleme der Dritten Welt. Die Mehrzahl der Besucher war allerdings angetan vom Einfallsreichtum und dem Engagement der Beteiligten — zumal man ja realistischerweise keine umfassende Darstellung der jeweiligen Probleme erwarten konnte, sondern nur eine Darstellung der Art, wie verschiedenste kirchliche Gruppen mit ihnen umgehen.

Überdies bestimmten die „spektakulären" Stände keineswegs das Gesamtbild. Auf eine durch ihre Unmittelbarkeit sehr beeindruckende Weise führten etwa die Bodelschwinghschen Anstalten in Bethel in die Probleme Behinderter ein. Wo ergibt sich sonst schon die Gelegenheit, aus eigener Anschauung die Arbeit mit Behinderten zu beobachten und sich darüber hinaus, etwa an der Töpferscheibe, an ihr zu beteiligen? Wer bekommt schon alltäglich die Situation Obdachloser — oder gar ein Papuahaus! — hautnah zu Gesicht?

Starke Resonanz fand auch die „Projektgruppe Glaubensinformation", eine Gruppe von Studenten um Prof. *Helmut Thielicke* (Hamburg), die in „Glaubensbriefen" (Auflage bisher 200 000) in leicht verständlicher Sprache zu zentralen Fragen der Bibel und des Glaubens Stellung nehmen. An einem Tag wurden an diesem Stand stündlich bis zu 900 Besucher gezählt.

Disput zwischen Hans Küng und Heinz Zahrnt

Der theologische Höhepunkt des Kirchentags war das Gespräch zwischen Prof. *Hans Küng* und *Heinz Zahrnt*, dem theologischen Chefredakteur des Deutschen Allgemeinen Sonntagsblattes, über *„das Christliche am Christentum"*, das an drei Abenden zwischen 3500 und 6000 Zuhörer verfolgten. Ein Beobachter sprach boshaft von einer „Veranstaltung des Piper-Verlags", in dem bekanntlich von beiden Rednern Bestseller zum gleichen Thema erschienen sind. Zahrnt umschrieb die Absicht des Gesprächs einleitend mit einem Satz von *Karl Rahner:* „Ich glaube, daß das ökumenische Gespräch auf die Dauer nur dann weiterkommt, wenn es gleichzeitig Gespräch mit der Welt von heute ist, die ganz andere Fragen an das Christentum stellt, als die Konfessionen sie gegenseitig zu stellen pflegen." In dieser Perspektive wurden zentrale *Probleme der Christologie und der christlichen Praxis* heute in der Sicht der beiden Theologen besprochen. Praktisch funktionierte das so, daß nach einführenden Thesen von Küng, in denen er jeweils Ergebnisse seines Buches „Christ sein" zusammenfaßte, Heinz Zahrnt ein Statement abgab, bevor man dann ins Zwiegespräch eintrat, um sich anschließend noch einigen Fragen aus dem Publikum zu stellen. Die Ankündigung des zweiten Abends unter dem Thema „Wer ist Gott?" war insofern irreführend, als es dabei nicht umfassend um die Gottesfrage ging, sondern um das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus, d. h. um die Frage, „was Jesus mit Gott zu tun hat".

Christ ist nach Küng der, „der seine Menschlichkeit, Gesellschaftlichkeit und Religiosität von Christus her zu leben versucht". Küng insistierte auf der *Einheit von Person und Sache Jesu* und plädierte für einen klaren und unmißverständlichen Rückbezug auf Jesus Christus einerseits und andererseits für Toleranz gegenüber allen, die ohne Christus menschlich und religiös leben und handeln. Wer dieser Christus als das unterscheidend Christliche ist, versuchte Küng in einem ersten Durchgang durch die Zusammenfassung dessen, was man vom historischen Jesus weiß, zu sagen. Jesus war weder Priester noch Revolutionär, weder asketischer Ordensmann noch frommer Moralist und insofern provokatorisch nach allen Seiten. Er habe weder eine theologische Theorie noch ein neues Gesetz verkündet, auch nicht sich selbst, sondern das Reich Gottes, die „Sache Gottes", die identisch sei mit dem Wohl des Menschen. Dem stimmte Zahrnt zu: „Gott und die Welt,

das Heil und das Wohl der Welt gehören zusammen", „die Wirklichkeit Gottes will in der Wirklichkeit der Welt erkannt werden". Dieses Gottesverständnis sei der Inhalt der Botschaft Jesu, die deshalb ohne die in ihr zum Ausdruck kommende besondere Beziehung Jesu zu Gott, geschweige denn ohne den Gottesgedanken selbst, nicht verstanden werden könne. *Vielmehr sei von Jesus her die Antwort auf die Frage nach Gott zu gewinnen.* Zahrnt: „Ich glaube Jesus seinen Gott — das ist meine Antwort auf die Frage: wer ist Gott?" Die Frage nach der besonderen Beziehung Jesu zu Gott, die sich in seinem provozierenden Auftreten, in dem er sich als Sachwalter Gottes über geheiligte Überlieferungen hinwegsetzte, gestellt habe, ist nach Küng in der Auferweckung Jesu beantwortet. In ihr wurde nach dem Glauben der Gemeinde sein Anspruch, der am Kreuz desavouiert schien, von Gott her bestätigt. Ohne den Glauben an den Auferstandenen fehle dem Glauben an den Gekreuzigten die Bestätigung und Ermächtigung, der Auferweckungsglaube sei die Grundlage der Kirche gewesen und geblieben.

Der dritte Abend stellte die Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik. Dieses bestimmte Küng als *Orientierung an der konkreten geschichtlichen Person Jesu* als dem Christus, von dem her ein neuer Lebensstil, eine neue Grundhaltung und eine neue Zielbestimmung sich ergeben würden. Weil Jesus als der Christus nicht nur „ethisches Vorbild", sondern auch Ermöglichung des Handelns sei (nicht nur „du sollst", sondern auch „du kannst"), sei für christliche Ethik der Primat des Empfangens (Rechtfertigung durch Gott) vor dem Primat der Leistung (Selbstrechtfertigung) charakteristisch. Dies unterstrich auch Zahrnt: *auf seinem tiefsten Grunde sei Leben nicht Arbeit* (wie Marx behauptet), *sondern Gnade.* Ein „strapaziöser Moralismus" sei deshalb unchristlich, weil er von sich und den anderen zuviel verlange. Grunderfahrung des Christen sei, „daß die letzte unbedingte Macht über alles menschliche Dasein Liebe heißt", die ihrerseits nur empfangen, nicht „gemacht" zu werden braucht, aber zum Engagement für die Brüder drängt. Dieses Engagement kann dadurch gelassen und befreiend sein, weil es nicht alles von sich selbst erwarten muß.

Zum Schluß ihres Dialoges — bei dem vor allem auf der Seite Zahrnts etwas zu viel selbstsichere Rhetorik bisweilen störte — kamen die beiden Redner auf *Postulate an die ökumenische Praxis* zu sprechen. Entscheidend sei es, trotz der scheinbaren Stagnation auf der Ebene der Kirchenleitungen nicht zu resignieren, angesichts der Tatsache, daß es im Bewußtsein der Christen „vorwärtsgehe". Zahrnt forderte, von Küng bestätigt, u. a. *gemeinsame Kirchenbauten, gemeinsame Gemeinderäte und gemeinsame Kirchentage.* Küng nannte als — bei allem eigenen Reformwillen wichtige — katholische Rückfragen an den Protestantismus die nach der Einheit in Glaube und Kirchenstruktur und nach der Stellung der Sakramente im kirchlichen Leben.

Immer noch Schwierigkeiten mit der Politik?

Die erstaunliche Einmütigkeit, die sich beim theologischen Dialog auf dem Podium und im Publikum zu ergeben schien, wollte sich in politischen Fragen auch nicht annähernd einstellen. Die politische Diskussion spielte sich vor allem in den Arbeitskreisen ab, die am Freitag- und Samstagnachmittag unter den Themen *„Der Mensch zwischen Selbstbehauptung und Hingabe"*, *„Menschen zwischen Sicherheit und Freiheit"*, *„Menschen zwischen Macht und Ohnmacht"* und *„Die Menschheit zwischen Bewahrung und Veränderung"* das im Markt der Möglichkeiten Demonstrierte theoretisch zu bündeln versuchten. Heftige Kontroversen gab es bei einer Podiumsdiskussion der Arbeitsgruppe 2, an der sich neben dem Industriepfarrer *Wilhelm Fahlbusch* und dem Gewerkschaftsvertreter *Werner Vitt* u. a. *Philipp von Bismarck* (CDU-Wirtschaftsrat) und *Dorothee Sölle-Steffensky* beteiligten. Von Bismarck wurde schon zu Beginn mit einem Pfeifkonzert (er pfiff kräftig zurück, die Situation dadurch entkrampfend), Frau Sölle mit frenetischem Beifall empfangen. Während von Bismarck davon ausging, daß wir in gewisser Hinsicht frei, in anderer Hinsicht unfrei seien, woraus sich die Verantwortung für die Freiheit — vor allem die der anderen — und (im Sinne der „Mannheimer Erklärung" der CDU) das Engagement für die unfreien Gruppen ohne große Lobby als Aufgaben ableiten würden, erklärte Frau Sölle lapidar, wir seien weder sicher noch frei. *Der einzige Ausweg sei der Sozialismus,* ohne den es keine Demokratie gebe. Mit dieser Parole heizte sie Emotionen an, war aber weniger als je zuvor bereit, in der Darstellung sowohl der gegenwärtigen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Probleme wie auch des postulierten Sozialismus zu differenzieren.

Während Pastor Fahlbusch meinte, man müsse an konkreten Fragen in den Streit eintreten, hielt Frau Sölle den Dialog schlechthin für überflüssig, weil bei ihm doch nur das herauskomme, „was wir jetzt haben". Ihre Selbstsicherheit rechtfertigte sie theologisch: Jesus habe nicht von verschiedenen Möglichkeiten gesprochen, sondern von einem, das nottut; das sei heute eben der Sozialismus; Jesus Christus nehme die Angst vor dem Sozialismus. Daß solche Vereinnahmungen des Glaubens für die eigene politische Position immer noch Beifall finden, war erstaunlich. Frau Sölle gehörte zweifellos einmal zu den politisch und theologisch anregenden Kirchentagsrednern, heute vermag höchstens noch ihre persönliche Überzeugtheit zu beeindrucken, während die beharrliche Weigerung, präzis zu argumentieren, und die Beschränkung auf demagogische Formulierungen an ihrem demokratischen (und christlichen) Verantwortungsbewußtsein zweifeln lassen. Nach der mißglückten Diskussion ging das Plenum (zum Teil auf ein Siebtel der ursprünglichen Zuhörerschaft reduziert) ans *Verabschieden von Resolutionen.* Ohne Möglichkeit zu redaktionellen Änderungen und zur Diskussion (erlaubt waren nur je eine Wortmeldung pro und contra) wurden

immerhin so „gewichtige" Resolutionen verabschiedet wie die, daß die Kirche sich nicht mehr „von der CDU vorschreiben läßt, was sie zu tun und zu lassen hat" und daß sie das Bündnis mit den Sozialisten suchen müsse. Die Art und Weise, wie Frau Prof. *Zahn* (Bad Homburg) die Abstimmung leitete, sprach demokratischen Spielregeln Hohn und veranlaßte den Hamburger Hauptpastor *Reblin* („ich stehe Frau Sölle politisch näher als Herrn von Bismarck") zu der erregten Feststellung, hier werde eine „makabre Schau" abgezogen. Nach den Erklärungen von Frau Sölle, für sie gehöre Demokratie unabdingbar zum Sozialismus, hätte man auch von ihr eine Stellungnahme erwartet. Während der Resolutionsfarce, deren einziger Ertrag eine Blamage für die Arbeitsgruppe 2 war, saß sie aber vor der Halle und ließ sich interviewen.

Wie schwierig, aber auch wie ertragreich ein Gespräch zwischen Sachverständigen ist, die nachdenken können *und* die praktische Situation im Blick haben, zeigte sich bei der Diskussion zwischen Prof. *Kurt Biedenkopf* und *Erhard Eppler*, die allerdings *fast etwas zu wenig kontrovers* verlief, weil sich beide Politiker global sowohl in der Bestandsaufnahme wie der Zielbestimmung einig waren. Bei allem „Zwang zur Solidarität" ergeben sich ja die Streitfragen doch in der Regel an konkreten Einzelpunkten. Im Grunde waren sich beide Partner in dieser „Sternstunde" (nach Epplers eigener Bezeichnung) einig, daß man Strukturen ändern müsse, wenn man Werte erhalten wolle, daß man aber die Ursachen für die gegenwärtigen Schwierigkeiten nicht *nur* bei anonymen Strukturen suchen dürfe. Einigkeit herrscht auch in der *Kritik der Zustände im Gesundheitswesen und auf dem Bildungssektor*. Eppler sprach sich deutlich für einen Wechsel von praktischen und theoretischen Phasen im Bildungsgang aus und bezeichnete — wie auch Biedenkopf — die gegenwärtige Numerus-clausus-Politik als unsinnig (eine Oberschwester könne mehr über die Befähigung eines Menschen zum Arztberuf sagen als ein Studienrat durch seine Zensuren). Zur Frage der Arbeitsplätze sagte Eppler, die Arbeitslosigkeit sei z. T. strukturell bedingt, Biedenkopf erklärte, niemand könne bei der Mobilität der heutigen Wirtschaft jedem zu jeder Zeit einen Arbeitsplatz in dem Bereich garantieren, für den er ausgebildet wurde (zum Thema Arbeit hielt der Bochumer Sozialethiker *Günter Brakelmann* ein vielbeachtetes Referat). Einmütig plädierte man für einen Strukturwandel im öffentlichen Dienst, wo die Beamtenschaft noch die Privilegien aus dem Obrigkeitsstaat und dazu die modernen Rechte des Arbeitnehmers habe. Biedenkopf wies auf die Wertkonkurrenz hin, die sich unter Umständen zwischen Sicherheit und Freiheit ergebe und die bei aller grundsätzlichen Solidarität zu gegensätzlichen politischen Entscheidungen führen könne. Übereinstimmend wurde die Forderung der Bereitschaft zum Verzicht auf allen Seiten erhoben. In der kurzen Plenumsdebatte wurde Biedenkopf gefragt, warum er, wenn er schon so weitreichende Vorstellungen habe, nicht den Sozialismus einführen wolle. Eppler nannte die Frage „töricht". Die Einführung eines neuen „Systems" sei illusionär, das unsere lohne die Arbeit an seiner Weiterentwicklung.

Ein weiterer politischer Höhepunkt des Kirchentages war die *Podiumsdiskussion über die Stellung der Kirche in der Gesellschaft*, an der sich Bundeskanzler *Helmut Schmidt*, Kultusminister *Bernhard Vogel* (daß er bei der Begrüßung heftige Pfiffe und Buhs — wohl als CDU-Mann, nicht als Präsident des Zentralkomitees der Katholiken — über sich ergehen lassen mußte, war peinlich), Pfarrer *Heinrich Albertz*, Verfassungsrichter *Helmut Simon*, Landesbischof *Eduard Lohse*, Bundestagsvizepräsidentin *Liselotte Funcke* und Prof. *Trutz Rendtorff* beteiligten. Ziemlich einhellig votierten sie für die Volkskirche als „Haus Gottes", zu dem alle Zugang haben (Rendtorff). Die Politisierung beschreite den Weg zur Sekte. Vogel meinte, es gebe zwar keine christliche Politik, aber politische Entscheidungen, die eindeutig dem Evangelium widersprechen. Die Aufgabe der Kirche bestehe wesentlich in ihrem Beitrag zur Wahrung der Grundwerte und ihrer eigenen „ansteckenden" Praxis. Auf keinen Fall — darin war man sich einig — dürfe die Kirche in der Art einer pressure group auftreten.

Da sich auch in diesem Kreis bald die *Frage nach den Radikalen* stellte, sah sich *Helmut Schmidt* zu einer Begriffserklärung veranlaßt. Man dürfe nicht das Grundgesetz als ganzes als bloßes Angebot verstehen (das dann recht verschieden realisiert werden könne), sondern müsse unterscheiden zwischen den Bereichen, wo es Katalog von klaren Geboten und Verboten ist (z. B. Recht auf Freiheit und körperliche Unversehrtheit), und den Bereichen, in denen es Angebot ist (z. B. weiterer Ausbau der Sozialordnung).

Ungewöhnlich war sicher, daß ein Auftritt eines Politikers schon eher in den Bereich sehr persönlicher „Frömmigkeit" fiel. Finanzminister *Hans Apel* machte es seinen Zuhörern mit dem Bekenntnis zu seinem „alten Adam" (ich schließe Kompromisse, „die auch faul sein können") und seiner Beziehung zu Gott („Wenn ich in Not bin, sage ich: ‚Vater, hilf mir'. Das hilft mir, und ich kann weiter leben") die Entscheidung schwer, ob sie peinlich oder brüderlich berührt sein sollten. Die meisten entschieden sich wohl für das letztere.

Zulauf zu den religiösen Veranstaltungen

Vielfältig war das Angebot an religiösen Veranstaltungen, die durchwegs stark besucht waren. Zu den vormittäglichen *Bibelarbeiten* kamen bis zu fast 9000 Zuhörer. Dabei hatte mit Abstand den stärksten Zulauf Pfarrer *Jörg Zink*, Stuttgart. Besonders beeindruckend war die Auslegung der Gethsemane-Geschichte durch den jüdischen Schriftsteller und Theologen *Schalom Ben-Chorin* (die Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen"

machte darüber hinaus durch einen Vortrag von Prof. *Ernst Simon,* Jerusalem, über Martin Buber und eine Diskussion über die Nahost-Frage von sich reden).

Nach den Nachmittagsveranstaltungen fand jeweils in der mit fast 3000 Teilnehmern überfüllten Kongreßhalle ein *„Abendgebet zur Sache"* statt, das mit meditativer Musik, Bildbetrachtung und Fürbitt-Gebet Gelegenheit zur Besinnung bot. Reichlichen Zuspruch fand auch ein Angebot von „Beratung, Seelsorge, Beichte". Soweit die „frommen" Veranstaltungen nicht auf Bibelauslegung bezogen waren, ging es in ihnen mindestens ebensoviel, wenn nicht mehr, um Gelegenheit zu zwangloser Begegnung wie um Liturgie im herkömmlichen Sinn. Zumindest bei der *„liturgischen Nacht"* schien dabei manchen Beobachtern der Begriff Liturgie für ein „Happening" strapaziert worden zu sein. Wenn von Liturgie mit Recht verlangt wird, sie müsse festlich sein und solle Freude machen, heißt das ja noch nicht, daß alles, was Spaß macht, auch schon Liturgie ist. Im Kreis der 10000 entstand zwar viel Begeisterung und Lust an Bewegung, Spiel, Begegnung und spontaner Aktion, aber es gelang nicht recht, zu Besinnung und Stille und zur Vergegenwärtigung der Inhalte des Festes zurückzufinden. Auf ihre Art wesentlich liturgischer war da zweifellos die von Peter Janssens und seiner Band gestaltete Beatmesse.

Die eindrucksvollste geistliche Veranstaltung war aber ohne jeden Zweifel der *Schlußgottesdienst,* bei dem 50000 Menschen auf dem Rasen des Rebstockparks lagerten. Man umging dabei den Dualismus von Kundgebung mit vielen Grußworten und Gottesdienst dadurch, daß man die potentiellen Redner (bis auf Ministerpräsident *Albert Osswald,* der sich vor dem Gottesdienst mehr als Christ denn als Repräsentant seines Landes an den Kirchentag wandte) in den Gottesdienst einbezog. Der griechisch-orthodoxe Bischof *Irineos,* der methodistische Bischof *Sommer* für die Freikirchen, Bischof Kempf und Kirchenpräsident Hild lasen die Texte (Jesaia, Micha und Qumran), die sich alle auf die eschatologische Hoffnung bezogen. Prof. Sontheimer und Minister Vogel sprachen Gebete für die Einheit der Christen. In die Fürbitten teilten sich Philipp Potter („Ich bin ein Pfarrer . . ."), ein Behinderter, ein Bundeswehrsoldat und eine Mitarbeiterin einer Beratungsstelle. Einen tiefen Eindruck hinterließ das Vater-unser-Lied, das Potter im Wechsel mit den Gottesdienstteilnehmern sang. Hier stellte sich etwas von der bei aller Spontaneität doch auf die Sache bezogenen Begeisterung ein, die neue liturgische Versuche erreichen wollen. Landesbischof Claß konzentrierte in seiner Predigt über Röm 8, 18—25 die Arbeit des Kirchentages noch einmal auf das Thema der in der Auferstehung Christi begründeten Hoffnung. Sendungsrede und Segen übernahm Bischof *Kurt Scharf,* der dabei zum *Kirchentag 1977 nach Berlin* einlud, in der Hoffnung, „daß in Berlin das Kreuz der Versöhnung hoch aufgestellt und gesehen werden kann — vielleicht sogar über ganz Deutschland hinaus".

Auftrieb für den Kirchentag

Nach dem Kirchentag schien die Prognose seines Präsidenten durchaus nicht zu hoch gegriffen, daß nämlich „die geistige und geistliche Kraft des deutschen Protestantismus und seiner ökumenischen Geschwister trotz offenbar fortschreitender Tendenzen der Säkularisierung nicht im Schwinden begriffen ist, sondern sich durch *Qualität, lebendige Vielfalt und Innovationsfähigkeit* auszeichnet". Die Hoffnung, dieser Kirchentag werde in der inneren Versöhnung im Protestantismus einen Schritt weiterführen, hat nicht getrogen. Es war nicht zu übersehen, daß die *Bereitschaft, aufeinander zu hören, gewachsen* ist. So war man doch erstaunt, zu hören, daß eine Reihe von Teilnehmern bereits am Stuttgarter *„Gemeindetag unter dem Wort"* (vgl. ds. Heft S. 368) teilgenommen hatte, also nichts von der Unvereinbarkeit der beiden Treffen hielt. Noch erstaunlicher war die Tatsache, daß nach Schätzungen der Kirchentagsleitung *20 bis 30% der Teilnehmer Katholiken* waren. Offensichtlich ist das Interesse für die „andere Seite" und die Bereitschaft zur Kooperation im Kirchenvolk inzwischen beträchtlich gewachsen. Die selbstverständliche Einbeziehung der katholischen Repräsentanten in die offiziellen Veranstaltungen war ein sympathisches Zeichen der Gastfreundschaft.

Anlaß zum Optimismus könnte auch die *starke Beteiligung der Jugend* bieten. Aber gerade in diesem Punkt wird man mit der Beurteilung der Zahlen vorsichtig sein müssen. Denn die wichtige Gruppe der „älteren" Jugendlichen (zwischen 25 und 30) schien — ebenso wie die Gruppe der „Mittelalterlichen" (zwischen 30 und 50) — deutlich unterrepräsentiert, und die Motivationen der sehr jungen Leute zur Teilnahme mögen recht unterschiedlich sein. Sicher zählen dazu nicht nur das religiös-kirchliche Interesse, sondern auch der Spaß an der „goldenen" Freiheit von Elternhaus und Schule. Trotzdem bleibt die hohe Präsenz dieser Altersstufe (die auch beim letzten Katholikentag zu verzeichnen war, vgl. HK 1974, 543 ff.) ein bemerkenswertes Faktum.

Noch schwerer ist die Frage zu beantworten, ob die politischen Fronten im Protestantismus abgebaut sind. Schon die Wahl der Losung zeigte, daß man sich mehr als früher wieder um elementare menschliche Probleme bemüht, die zwar ihre Konsequenzen für die Politik (wie auch für Frömmigkeit und Theologie) haben, aber in der politischen Dimension eben nicht aufgehen. Manche Vorgänge schienen darauf hinzuweisen, daß die Gruppe derer, die in erster Linie eine möglichst radikale Veränderung des „Systems" anstreben und die von daher alle, die unsere gesellschaftliche Wirklichkeit kritisieren und verbessern wollen, für inkonsequent oder unehrlich halten, doch größer ist als vermutet. Nicht immer unproblematisch ist auch die Art, in der man die sogenannten Berufsverbote in Kirche und Staat zu *dem* Problem unserer demokratischen Ordnung hochstilisiert. Gewiß hat die Kirche das Recht

und die Pflicht zu protestieren, wenn Freiheit mit Mitteln verteidigt wird, die der Freiheit widersprechen. Christen sollten nur darüber die Aufgabe nicht vergessen, die sie positiv in der Auseinandersetzung um die Grundwerte des Zusammenlebens haben. Wenn Freiheit, Toleranz und Rechtsstaatlichkeit fragwürdig werden, wäre das Votum der Kirche im Namen dieser Prinzipien zugunsten Radikaler ohne Begründung und damit letztlich unglaubwürdig, wenn sie sich nicht gleichzeitig überzeugend und einfallsreich für diese Werte als solche und für einen breiten auf ihnen basierenden Grundkonsens einsetzt.

Sollte eine neue Frontlinie zwischen „fromm" und „politisch radikal" verlaufen, wäre das bestimmt kein Fortschritt. Die Indizien weisen aber vorerst nicht in diese Richtung. Immerhin haben sowohl die geistlichen wie die politischen Veranstaltungen großen Zulauf gefunden, und die Mehrzahl der Teilnehmer war ersichtlich mehr an differenzierter Auseinandersetzung im Sinn von Eppler und Biedenkopf als am revolutionären Pathos bestimmter Resolutionen interessiert (deren Einfluß wahrscheinlich kaum über den Kreis ihrer Verfasser hinausreicht). Eine Wertung dessen, was man landauf landab das *Wiedererwachen der Frömmigkeit* nennt, ist äußerst schwierig und sicher noch verfrüht. Eine Frömmigkeit, die sich an sich selber freuen und das politische Engagement sowie die kritischen Anfragen aus der Theologie und der geistigen Landschaft verdrängen würde, wäre in keiner Kirche eine tatsächliche Konzentration auf die Mitte des Christentums. Nur unbekümmertes Frommsein würde auch keinen realistischen Blick für die menschlichen Fragen bekommen, an denen es selbst neu aufgebrochen ist. Andererseits ist ein *verstärktes Interesse für Schrift und Liturgie* (inspirierende Modelle stehen hier noch aus) Zeichen für das Wachsen der Erkenntnis, daß alle *solidarische Identifikation mit der Welt* die Kirche nicht weiterbringt, wenn sie sich nicht hinreichend der *Frage nach ihrer Identität* stellt. Es war ein Glücksfall, daß die Losung des Kirchentags auch konsequent zum Grundthema der Veranstaltungen gemacht wurde (wenn auch nicht überall in der Anschaulichkeit und Prägnanz der Referate Brochers und von Weizsäckers). Denn gerade am Thema Angst und Hoffnung ließ sich vielfältig zeigen, was die Kirche zu sagen hat und was ihre Aufgaben sind — fern von Schwärmerei und Depression.

Hans Georg Koch

Forum

Bedarf der Christ des Alten Testaments?

Eine Antwort auf die Entgegnung von Prof. Joseph Ratzinger in HK, Mai 1975, 253 f.

Die Reaktion von Prof. Ratzinger auf meinen Artikel in Heft 2, S. 77—84 erscheint mir zwar verständlich, aber aus folgenden Gründen dennoch nicht gerechtfertigt:

1. Wie bereits der Untertitel erkennen ließ — „Der Ausfall des Alten Testaments im gegenwärtigen kirchlichen Bewußtsein" —, verstand sich der Artikel als *Problemanzeige*. Angesichts der von Ratzinger ja nicht bestrittenen *faktischen* Bedeutungslosigkeit des AT für das gegenwärtige kirchliche Bewußtsein schien es mir wenig sinnvoll zu sein, die von niemandem bestrittene These von der Einheit der beiden Testamente einfach zu wiederholen, da sich bei näherem Zusehen — und bei der weiteren Ausarbeitung dieses Aufsatzes — immer deutlicher zwei Fragen aufdrängten: a) Ist man sich in unserer Kirche überhaupt darüber im klaren, von welch geringer faktischer Bedeutung das alttestamentliche Erbe für unser gegenwärtiges kirchliches Leben und Denken ist? b) Wenn das AT zu den unaufgebbaren Grundlagen der christlichen Theologie gehört, es aber keinen nennenswerten innerkirchlichen Einfluß ausübt, muß dann nicht damit gerechnet werden, daß in der gegenwärtigen Theologie und Verkündigung etwas Wesentliches nicht zur Sprache kommen könnte, weil es sich (z. B. in der Gnaden- oder Gotteslehre) nur in der Begegnung mit dem AT erkennen läßt?

Gewiß lagen hier Rückfragen nahe — und auf sie hoffte ich im Grunde auch, weil sie sehr rasch aus dem bloß verbalen Bekenntnis zum AT herausführen könnten. Leider traten an ihre Stelle nur Selbstrechtfertigungen.

2. Es trifft nicht zu, daß in meinem Aufsatz nur *ein* Standpunkt als die allein zulässige Exegese hochgespielt wurde. Bei meinem Einspruch gegen die von Ratzinger vorgetragene Interpretation von Ex 3, 13—15 sowie gegen seine Deutung des sogenannten Vätergottglaubens stützte ich mich auf die Arbeiten von A. Alt, M. Noth, G. von Rad, G. Fohrer, A. Deissler, P. de Vaux, S. Herrmann, W. Zimmerli u. a. m. Natürlich gibt es auch vereinzelte Auslegungen von Ex 3, 13—15 im Sinne Ratzingers, doch stellen sie Ausnahmen dar, die sich in der gegenwärtigen alttesta-

mentlichen Diskussion nicht durchsetzen konnten. Dennoch stützt sich Ratzinger auf sie und nicht auf die inzwischen erreichte communis opinio. Die Gründe für diese Entscheidung teilt er dem interessierten Leser freilich nicht mit.

3. Ich stimme Ratzinger vollkommen zu, wenn er sagt, daß das Wie des Miteinanders von Altem und Neuem Testament „in der epochalen Situation der historisch-kritischen Wissenschaft in einer ganz neuen Anstrengung des Denkens (und der geistlichen Erfahrung!) erschlossen werden muß". Doch gilt es auch hier zu beachten, was bereits Pius XII. in „Divino afflante Spiritu" hinsichtlich des „geistigen Sinnes" der biblischen Texte ausführte: „Diesen geistigen Sinn also, den Gott selbst gewollt und angeordnet hat, sollen die katholischen Exegeten mit der Sorgfalt aufhellen und darlegen, die die Würde des Wortes Gottes fordert; andere übertragene Bedeutungen dagegen als echten Sinn der Heiligen Schrift vorzutragen, mögen sie sich gewissenhaft hüten ... denn die Gläubigen ... wollen wissen, was Gott selbst in der Heiligen Schrift uns lehrt, nicht was ein beredter Prediger oder Schriftsteller mit geschickter Verwendung biblischer Worte vorträgt ..."

4. Es lag mir fern, die heutige alttestamentliche Exegese zum Maßstab für „die neutestamentliche Auslegung des Alten Testaments" zu machen, „die gewiß nach solchen Maßstäben grundfalsch zu nennen ist und überhaupt nicht an das AT selber rührt". Ebensowenig konnte und wollte ich in meinem Aufsatz die Frage der Geschichtlichkeit der Exegese grundsätzlich zur Diskussion stellen oder gar neu beantworten. Nicht um diese Fragen ging es ja, sondern um das Problem, daß sich im heutigen kirchlichen Denken — selbst in der (übergangenen) neutestamentlichen Wissenschaft — kaum ein wirkliches Ernstnehmen der *gegenwärtigen* exegetischen Arbeit am AT feststellen läßt. Auch nicht in der (zugegebenermaßen sehr kritisch betrachteten) „Einführung in das Christentum". Und eben dies schien mir sehr beunruhigend zu sein, weil auch ich davon überzeugt bin, daß nicht nur das Neue, sondern auch das Alte Testament zu den tragenden und maßgebenden Grundlagen unseres christlichen Glaubens gehört.

Meinrad Limbeck

Kurzinformationen

Der sechstägige Besuch von Erzbischof Agostino Casaroli in der DDR (9. bis 15. Juni) hat zwar in der Bundesrepublik ein vielfältiges, überwiegend kritisch-warnendes Echo ausgelöst, der Verlauf selbst gestaltete sich, soweit nach außen überhaupt sichtbar, eher undramatisch. Casaroli, der von zwei Mitarbeitern im Rat für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, von dem in Breslau geborenen Msgr. *Georg Zur* und von Msgr. *Angelo Sodano* (letzterer war bereits Ende Mai zu Vorgesprächen in Ost-Berlin) begleitet war, führte zwei Tage lang als offizieller Staatsgast Gespräche mit Vertretern der DDR-Regierung (mit Außenminister *Oskar Fischer,* mit Ministerpräsident *Horst Sindermann* und mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen *Hans Seigewasser*). Anschließend war er Gast von Kardinal *Alfred Bengsch,* in dessen Haus er auch das übliche diplomatische Essen für Außenminister Fischer gab, und machte eine Rundreise durch verschiedene Städte der DDR (Dresden, Weimar, Erfurt). Er besuchte Buchenwald, führte mehrere Gespräche mit Bischöfen und Klerikern, nahm an einer regionalen Priesterkonferenz teil und machte sich auch ein Bild von dem einzigen auf dem Boden der DDR befindlichen Priesterseminar in Erfurt. Am Vorabend vor seinem Rückflug nach Rom predigte er in deutscher Sprache in einem von ihm zelebrierten Gottesdienst in der Herz-Jesu-Kirche in Ost-Berlin. Bei dieser Gelegenheit kündigte er an, daß demnächst eine Pilgergruppe von 150 Katholiken aus Anlaß des Heiligen Jahres Rom besuchen dürfe. Dies war, von höflichen Formulierungen über den Friedenswillen beider Seiten (tatsächlich scheint das Thema europäische Friedenskonferenz in den Gesprächen zwischen Casaroli und Fischer am ausgiebigsten behandelt worden zu sein) und von der „Nützlichkeit der Gespräche" auch über Kirchenfragen abgesehen, die einzige konkrete Geste. Ein gemeinsames Kommuniqué gab es nicht, auch keine „vereinbarte" Erklärung. Über die Gespräche gaben je auf ihre Weise nur die tropfenweisen Meldungen der ADN und die Erklärungen Casarolis am Schluß der Reise Auskunft. Die Feststellung von Fischer bei einem zu Ehren Casarolis gegebenen Essen, die strikte Achtung der Souveränität eines Staates mit all den daraus sich ergebenden Konsequenzen sei oberstes Gebot, bei Anerkennung dieser Realitäten „wären im beiderseitigen Interesse und im gegenseitigen Einvernehmen Regelungen der anstehenden Fragen möglich", machte deutlich, worum es der DDR auf kirchlichem Gebiet gegenwärtig in erster Linie geht: um die Verselbständigung der Berliner Ordinarienkonferenz und um die Errichtung selbständiger Diözesen in den von Administratoren verwalteten Gebieten, die gebietsrechtlich noch zu Bistümern in der Bundesrepublik gehören. Daß man darüber erst verhandeln will, wenn die DDR zu einer erkennbaren Respektierung religiöser Grundrechte, wie sie im Hirtenbrief der Bischöfe der DDR vom 17. November 1974 (vgl. HK, Januar 1975, 23—25) gefordert werden, ist wohl nicht nur der Wunsch der beteiligten Episkopate. Daß dies auch die Verhandlungsstrategie des Vatikans ist, muß angenommen werden, wenngleich die Feststellung Casarolis nach der Rückkehr aus

der DDR, die Rechte der Religionsgemeinschaften seien zwar nicht explizit in der Verfassung enthalten, würden aber „in der Praxis" doch gelten (vgl. KNA, 16. 6. 75), auch andere Perspektiven vermuten ließe. Beide Seiten haben sich auf die Fortsetzung der Gespräche geeinigt. Daß diese in absehbarer Zeit in Verhandlungen übergehen, ist anzunehmen.

Der Zweite „Gemeindetag unter dem Wort", den der schwäbische Pietismus gemeinsam mit den sog. „Bekenntnisbewegungen" am 29. Mai 1975 im Stuttgarter Neckarstadion abhielt, war weder eine Demonstration gegen Fronleichnam — denn die Gemeinschaftskreise treffen sich alljährlich am Fronleichnamstag zur „Hofackerkonferenz" — noch ein Protest gegen den 16. Deutschen Evangelischen Kirchentag, der 14 Tage später in Frankfurt am Main stattfand (vgl. ds. Heft, S. 360) und dessen Termin nicht bekannt war, als der Gemeindetag mit dem Thema „Wer Jesus hat, hat das Leben" geplant wurde. In großer Selbstverständlichkeit, die von manchen Beobachtern als Überheblichkeit ausgelegt wird, wohl auch gestärkt durch die Weltkonferenz der Evangelikalen in Lausanne (HK, Juli 1974, 395 und September 1974, 451), wurden die Konfrontationen des Ersten Gemeindetages von Dortmund 1973 nicht thematisiert. Doch ein Kommentar im „Informationsdienst der Evangelischen Allianz" betonte, man dürfe aus dem Schweigen keine falschen Schlüsse ziehen. Die Kritik am innerkirchlichen Pluralismus, an der Verwissenschaftlichung einer modernistischen Theologie und am sozialrevolutionären Kurs des ÖRK sei nicht aufgegeben. Man habe keinen „Antikirchentag" begehen, sondern eine Alternative des missionarischen Glaubens bieten wollen (epd, 4. 6. 75). Zentralthema war die „Mission" und kirchliche Diakonie. Ähnlich wie in Frankfurt wurde das irritierte Zeitbewußtsein angesprochen: „Christen brauchen Gemeinschaft" erklärte Pfarrer *Rolf Scheffbuch*, der in Lausanne Vorbehalte gegen die „Lausanner Verpflichtung" gemacht hatte. „Christen brauchen Glaubensstärkung und mehr Glaubenserfahrung", Gewißheit statt Zweifel und „kritisches Bewußtsein" (z. B. in der Exegese). Die ca. 40 000 Besucher des Gemeindetages waren mit diesem Programm zufrieden und fühlten sich stark als „ergänzende Korrektur" zum Kirchentag. Der Dritte Gemeindetag unter dem Wort ist für 1977 vorgesehen. Auffallend war, daß im Neckarstadion die Jugend keine geringere Rolle spielte als in Frankfurt. Der Württembergische Landesbischof *Helmut Claß*, zugleich Vorsitzender des Rates der EKD, bildete auf beiden Veranstaltungen klug die friedfertige personale Klammer.

Am 19. Juni nahmen die Bischöfe Portugals zu den innenpolitischen Vorgängen des Landes Stellung. Noch vor den Wahlen vom 25. April hatten sie sich auf einen Aufruf, demokratisch zu wählen und keine weißen Stimmzettel abzugeben, wie es die Bewegung der Streitkräfte (MFA) eine Zeitlang propagiert hatte, beschränkt. Unter dem Titel „Zur politischen Lage" sprachen die Bischöfe jetzt zum erstenmal gemeinsam massive Warnungen aus. Sie gaben sich besorgt wegen neuerlicher Gefahr des Verlustes an Freiheit: die Bischöfe melden „ernste Vorbehalte" an gegenüber dem revolutionären Prozeß, wie er sich seit einiger Zeit entwickle. Sie gaben ihrer Sorge vor dem Abgleiten in eine totalitäre Herrschaft Ausdruck. Sie sprachen von der neuerlichen Bedrohung der Freiheit und von der Zerstörung politischer und öffentlicher Strukturen, die zum Teil anarchistische Züge trage. Besonders entschieden wandten sich die Bischöfe gegen militante Gruppen, die gelegentlich den Staat ersetzen oder wenigstens seine Autorität bekämpfen möchten und damit ein Klima persönlicher Unfreiheit und Einschüchterung verbreiteten. Sie beklagten den „willkürlichen Charakter" zahlreicher Verhaftungen, die von politischen Gruppen unter unbegreiflicher Beihilfe gewisser militärischer Behörden erfolgten. Sie beklagten Rachegelüste und Opportunismus und das Eindringen materialistischer und atheistischer Ideologien in die Schule und in die Massenmedien. Ebenso nachdrücklich wandten sie sich gegen den zunehmenden Verlust an echter Pressefreiheit: Unabhängige Blätter seien bereits Seltenheit geworden, und die wenigen noch existierenden würden unter dem Vorwand von Arbeitskonflikten gleichgeschaltet. Dies war ebenso ein Hinweis auf das unbefriedigende Taktieren der Militärs bei der Besetzung des Gebäudes der sozialistischen Zeitung „Republica" durch kommunistische Arbeiter wie auf den praktisch seit der Aprilrevolution 1974 schwelenden Konflikt um den portugiesischen Rundfunksender Renascenca, in den auch katholische Redakteure, die mit teilweise kommunistisch und anarchistisch orientierten Gruppen von Angestellten sympathisierten, verwickelt sind. Die Erklärung wurde fast genau auf den Tag veröffentlicht, an dem eine Gruppe von Katholiken vor dem erzbischöflichen Palais in Lissabon für die völlige Rückgabe des Senders an die Kirche als Eigentümerin demonstrierten. Die katholischen Demonstranten mußten, wie aus Meldungen aus der Tagespresse bekannt ist, vor massiven Angriffen extremistischer und anarchistischer Gruppen Schutz im bischöflichen Palais suchen. Interessant ist die Tatsache, daß die Stellungnahme der Bischöfe von allen demokratischen Parteien, von der Zentrumspartei bis zu den Sozialisten, gutgeheißen wurde. Die Kommunisten bestätigten der Kirche zwar das Recht auf freie Verkündigung, machten aber zugleich auf die negative Rolle der Kirche unter dem Salazar-Regime aufmerksam. Die politisch zwischen Kommunisten und Linksextremisten maoistischer Prägung anzusiedelnden Sicherheitskräfte der portugiesischen Armee (Copcon) warfen laut NZZ (21./22. 6. 75) den katholischen Demonstranten vor, sie hätten „durch physische Konfrontation" die Gegenaktion der Revolutionäre provoziert. Zu vermerken ist, daß die Erklärung wenige Wochen nach dem Besuch von Kardinal Ribeiro in Rom veröffentlicht wurde. Papst Paul VI. selbst hat sich kurz nach der Veröffentlichung der Erklärung der Bischöfe — in seiner Ansprache am Sonntag, den 22. Juni — ebenfalls zum erstenmal sehr besorgt über die Entwicklung in Portugal geäußert.

Ein Dokument über „die Befreiung des Menschen und das Heil Jesu Christi" haben die französischen Bischöfe veröffentlicht (vgl. Le Monde, 14. 6. 75). Es ist das Ergebnis mehrmonatiger Beratungen in der Bischofskonferenz sowie einer Zusammenkunft von 118 französischen Bischöfen mit 54 Vertretern von Laienorganisationen, ebensoviel Priestern und Ordensleuten sowie sieben Theologen, im September vergangenen Jahres. Resonanz haben angesichts der nach mehreren Gewalttaten gespannten Situation in Frankreich vor allem die relativ kurzen, im engeren Sinn politischen Partien des mehr als 60 Seiten umfassenden Textes gefunden. Darin gehen die Bischöfe und ihre Berater davon aus, daß die Freiheit durch die Gewalt bedroht sei. Es sei vordringliche Aufgabe der Politik, die Gewalt — „*das* Übel in der Geschichte" — durch die Verwirklichung von Gerechtigkeit zu eliminieren. Gleichzeitig konzediert das Dokument, daß Gegensätze von politischen, sozialen, geistigen und nationalen Interessen legitim seien, und warnt vor „sentimentalen" Vorstellungen von Einheit, die um jeden Preis eine „Ideologie des Dialogs" vertreten und sich aus den Auseinander-

setzungen heraushalten wollen. „Wer nicht an ihren Kämpfen teilnimmt, nimmt nicht an der Geschichte teil." In einem geschichtlichen Rückblick wird das tragische Mißverständnis bedauert, das lange Zeit Kirche und Freiheit in einem Gegensatz zueinander sah. Weil Gott zum Hüter alter Ordnungen gemacht wurde, habe sich der Kampf für die Befreiung des Menschen mit dem Atheismus verbunden. Die Kirche sei deshalb heute dazu aufgerufen, die legitimen Anliegen der neuzeitlichen Freiheitsbestrebungen mitzuvertreten und von da aus die Freiheit zur personalen Begegnung mit Gott offenzuhalten. Dadurch könne sie die Freiheitstheorien vor einer Ideologisierung bewahren, in der sie sich selbst „sakralisieren" und absolut setzen. Ferner müsse die Kirche darauf bestehen, daß Freiheit nicht nur eine politische Größe sei. „Alles ist Politik, aber die Politik ist nicht der ganze Mensch." Eindeutig spricht sich das Dokument gegen jede Form des Totalitarismus von links oder rechts aus und plädiert für einen weiteren Ausbau der Demokratie („die wahre Demokratie ist erst noch zu erfinden"). Mit Nachdruck hält es am Pluralismus als „Doktrin und politische Haltung" fest. Sozialistisch engagierten französischen Christen klingt das zu „neutralistisch" (vgl. Le Monde, 14. 6. 75). Aber die Bischöfe betonen, daß es zwar ein sozialistisches Engagement in Kohärenz mit dem Glauben geben könne, daß man ihn aber wegen der „Transzendenz der evangelischen Botschaft" nicht an eine Option für den Sozialismus binden dürfe. An konkreten politischen Forderungen nennt das Dokument u. a. die nach einer Veränderung der unerträglichen Situation der armen Völker und nach Mitbestimmung in staatlichen und privaten Unternehmen.

Die Diskussion über staatliche Zuwendungen für die katholischen Schulen der USA ist durch ein weiteres Urteil des Obersten Gerichts der Vereinigten Staaten erneut entfacht worden. Am 19. Mai erklärte das Gericht mit 6 gegen 3 Stimmen ein Gesetz des Staates Pennsylvania als verfassungswidrig, das besondere Hilfeleistungen und Dienste auch für private Schulen vorsah (vgl. NCNS, 19., 20., 21. 5. 75). Lediglich die Möglichkeit, daß der Staat Textbücher auch an private Schulen entleiht, wurde weiterhin erlaubt. Die leihweise Vergabe von Landkarten, Atlanten oder ähnlichen Hilfsmitteln für den Unterricht dagegen wurde ebenso verboten wie die Einbeziehung der Kinder privater Schulen in die vom Staat gewährten Hilfsleistungen wie Beratung, Tests und psychologische Begutachtung, Sprach- und Gehörtherapie, Unterweisung und zusätzliche Betreuung von geistig und körperlich behinderten Kindern. Diese besonders von katholischer Seite als „Feindschaft gegen die Religion", als „Bedrohung der freien Ausübung der Religion" und „als große Ungerechtigkeit" bezeichnete Entscheidung begründeten die 6 Richter damit, daß 75 % der nichtöffentlichen Schulen, die in den Genuß dieser besonderen Dienste kämen, kirchlich gebunden seien und somit das Gesetz den „verfassungswidrigen Primäreffekt einer Förderung der Religion" habe. Dem Urteil zufolge dürfte es Pennsylvania schwerfallen, „zu gewährleisten, daß das Personal der öffentlichen Schulen, das diese Dienste leistet, nicht den religiösen Auftrag der kirchlichen Schulen fördert, in denen es seine Dienste anbringt". Nach Meinung des Generalsekretärs der U. S. Catholic Conference, Bischof *James Rausch*, wird das Ergebnis dieses Urteils sein, daß „behinderte Kinder, die in Pennsylvania nichtöffentliche Schulen besuchen, Bürger zweiter Klasse werden". Nach der ersten Erregung über den Spruch geht man nun kirchlicherseits wieder einmal an die Ausarbeitung einer neuen Strategie, um alle Möglichkeiten auszuschöpfen, die sich im Rahmen dieses eng begrenzten Spielraumes noch für die katholischen Schulen ergeben. Besonders von den drei Richtern, die sich gegen die Entscheidung ausgesprochen haben, kamen bereits erste Hinweise, welches Vorgehen am günstigsten sein werde. Als erstes empfahlen sie (vgl. NCNS, 6. 6. 75), daß die Kirche nicht länger passiv bleiben sollte. Sie sollte vielmehr ihrerseits Testfälle armer und behinderter Schüler als Ausgangspunkt für Verfassungsklagen (Mißachtung der Bürgerrechte und des Rechts auf freie Religionsausübung) nehmen. Außerdem setzt man inzwischen auf die baldige Ablösung der beiden stärksten Gegner der Hilfe für private Schulen aus Altersgründen. Weitere Möglichkeiten, das derzeitige Dilemma zu umgehen, wären die Einrichtung mobiler Hilfsdienste oder die Inanspruchnahme in Räumen der öffentlichen Schulen und schließlich die Verlagerung der therapeutischen Maßnahmen vom Erziehungsbereich in den Gesundheitssektor.

Bücher

KLAUS HEMMERLE, **Theologie als Nachfolge. Bonaventura — ein Weg für heute.** Herder, Freiburg - Basel - Wien 1975. 192 S. 25.— DM.

Der Nachfolger von Bernhard Welte auf dessen Freiburger Lehrstuhl für Fundamentaltheologie legt mit diesem Buch den Ertrag seiner Bonaventura-Vorlesung im 700. Todesjahr des großen Antipoden von Thomas von Aquin vor. Es geht ihm dabei nicht um eine historische Beschäftigung (bei aller profunden historischen Kenntnis) mit Bonaventura, den er die „theologische Konsequenz des Franziskus" nennt, sondern um den Nachvollzug bonaventurianischen Denkens und seine Applikation auf die heutige Situation von Glaube und Theologie in einem. Sehr prägnant wird als Kennzeichen dieser Situation beschrieben, daß das Christliche im „Kreuzfeuer zweier einander widerstrebender Postulate" steht: es soll sich als das Eigenständige und Andere gegenüber den Plausibilitäten unserer Erfahrungswelt zeigen, soll sich aber andererseits an den Maximen dieser Erfahrungswelt verifizieren lassen. Aus diesem Dilemma und einer Reihe von innertheologischen Problemen führt nach Hemmerle ein an Bonaventura sich orientierendes Verständnis der Theologie als „reflektierte Nachfolge" heraus,

das sowohl einen einseitigen theologischen Intellektualismus überwindet, wie auch die Spannung zwischen „Differenz" zur Welt und „Identität" mit ihr (als Ort der Nachfolge) angemessen formulieren kann. In der Nachfolge — die der Standort auch der Reflexion über sie bleibt — sind Christologie und Trinitätslehre als Mitte aller Theologie mit der christlichen Praxis vermittelt: „in Jesus geht Gott der sich reflektierenden Nachfolge auf als der Sich-Gebende, als jener, zu dessen Sich-Geben *und* zu dessen Einheit, zu dessen Vollkommenheit und Sich-Äußern, ja Sich-Entäußern dieser Jesus dazugehört" (152). Mit dem Mut zur philosophisch-anthropologischen wie theologischen Spekulation versucht Hemmerle, von Bonaventura her in diesem Sinne in die heutige Diskussion hinein sein Konzept von Theologie zu entwickeln. Die Bestimmung der Nachfolge als „Prinzip" der Theologie und der Rückgriff auf Bonaventura gerade in diesem Zusammenhang eröffnen dabei originelle und wichtige Perspektiven. Hemmerles Ansatz wird wohl kaum dadurch einfach desavouiert, daß er auf eine recht esoterische Weise realisiert worden ist. Es fragt sich aber doch, ob die gewiß notwendige „Anstrengung des Begriffs" zu einer Sprache führen darf (zumal wenn es um Nachfolge geht!), die recht viel von einem Geheim-Code an sich hat. Viele Formulierungen liegen jenseits der Grenze, wo das sprachliche schon zu einem sachlichen Problem wird, und dem Leser der Zugang zur Sache nicht vermittelt, sondern erschwert wird. Wie soll der Zeitgenosse Sätze wie die folgenden richtig verstehen: „nur in Christus springt Gott über sich hinaus in unsere Wirklichkeit hinein, nur in ihm springen wir über uns hinaus zu Gott hin" (60); „die Gangart, welche die Logik der Liebe durchstimmt" (94); „Umstieg in die Struktur Gottes" (97); „Gott springt in seinem Sohn in die Mitte" (81); „das Eingehen auf das Wort ist bittender, preisender, nachfolgender Einsprung in das Wort" (46); „die Theologie geschieht im aktuellen Blicktausch zwischen Gott und dem Menschen" (53); „daß ich mich je schon zur Gegenwart für mich gebracht habe, daß ich aufgebrochen bin in die Helle meines Bei-mir-Seins, ist ein Angezogensein meiner von mir, ist ein ursprüngliches Ja zu mir, ein Urinteresse an mir: Indem ich zu mir ausgehe, geht es mir um mich. Dieser Zug ist das Auslösende des Ur-sprungs . . ." (79)? Die Übersetzung eines Denkens aus fremdem historischen Kontext in eine Sprache, die selbst wieder der Übersetzung bedarf, ist eine zwiespältige Sache.

THOMAS LOHMANN, **Euthanasie in der Diskussion.** Zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1975. 248 S. 27.80 DM.

Der Verlag stellt den Band als eine „Studie" vor, die versucht, die Diskussion der Euthanasie-Frage seit 1945 aufzuarbeiten. In Wirklichkeit handelt es sich um eine — allerdings sehr vielseitige — Materialsammlung, denn die argumentative Aufarbeitung des Diskussionsmaterials bleibt weitgehend aus. Sollte sie überhaupt angestrebt worden sein, ist sie gründlich mißlungen. Die eingestreuten kommentierenden Sätze des Autors sind manchmal von einer so kurzschließenden Polemik, daß sie besser unterblieben wären. Und die wertenden Schlußpassagen über ärztliche Ethik (bes. 193 ff.) sind von so rudimentärer Schlichtheit, daß sie den wirklichen Stand der wissenschaftlichen und ethischen Diskussion in keiner Weise gerecht werden. Auch das Kernproblem der gegenwärtigen Diskussion (durch das sich der ethische Horizont oft unvermerkt und besorgniserregend verschiebt), daß man nämlich mit Hilfe von berechtigten Argumenten gegen künstliche Lebensverlängerung (mehr zu medizinischen Zwecken als zugunsten des Todkranken) gewissermaßen durch die Hintertür eine generelle Rechtfertigung der Tötung von unheilbar Kranken einführen möchte, wird, obwohl mehr als einmal gestreift, nicht wirklich aufgearbeitet. Als Materialsammlung ist der Band allerdings verdienstvoll und kommt zur rechten Zeit, denn die Auseinandersetzung über Euthanasie und Sterbehilfe füllt in den letzten Jahren Rundfunksendungen und Akademieprogramme, ohne daß in der breiten Öffentlichkeit schon genügend Klarheit darüber herrschte, was unter Euthanasie und Sterbehilfe medizinisch und juristisch genauer zu verstehen ist und wie die ethische Diskussion darüber verläuft. In diesem Punkt ist die vorliegende Materialsammlung um so hilfreicher, als sie nicht nur, wie im Titel angegeben, die Beiträge von Theologen, Medizinern und Juristen seit 1945 erfaßt, sondern relativ ausführlich die NS-Euthanasie-Aktionen, die Widerstandsversuche dagegen und die „Bewertung" durch Ärzte skizziert und dabei auch auf die spärliche Literatur der Zeit vor dem Nationalsozialismus auf die bekannte Schrift von Hoche und Binding von 1920 und auf die älteren die Euthanasie ebenso rechtfertigenden aber wenig bekannten Schriften von Jost (1895) und Elisabeth Rupp (1913) zurückgreift. Damit wird deutlicher, daß es sich bei der Euthanasie-Rechtfertigung (besonders hinsichtlich der Tötung Geisteskranker) nicht ausschließlich um nationalsozialistisches Sondergut handelte. Allerdings hat man auch unter dem Gesichtspunkt Materialsammlung den Eindruck, das Bemühen um Quantität und Vollständigkeit gehe auf Kosten der Qualität. Ein analytischer Durchblick durch die wichtigste Literatur und die wesentlichen Diskussionselemente wäre sinnvoller gewesen als die minuziöse Erfassung von Einzelaussagen mit ihren unvermeidlichen Doubletten. Der umfangreiche Anmerkungsapparat und das Literaturverzeichnis im Anhang werden durch eine etwas eigenartige Zitations- bzw. Quellennachweistechnik entwertet. Zum Beispiel werden päpstliche Ansprachen aus dieser Zeitschrift in den Anmerkungen nach „HK" zitiert, Beiträge aus derselben Zeitschrift aber nach „Herder-Korrespondenz". Für ein Interview dieser Zeitschrift mit Prof. von Lutterotti findet sich als Quellennachweis in den Anmerkungen gar nur: M. v. Lutterotti (1973), S. 239, Sp. b. Das Literaturverzeichnis beginnt mit dem verheißungsvollen Titel „Abtreibung, Euthanasie und die moralischen Grenzen medizinischer Experimente am Menschen". Aber es geht dabei nicht um mehr als um eine 40-Zeilen-Meldung im November-Heft 1970 der HK. Daß die Meldung sich ausschließlich auf ein Schreiben von Kardinalstaatssekretär Jean Villot an den Internationalen Katholischen Ärztekongreß in Washington bezieht, läßt der Autor ebenso unerwähnt, wie er es auch unterläßt, die leicht zugängliche Originalquelle für den Villot-Brief (Osservatore Romano, 12./13. 10. 70) anzugeben. Der Band hätte einer angemessenen wissenschaftlichen und verlegerischen Begleitung bedurft.

MAXIME DE SARDES, **Le Patriarcat Oecuménique dans L'Église Orthodoxe.** Éditions Beauchesne Paris 1975. 422 S. FFr. 75.—

Metropolit *Maximos*, Mitglied des Heiligen Synod des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, legt mit dieser „historischen und kanonischen Studie" das z. Z. aktuellste Werk sowohl zur inneren Klärung der Orthodoxie wie auch zum

Gespräch mit der Kirche von Rom vor. Er stellt es in der „Introduction" in den Zusammenhang der Vorbereitung der Panorthodoxen Synode und setzt hier bereits die polemische Spitze gegen die „Utopie" des römischen Jurisdiktionsprimats, begründet auf eine trinitarische Ekklesiologie, die das Prinzip der Kollegialität fordert. Kern des Werkes, das sich auch mit gewissen Ansprüchen des Moskauer Patriarchats auseinandersetzt, ist der historische Nachweis (hauptsächlich in Kapitel I—IV bis zum Can 28 von Chalkedon), daß die z. T. politisch bedingte Ausbildung zunächst der Metropoliten mit höherer Würde, dann der Patriarchate der ältesten Apostelsitze und schließlich der beiden „Throne" Rom und Byzanz legitimen kanonischen Bedürfnissen des lebendigen Organismus der orthodoxen Kirche entsprochen habe. In ständigem Gespräch mit der neuesten Literatur orthodoxer und z. T. römisch-katholischer Theologen (Congar) wird anhand der Konzilsgeschichte seit dem glorifizierten Kaiser Konstantin d. Gr. dargestellt, daß Canon 28, der von Papst Leo I. zurückgewiesen wurde, nichts grundsätzlich Neues über den Primat des Patriarchen von Konstantinopel aussagt, sondern nur die Folgerungen aus Canon 3 des Nicaenum zieht, um so berechtigter, als damals noch der Norden Italiens (Mailand usw.) nicht der Jurisdiktion des Bischofs von Rom unterstand. Die thesenhafte Zusammenfassung im Nachwort (395—412) schafft volle Klarheit über diese neue Lehre vom Primat Konstantinopels in der Ostkirche, läßt aber daneben den römischen Primat für die Lateinische Kirche bestehen, ohne seine dogmatische und jurisdiktionelle „Übersteigerung" zu billigen. Für den Außenseiter fällt auf, mit welcher Naivität Maximos die Geschichte der Intrigen um die Bischöfe von Byzanz erzählt, als tue das ihrer Autorität keinen Abbruch. Daß sein Werk den Großen Preis der Akademie von Athen erhielt, gibt ihm eine kirchenpolitische Nuance eigener Art..

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BRUNGS, ROBERT A. **Reconciliation: man-the-maker and man-the-made.** In: Theology Digest Vol. 22, 4 (Winter 1974) S. 324—332.

Der Verfasser, amerikanischer Jesuit und Professor für Physik und systematische Theologie in Personalunion, geht vom erreichten Stand der technologischen Entwicklung aus, die den Menschen nicht nur zum Herrn der Natur gemacht hat, sondern ihn auch zum „Macher" seiner selbst werden zu lassen verspricht. Er verweist auf Forschungen, die die menschliche Lebenserwartung durch Eingriffe in die genetischen Ursachen des Alterns entscheidend erhöhen könnte (der Mensch würde „semiimmortal") sowie auf die Möglichkeit der Beeinflussung des Bewußtseins durch Implantation von Mikroelektroden in das Gehirn. Angesichts dieser ins Phantastisch-Bedrohliche tendierenden Entwicklung einer „neognostischen" Technologiegläubigkeit müsse die Theologie sich um eine Zielbestimmung des Machbaren bemühen: es gehe um Befreiung, nicht Domestizierung des Menschen und letztlich um eine „Versöhnung" der Schöpfungsmöglichkeiten des Menschen mit seiner Geschöpflichkeit.

KLAPPERT, BERTHOLD. **Tendenzen der Gotteslehre in der Gegenwart.** In: Evangelische Theolgie Jhg. 35 Heft 3 (Mai/Juni 1975) S. 189—208.

Der Hauptartikel (Gesamttitel des Heftes: „Zur Gottesfrage") führt in scharfsinnigen Überlegungen erstaunlicherweise zu *Karl Barth* zurück, dessen „Offenbarungspositivismus" als erledigt galt. Es werden zunächst nebeneinandergestellt „der Gott der metaphysischen Transzendenz", namenlose und unpersonale Chiffre für den Urgrund der Welt mit dem Kennzeichen der „Leidenslosigkeit", ferner „der Gott der existentialen Transzendenz" *Bultmanns.* Gott wird reduziert auf Existenzbezug des Menschen, immer noch leidensunfähig; und schließlich „der Gott der universalhistorischen Transzendenz" *Pannenbergs* als „Postulat der anthropologischen Vernunft". Alle drei Gottesbegriffe setzen voraus, Gottes Bewahrheitung müsse darin bestehen, daß „Gott und Welt, Gott und Existenz, Gott und Universalgeschichte zur Entsprechung kommen". Anders „der Gott der eschatologischen Zukunftstranszendenz" bei *Moltmann:* Gott als „das ganz Ändernde". Das metaphysische Verifikationsschema werde durch das eschatologische ersetzt, die Wahrheit Gottes durch die erwartete Zukunft der neuen Welt gedeckt, bleibe aber einer metaphysischen Ontologie verhaftet. Nur „der Gott der inklusiven Transzendenz" bei *Barth* (nach § 59, 2 der Versöhnungslehre KD IV, 1, S. 203) nimmt die Härte des Kreuzes in den Gottesbegriff hinein und wird dem Evangelium voll gerecht.

WERBLOWSKY, ZWI. **Alter Bund im neuen Isarel. Kein Vertuschen im christlich-jüdischen Dialog.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 14 Heft 6 (Juni 1975) S. 301—305.

Dem Aufsatz des Professors für Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität von Jerusalem kommt das Verdienst zu, dem christlich-jüdischen Dialog, an dem er seit langem beteiligt ist, das unverbindliche Drumherumreden um das zentrale Problem zu nehmen: die Frage nämlich, ob der Alte Bund noch in Kraft ist und Gott bei seiner Gabe bleibt, die er den Juden geschenkt hat, das Land Kanaan. Hier sollten die Christen Farbe bekennen, nachdem die Kirche lange genug die Juden aus dem Fortgang der Heilsgeschichte hinausinterpretiert habe. Es geht um den Staat Israel. Durchaus frei von Zionismus wird die Gründung des Judenstaates „ein Ereignis messianischer Ordnung" genannt, „absolut nicht messianischer Erfüllung", nicht einmal der Beginn einer solchen Erfüllung. Dieses Problem dürfe nicht mehr verschleiert werden. Der Gelehrte zeigt an einigen Dokumenten, daß christliche Theologen, sogar Bischöfe zur Sache reden können: Richtlinien der Synode der Erzdiözese Wien für die christlich-jüdische Begegnung und vor allem die „pastorale Handreichung" des französischen Episkopats vom April 1973, die den Zorn des Kardinals *Daniélou* hervorgerufen hat. Ihm wird eine längere Zitierung aus einem Buch von *Jacques Maritain* entgegengehalten („Le Mystère d'Israel". 1965), Gedanken, die im Staat Israel die Erfüllung der Auferstehungsprophetie Ezechiels Kap. 37 sehen. Der Vatikan jedoch schweige sie tot, obwohl Maritain als Lehrer Pauls VI. gilt.

Kultur und Gesellschaft

GEMPER, BODO B. **Die politisch-ökonomische Lage des westeuropäischen Einigungswerkes. Ein Weg ohne Umkehr.** In: Die neue Ordnung Jhg. 29 Heft 2 (April 1975) S. 88—97.

In fast beschwörender Weise wird hier zu überzeugen versucht, daß der eingeschlagene Weg zur europäischen Einheit trotz aller sich häufenden Krisen und Belastungen nicht verlassen werden darf. Nach einer Darstellung der augenblicklichen Lage der Gemeinschaft und einem

Rückblick auf frühere Tiefs des westeuropäischen Integrationsprozesses folgen grundsätzliche Erörterungen der Idee und der Ziele des Einigungswerkes, speziell der integrierenden Kraft der wirtschaftlichen und politischen Zusammenarbeit. Sehr anschaulich werden die Auswirkungen der Energie- und Rohstoffkrise, des Zerfalls des Weltwährungssystems und der Flucht zu nationalen Schutzmaßnahmen dargestellt. Es fehlt aber auch nicht die Verknüpfung dieses Bildes mit der weltpolitischen Kräfteverschiebung und besonders der geänderten militärischen Lage sowie der Schwächung der NATO. Als Konsequenz aus dem derzeitigen Dilemma nennt Gemper an erster Stelle politische Konvergenz.

Das Elend der alten Leute. In: Dokumente Jhg. 31 Heft 1 (März 1975) S. 31—58.

Nach einer knappen, aber prägnanten Einleitung von *Hanne-Lore von Canitz* („Selbstgespräche") über die Angst vor dem Altwerden und die unterschiedliche Einstufung als „alt" je nach Kulturkreis folgen sechs länderbezogene Einzeldarstellungen der Situation und besonderen Problematik der alten Menschen (Frankreich, Bundesrepublik, Italien, Spanien, USA, Jugoslawien) und eine eigene Analyse zur Lage der Alten in kommunistischen Ländern. Dieses Nebeneinander der verschiedenen Fallstudien zeigt sowohl übereinstimmende Grundprobleme als auch sehr unterschiedliche Ausgangspositionen auf Grund der Familienstruktur, Verstädterung und des allgemeinen Wohlstandes. Über die rein materielle Sicherung des Lebensabends hinaus geht es bei den verschiedenen angeführten Lösungsversuchen in erster Linie um ein Durchbrechen der zunehmenden Isolation und Einsamkeit der alten Menschen.

Personen und Ereignisse

In der Generalaudienz vom 11. Juni hat Papst *Paul VI.* die kritischen Einzelnen und Gruppen in der Kirche zur Versöhnung eingeladen. Der Papst rief dazu auf, sich nicht in verbitterter Kritik und enttäuschter Distanz von der kirchlichen Gemeinschaft fernzuhalten. Falls sich jemand von ihm — gegen seine Intentionen — verletzt fühlen sollte, bat der Papst ausdrücklich um Verzeihung. Im Geist des Heiligen Jahres sollten alle auf Rechthaberei und Streitsucht verzichten und sich um brüderliche Gemeinschaft bemühen.

Im Alter von 71 Jahren ist in Rom der spanische Kurienkardinal *Arturo Tabera y Aaroz* am 13. Juni gestorben. Tabera, der früher Bischof verschiedener spanischer Diözesen gewesen war, zuletzt Erzbischof von Pamplona, stand seit 1973 der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute vor. Paul VI. hatte ihn 1969 zum Kardinal ernannt. Nach dem Tod von Tabera zählt das Kardinalskollegium noch 125 Mitglieder, von denen 104 das 80. Lebensjahr noch nicht vollendet haben, also zur Papstwahl berechtigt sind.

Kardinal *Joseph Malula* von Kinshasa kündigte in einem Hirtenbrief an, daß ab sofort die Theologische Fakultät der früheren katholischen „Lovianum"-Universität ihren Betrieb unabhängig und außerhalb der von Präsident *Mobutu Sese Seko* installierten Nationalen Universität von Zaïre weiterführen werde. Die bis vor einigen Jahren existierenden drei Universitäten des Landes waren 1971 zusammengeschlossen und die Theologische Fakultät später von der Nationalen Universität verbannt worden. Der Kardinal rief die Katholiken jetzt zu finanziellen Opfern für die Fakultät auf, die für den Aufbau einer lokalen Kirche „ein sehr wichtiges, ja notwendiges Unternehmen" sei.

Der 1971 wegen angeblicher Beteiligung an einem Komplott zum Sturz der Regierung verurteilte ehemalige Bischof von Nkongsamba in Kamerun, *Albert Ndongmo*, wurde am 14. Mai zusammen mit 45 anderen Personen vom Präsidenten Kameruns begnadigt. Das Urteil eines Militärgerichts in Yaoundé war in lebenslängliche Haft umgewandelt worden, nachdem es zunächst ein Todesurteil war. Über die künftige Verwendung des Bischofs, der bereits vor dem Prozeß von allen kirchlichen Ämtern entbunden worden war, ist noch nichts bekannt.

Mit Schweigen umgeben offizielle äthiopische Stellen den plötzlichen Tod des Bischofs *Samuel* von der Äthiopischen Orthodoxen Kirche. Der 42jährige Bischof war am 4. Juni in seiner Wohnung erschossen aufgefunden worden. Die Hintergründe seines Todes sind ungeklärt, Selbstmord, Unglücksfall oder Verbrechen tauchen in den Spekulationen auf. Der Bischof galt als Vertrauter des Patriarchen von Addis Abeba, *Erzbischof Theophlos*, und arbeitete als eine Art Auslandssekretär im Amt des Patriarchen.

Der frühere Frelimo-Führer und jetzige erste Präsident Moçambiques nach der Unabhängigkeit am 25. Juni, *Samora Machel*, kündigte in einer Rede die Umwandlung der Kirchen des Landes in Krankenhäuser an. Seine Organisation halte den Körper für wichtiger als den Geist, der ohne Körper nicht existieren könne. Der römisch-katholischen Kirche warf er Kollaboration mit der portugiesischen Kolonialmacht vor. Trotzdem werde das unabhängige Moçambique jedoch die Religionsfreiheit garantieren.

Die Dominikanerin *Lucy Vazquez* und die Ursuline *Judith Anne Barnhiser* erwarben als erste Frauen den Titel eines Doktors des Kanonischen Rechts an der einzigen dafür in den USA autorisierten Universität, der Catholic University of America in Washington. Neben der teilweisen Mitarbeit an kirchlichen Ehegerichten ihrer Diözesen wollen sie sich in Zukunft hauptsächlich mit der rechtlichen Beratung ihrer eigenen Kongregationen und anderer religiöser Orden befassen. Besonders bei der Überarbeitung von Satzungen und Ordnungen von Schwesternorden wollen sie ihr Fachwissen einsetzen und die bisherige „Vorherrschaft" männlicher Kanonisten, bei denen es oft an Verständnis für das Leben und die Notwendigkeiten einer Frauengemeinschaft fehlte, ablösen.

Der Premierminister von Singapur, *Goh Keng Swee*, fand anläßlich eines katholischen Gedenktages bei einem Empfang lobende Worte für die Katholiken Singapurs. In erster Linie galt sein Lob den katholischen Schulen, die im Gegensatz zu den staatlichen Schulen eine fundierte moralische Unterweisung böten. Dadurch, daß aus ihren Schulen kontinuierlich bestens ausgebildete junge Menschen hervorgehen, habe die Kirche viel zu dem Wachstum Singapurs beigetragen. Schließlich verwies der Premierminister auf die Verdienste der Katholiken und besonders des Erzbischofs *Michael Olcomendy* bei der Betreuung und Versorgung von Tausenden von Vietnam-Flüchtlingen.

Otto Hermann Pesch, systematischer Theologe und profilierter Luther-Forscher, wird mit dem Sommersemester 1975 eine neu eingerichtete Professur für Kontroverstheologie im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg übernehmen. Mit Pesch, der in den beiden vergangenen Semestern als Gastdozent die Vertretung des Lehrstuhls des emeritierten Systematikers Prof. Helmut Thielicke wahrgenommen hatte, tritt erstmals in dieser Form ein katholischer Forscher in den Lehrkörper der evangelischen Fakultät ein. Pesch war vor seiner Laisierung Dozent an der Dominikaner-Hochschule Walberberg und hat sich vor allem durch ein großes Werk über die Rechtfertigungslehre bei Martin Luther und Thomas von Aquin einen Namen gemacht.

In einem Telegramm an den philippinischen Staatspräsidenten *Ferdinand Marcos* setzte sich der Präsident der Nationalen Bischofskonferenz der USA, Erzbischof *Joseph L. Bernardin* von Cincinnati, für die Erlaubnis ein, daß der ehemalige philippinische Senator *Benigno Aquino* ins Exil in die USA ausreisen darf. 40 Tage lang befand sich der oppositionelle und inhaftierte Politiker im Hungerstreik, um gegen das Kriegsrecht und die Handhabung seines Verfahrens zu protestieren.

Herder Korrespondenz

Heft 8
29. Jahrgang
August 1975

Der selbstverständliche Umgang mit den Grundlagen unseres gesellschaftlichen Gefüges ist nicht ungefährlich. Gerade weil wir sie für selbstverständlich halten, entgehen sie unserer Aufmerksamkeit. Sie sind darum besonders gefährdet.

Kurt H. Biedenkopf

Ist Europa gefährdet?

Vor Wochen wurde in der europäischen Presse der Satz *Henry Kissingers* kolportiert: in zehn Jahren werde Europa möglicherweise kommunistisch sein. Es ließ sich keine authentische Quelle dafür nennen, und es würde einen wundern, hätte der Außenminister der westlichen Weltmacht so unbekümmert laut und öffentlich gedacht. Doch ob wahr oder gut erfunden, was da kolportiert wurde, paßt in die Atmosphäre der letzten Monate, in denen sich Krisen in Europa mit östlichen Nadelstichen und verführerischen Entspannungsdeklarationen abwechselten. Es war und ist eine Atmosphäre der verdrängten Angst. Man hört nicht gerne die warnenden Kassandras, möchte in ihnen schlicht Schwarzmaler sehen, die die tatsächliche Gefahr maßlos, gar zu demagogischen Zwecken, zur Schaffung von öffentlicher Hysterie übertreiben. Und man möchte wie selbstverständlich davon ausgehen, daß das, was „Europa", das westliche, nichtkommunistische Europa natürlich, an politischer Freiheit, an Rechtsstaatlichkeit und garantierter Menschenwürde verkörpert, sich gegen äußere Gegner und Anfechtungen von innen behauptet, und hegt doch seine geheimen Zweifel, ob dieses Europa genügend Kraft zur Selbstbehauptung hat, noch hat oder noch zu entwickeln in der Lage ist und ob die Gefährdung von außen nicht doch größer ist, als man selbst gerne zugeben möchte. Da die möglichen Folgen für den Fall, daß es sich doch so verhalten sollte, nicht auszudenken sind und alles Reden von Gefährdungen nicht in das Sicherheitsgefühl (oder nur -bedürfnis?) behäbiger mitteleuropäischer Bürgerlichkeit paßt, werden die unangenehmen Gedanken bzw. die sie untergründig verursachenden Realitäten verdrängt, bis sie sich beim jeweils nächsten Hochkommen von Krisensymptomen auf eigenartige Weise von selbst artikulieren.

Daß sich solche Krisensymptome in den letzten Monaten in besorgniserregender Weise vermehrt und zugespitzt haben, kann jeder einigermaßen wache Beobachter täglich in den Zeitungen lesen. Sie betreffen in erster Linie das westliche Europa selbst, seinen inneren Zustand bzw. den inneren Zustand in einigen seiner Länder, speziell der des Mittelmeerraumes. Im östlichen Mittelmeerraum zeichnet sich zwar im Augenblick bei gleichzeitigem strategischen Zuwachs des Sowjetbereichs eine gewisse Entspannung ab. Der letzte Zypernkonflikt führte gleichsam im Nebeneffekt zur Wiedereinführung einer demokratisch legitimierten Regierung in Griechenland, aber der Konflikt zwischen Türken und Griechen schwelt weiter, und ob die innenpolitische Stabilität in Griechenland von Dauer ist, bleibt eine offene Frage. Indessen scheinen sich auf der westliche Flanke, in Portugal, die seit dem Ende des Salazar-Regimes von manchen gehegten Befürchtungen in extremster Weise zu bestätigen. Wenn in den nächsten Monaten nicht noch von den Militärs bzw. von oppositionellen Kräften unter den Militärs ein radikaler Umschwung herbeigeführt wird, dann dürfte das Land nicht nur für sehr lange Zeit von demokratischen Zukunftshoffnungen Abschied nehmen müssen. Eine kommunistische Diktatur als Ende des Weges scheint gewiß. Wie es dort soweit kam, dürfte für alle Europäer, nicht nur für die auf eine demokratische Entwicklung hoffenden Kräfte in Portugal selbst, ein lehrreiches Politstück sein, doch seine Lehren kommen für das Land selbst wie für die europäischen Berater der dortigen demokratisch-sozialistischen Politiker zu spät.

Erfahrungen mit Portugal

Begonnen hat es mit einer fast naiv zu nennenden Überschätzung der Möglichkeit eines Landes, aus dem politischen Zwangszuständen unter einem fast fünfzigjährigen autoritären Regime über Nacht in geordnete demokratische Verhältnisse überzuwechseln. Zu wenige wollten wahrhaben, daß revolutionärer Überschwang, so verständlich er in einem von der übrigen Welt lang isolierten, in seinen politischen Strukturen unterentwickelten Lande

war, noch keine demokratischen Verhältnisse schafft. Es ist eine der ältesten und tragischsten Erfahrungen europäischer Revolutionsgeschichte, daß der Ruf nach Freiheit auf Grund fehlender oder politisch nicht realisierbarer Ordnungsstrukturen erst durch einen langen Prozeß von Rückschlägen und neuer politischer Tyrannei (von rechts und links) hindurch muß, bis es zu einer Demokratie garantierter politischer Freiheit kommt. Diese Erfahrung ist so eindringlich, daß man sich nur wundert, wie sie nicht nur von den unmittelbar beteiligten Völkern, sondern auch von den beobachtenden Kommentatoren immer wieder vergessen wird.

Eine zweite Erfahrung ist nicht weniger eindrücklich. Die in den letzten Jahren allseits bestätigte Tatsache, daß Militärs, ob nach links oder rechts orientiert, ob für nationale Größe und für politische Zucht und Ordnung oder für eine plebiszitäre Demokratie, ob für ein kapitalistisches oder sozialistisches Wirtschaftsregime schwärmend, die denkbar schlechtesten Führer aus der Diktatur in eine rechtsstaatliche Demokratie oder aus einem in eine Krise geratenen parlamentarischen System zurück in geordnete Rechtsstaatlichkeit sind. In Chile gedenken sich die Militärs, die aus eigenem Entschluß und teils gerufen antraten, um dem unter einem schwärmerischen Sozialismus entstandenen politischen und wirtschaftlichen Chaos Einhalt zu gebieten, für Jahrzehnte an den Hebeln der Macht einzurichten, ohne offenbar dem weiteren wirtschaftlichen und sozialen Niedergang steuern zu können und menschliche Grundrechte auch für die politischen Gegner durchsetzen zu wollen. In Portugal wurde ein reaktionäres Regime, das sich auch in seiner Spätphase unter Gaetano nicht entschieden in Richtung von mehr Liberalität zu bewegen vermochte, von einer „Bewegung der Streitkräfte" abgelöst, die teils aus politischer Unerfahrenheit der tonangebenden jüngeren Offiziere, teils wegen eigener Machtgelüste, teils wegen des unausrottbaren Vertrauens in das Funktionieren der direkten Demokratie als „Einheit von Militär und Volk" sich als unfähig erweisen, rechtsstaatliche Grundsätze durchzusetzen, politische Meinungsfreiheit einschließlich einer freien Presse und einen echten politischen Pluralismus durch ein Mehrparteiensystem zu verwirklichen.

Eine dritte Erfahrung wurde durch die Vorgänge in Portugal weniger bestätigt als neu, aber deswegen nicht weniger eindrücklich gemacht. Ein Sozialismus, der nicht ideologisch und politisch klare Trennungslinien zu den Kommunisten zieht, wird früher oder später ihr Opfer sein. Die Führer der kommunistischen Partei Portugals und ihre Sympathisanten in der Bewegung der Streitkräfte haben schon vor den Wahlen vom 25. April und mit aller Deutlichkeit nach den Wahlen erkennen lassen, daß sie von Wahlen, von einem Parteienpluralismus bzw. von einer Kanalisierung der „Revolution" durch politische Kräfte verschiedener ideologischer Lager nichts halten. Die Sozialisten zeigten sich zu lange kooperationsbereit, so konnten sie mit dem später einsetzenden hinhaltenden Widerstand bis zum Austritt aus der Regierung kaum noch Erfolg haben. Unter dem Deckmantel eines Sozialismus, der die Demokratie in sich selbst verwirklicht sieht und sich gerne mit einem sozialistischen Pluralismus abfindet, auch wenn nichtsozialistische Parteien dabei an den Rand gedrängt oder ausgeschaltet werden, konnte die kommunistische Partei sich zum „natürlichen" Verbündeten der Militärs entwickeln und die Machtfrage für sich entscheiden. Anwendungen auf andere Länder liegen auf der Hand.

Schlechte Kunde aus Italien

Schlechte Kunde für Europa kommt aus Italien. Die letzten Regionalwahlen in den nichtautonomen Regionen des Landes haben auch bei uns beträchtliches Aufsehen erregt. Der hohe Stimmengewinn von 5,5 Prozent im Landesdurchschnitt — in einzelnen Großstädten wie in der FIAT-Stadt Turin lag er sogar bei 8 Prozent — kam nicht nur in einer Höhe, in der ihn selbst Kommunisten nicht erwartet hatten. Er war in den hochindustrialisierten Regionen des Nordens besonders stark, aber nicht nur im Industriedreieck Turin-Genua-Mailand, sondern sogar im konservativen Venezien. Und obwohl weiterhin ein deutliches Gefälle zwischen Nord und Süd besteht, haben die Kommunisten auch in den südlichen Regionen, wie bei Provinzial- und Gemeindewahlen auf Sizilien und Sardinien beträchtlich gewonnen. Der Vormarsch der Kommunisten zeichnet sich also landeseinheitlich ab. Darüber mag sich niemand wundern, der die politischen Verhältnisse des Landes etwas kennt. Die kommunistische Partei ist seit den Tagen der Resistenz gegen den Faschismus im Lande stark verwurzelt, sie hat in allen Wahlen seit 1948 in bescheidenem Umfange, aber doch kontinuierlich an Stimmen dazugewonnen, sie übt seit je einen starken Sog auf die intellektuellen Führungsschichten des Landes aus und trifft auf ein Regierungslager, vor allem auf eine christlich-demokratische Partei, der nicht nur Inflation, Rezession und der Niedergang politischer Sitten in Regierung und Verwaltung zur Last gelegt werden, sondern die durch dreißigjähriges Regieren ohne demokratische Alternative, aber auch ohne jemals die Chance einer absoluten Mehrheit erhalten zu haben, sich verbraucht hat. Im Habitus sozialdemokratisch-bürgerlich, als Partei auf Solidarität und Ordnung bedacht, hat sie dennoch durch Ausuferungen radikaler proletarischer, maoistischer oder halbanarchistischer Strömungen links von ihr kaum wesentliche Einbußen hinnehmen müssen. Der italienische Sozialismus, in sich selbst in eine sozialdemokratische und eine linkssozialistische Partei aufgespalten, hat sich nie zu einer wirklich eigenständigen dritten Kraft oder gar als Alternative zu den christlichen Demokraten als der Partei der relativen Mehrheit entwickeln können, wohl aber konnte er sich innerhalb des italienischen Vielparteienwesens eine starke Stellung des Mitregierens sichern. Heute sind die christlichen Demokraten mehr denn je auf ihn angewiesen, und die Sozialisten können ihrerseits die Situation nüt-

zen, um, gleichgültig ob in der Regierungskoalition oder diese „von Fall zu Fall" von außen stützend, Einfluß zu wahren und sich zugleich der Verantwortung für eine unpopuläre Wirtschaftspolitik zu entziehen.

Im Augenblick sieht es jedoch ganz danach aus, als ob nicht der Wahlausgang als solcher der eigentliche Grund zur Besorgnis wäre, sondern eher die Reaktionen bei den anderen Parteien. Zwar lehnt die Democrazia Cristiana die von den Kommunisten unter dem sardinischen „Freiherrn" *Enrico Berlinguer* entwickelte Strategie des historischen Kompromisses, also einer Gemeinschaftsregierung von Christdemokraten und Kommunisten, ab. Aber weder gelingt der Democrazia Cristiana die notwendige innerparteiliche Regeneration, noch scheinen die Sozialisten von einer Politik des Sowohl-als-auch abzugehen: Zusammenarbeit mit der DC in Mitte-Links-Regierungen, aber Zusammengehen mit den Kommunisten in Regionen, Provinzen und Kommunen nicht nur, wo keine andere Mehrheit als eine kommunistisch-sozialistische möglich ist, sondern auch dort, wo die Mitte-Links-Parteien numerisch die Mehrheit haben. Die Christdemokraten ihrerseits scheinen den Prozeß der Selbstzerfleischung zwischen den verschiedenen Flügeln fortzusetzen und ihre Führungskrise durch eine weitere Rotation von Notabeln lösen zu wollen. Wenn es aber in absehbarer Zeit nicht gelingt, die politisch überalterte Führungsschicht abzulösen und die Partei unter neuer Führung auf den Kurs einer klaren, kompromißlosen Auseinandersetzung mit den Kommunisten zu bringen, dann dürfte unter dem Mantel einer Strategie des historischen Kompromisses nach nicht allzu langer Zeit eine von den Kommunisten beherrschte Volksfront herausschlüpfen. Was das für das westliche Europa bedeuten würde, machte jüngst der frühere Staatspräsident und jetzt wieder an die Spitze seiner Partei geholte Führer der Sozialdemokraten, *Giuseppe Saragat*, deutlich: Saragat meinte, er glaube den Kommunisten schon, daß sie sich an demokratische Spielregeln halten, in der EG bleiben und die Nato tolerieren würden, aber er zweifle an ihrer Unabhängigkeit von Moskau, sobald infolge eines nachtitoistischen Jugoslawiens die Grenzen des sowjetischen Machtbereiches bei Triest verlaufen würden.

Anzeichen „ideologischer" Abrüstung

Doch sind das nicht die einzigen möglichen Perspektiven, die für die Zukunft eines nichtkommunistischen Europa fürchten lassen, noch sind die Schwächen des westlichen Europa auf einzelne seiner Länder beschränkt. Wie wird beispielsweise das Spanien der Nach-Franco-Zeit aussehen, nachdem es auch dort nicht gelungen, einen Demokratisierungsprozeß noch unter dem bestehenden Regime einzuleiten, um diesen in die Epoche danach überzuführen. Das Spektrum der politischen Kräfte, die sich für diese Zeit vorbereiten, scheint in Spanien ausgeglichener zu sein als in Portugal. Vor allem hat sich dort die Kirche in den Jahren seit dem Zweiten Vatikanum durch ihren sozialen Einsatz und durch ihr Eintreten für bürgerliche Freiheiten eine Position zurückerobert, die ihr heute auch politisch mehr Achtung verschafft, als die portugiesische, durch das Salazar-Regime kompromittierte Kirche für sich zu mobilisieren vermag. Aber die Sorge, auch Spanien könnte einmal in einem rätedemokratischen Chaos und in einer neuen Diktatur münden, ist nach den Vorgängen in Portugal durchaus verständlich.

Frankreich ist bei den letzten Präsidentschaftswahlen knapp an einem Volksfrontsieg, der zu dieser Zeit in diesem Lande den Sowjets nicht einmal in das strategische Konzept paßte, vorbeigekommen. Die Stärke des kommunistisch-sozialistischen Bündnisses dürfte sich, den Fall einer ernsthaften nationalen und internationalen Wirtschaftskrise ausgeschlossen, in absehbarer Zeit kaum wiederholen. Die eigentliche Frage ist aber, wie man in Frankreich und in den anderen westeuropäischen Ländern den Sowjetkommunismus und seinen Einfluß auf die westeuropäischen kommunistischen Parteien im Bewußtsein großer Bevölkerungsschichten als Gefahr für das nichtkommunistische Europa einschätzt. Die Unlust am Natobündnis in manchen Staaten des Bündnisses ist evident. Sie macht sich um so stärker bemerkbar, je mehr durch die wirtschaftliche Rezession die Staatshaushalte in Schwierigkeiten geraten. Welches westeuropäische Land wäre heute bereit, die Verteidigungsausgaben zu Lasten sozialer Zuwendungen zu kürzen? Diese Bereitschaft dürfte es auch dort kaum geben, wo man durchaus überzeugt ist, daß unter den gegebenen weltpolitischen Verhältnissen eine entschlossene Verteidigungsbereitschaft die beste Form der Friedenssicherung ist.

Doch gibt es — und das ist gegenwärtig vermutlich die größere Schwäche Westeuropas — evidente Anzeichen auch „ideologischer" Abrüstung. Eine offensive Auseinandersetzung mit dem sowjetischen System als Mitte des Weltkommunismus findet so gut wie nicht statt. Unter dem Einfluß einer neomarxistischen Renaissance, die die gesellschaftspolitische Diskussion in den letzten Jahren weitgehend bestimmte, hat eine Umwertung der Systeme im politischen Sprachgebrauch und im öffentlichen Bewußtsein stattgefunden. Das westliche System verfällt weitgehend dem Verdikt der Kapitalismuskritik. Seine inhumanen Aspekte werden übergroß gezeichnet, während das kommunistische System als ein System der Unfreiheit seltsam ungeschoren davonkommt. Rechtsstaatlichkeit, politischer Pluralismus und Meinungsfreiheit werden nicht nur nicht offensiv in die Auseinandersetzung eingebracht, sondern von zu vielen offenbar nicht als etwas empfunden, was es auf Biegen und Brechen zu verteidigen gilt. Angesichts dieser Haltung im westlichen Europa nimmt es nicht wunder, daß die sowjetisch-kommunistische Seite neben einer weiterwirkenden, aber sehr dosiert eingesetzten Strategie des Konflikts mehr und mehr mit Hilfe von Entspannung und ideologischer Propaganda auf eine Strategie der Beeinflussung setzt. Wie hilfreich diese Strategie für sie ist, wird sich spätestens zeigen, wenn im gebühren-

den Abstand zur Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) unter der Führung Moskaus die Weltkonferenz kommunistischer Parteien zusammentritt.

Ein Thema für europäische Christen

Die Christen in den westeuropäischen Ländern haben ihren eigenen Anteil an dieser inneren „ideologischen" Abrüstung. Über der berechtigten Kritik an den Überresten von Klassengesellschaften, an den Unebenheiten der marktwirtschaftlichen Ordnung und an dem vermeintlich oder tatsächlich noch nicht überwundenen Konflikt von Kapital und Arbeit, über sozialstaatlichen Defiziten und Mängeln wird zu sehr unterschätzt und übersehen, welche soziale Dynamik in einer konsequenten Rechtsstaatlichkeit einer parlamentarischen Demokratie steckt. Christen sollen keinem sterilen Antikommunismus verfallen, aber bei allen Optionen für die verschiedenen sehr unterschiedlich gefärbten Sozialismen müßte das Bekenntnis zum Rechtsstaat und zum politischen Pluralismus gegen jede totalitäre Bedrohung von außen und Versuchung von innen selbstverständlich sein. Da es darüber unter Christen verschiedener Länder nicht geringe Meinungsunterschiede gibt, wäre es an der Zeit, dies einmal im Blick auf die Zukunft und politisch-geistige Leistungsfähigkeit eines freiheitlichen Europa durchzudiskutieren. Eine solche Diskussion könnte der übernationalen Verständigung dienen. Um vom deutschen Bereich auszugehen: Der nächste Katholikentag findet zwar erst 1978 in Freiburg statt. Aber vielleicht böte er eine Möglichkeit, diese Thematik und die in ihr steckenden Konflikte in einem Klima internationaler Offenheit einmal anzugehen. *D. A. Seeber*

Vorgänge

Eine Orientierungshilfe des Einheitssekretariates für die ökumenische Arbeit

Das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen hat am 7. Juli 1975 ein von Kardinal *Willebrands* schon am 22. Februar unterzeichnetes Dokument veröffentlicht, das die bisherigen Weisungen des sog. Direktoriums zum Ökumenismusdekret ergänzt: „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene". Die Einführung läßt erkennen, daß kein unmittelbar aktueller Anlaß zugrunde liegt. Das Dokument verwirklicht eine Entschließung der Vertreter der ökumenischen Kommissionen der Bischofskonferenzen vom November 1972: „Der Geist der ökumenischen Bewegung muß besonders auf der Ebene der Ortskirche konkret zum Ausdruck kommen." Die Vorarbeiten verschiedener Kommissionen des Sekretariats wie des ÖRK erstrecken sich über Jahre. Sie wurden für das Heilige Jahr der Versöhnung fertiggestellt, und zwar „nicht als eine Zusammenstellung von Direktiven oder Vorschriften, die mit Autorität im juridischen Sinn gegeben werden". Das Dokument will „*Informationen*" über die vielfältige ökumenische Arbeit in allen Erdteilen vermitteln und „die Bischöfe in die Lage versetzen, mit seiner Hilfe angesichts einer bestimmten Situation zu entscheiden, welche Form die ökumenische Zusammenarbeit auf der Ortsebene annehmen soll". Es bietet „*eine Orientierung*, die nicht Gesetzeskraft beanspruchen will, deren Wert jedoch auf der Erfahrung und den Einsichten des Einheitssekretariats" beruht. Die „informellen Gruppen" werden mehrfach ermahnt, sich den Bischöfen anzuschließen. Offenbar beunruhigt ihre Tätigkeit.

Ein Vergleich mit dem Ökumene-Dokument der „*Gemeinsamen Synode*" (ds. Heft, S. 399) zeigt beachtliche Unterschiede, unbeschadet des gemeinsamen Ansatzes bei der „Ortskirche", d. h. einer Diözese der römisch-katholischen Kirche. Während das Synodendokument gemäß der Lage in der Bundesrepublik u. a. die noch verbleibenden Lehrunterschiede anspricht, streift das römische Dokument (3, 1) die bilateralen Lehrgespräche nur unter dem Gesichtspunkt, daß sie neben einem „positiven Einfluß auf das örtliche ökumenische Klima" auch „Probleme" aufwerfen, „wenn die Kluft zwischen den Anschauungen der einfachen Gläubigen und den Diskussionen der Theologen zu groß wird". Daher sollten die Kirchenleitungen für *mehr Information* und Kommunikation in ihren Kirchen sorgen (Synoden-Dok. 5, 4), aber, „damit die Arbeit der Theologen ihre Frucht bringen kann, auf eine Art und Weise, die im Einklang mit der Lehre und Disziplin der Katholischen Kirche steht" (ein oft wiederkehrender Ausdruck). Wer eine Entscheidung über die verschiedenen Konsensusdokumente zur Eucharistie, zum kirchlichen Amt oder zum Petrusdienst erwartet

hatte, mag enttäuscht sein. Dies war nicht der Sinn des Dokumentes. Es will zur globalen ökumenischen Zusammenarbeit ermutigen. Das ist sein beachtlicher Wert.

Kein Beitritt zum Ökumenischen Rat

Wünscht das Synoden-Dokument (9, 33) den Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat, so übergeht das römische Dokument die Frage völlig. Dafür rät es den Bischofskonferenzen, den „Kirchenräten" (bzw. „Christenräten") beizutreten. Davon handeln die Kapitel 4—6, der wichtigste Teil der Orientierung. Zuvor einiges zur Grundlegung. Kapitel 1 „Die ökumenische Aufgabe" erwähnt *„einen Druck der ökumenischen Bewegung"*, der auf mehr praktische Zusammenarbeit und gemeinsames Zeugnis drängt, formuliert aber das Ziel der kirchlichen Einheit dogmatisch recht restriktiv nach einer Erklärung der römischen Bischofssynode vom 26. Oktober 1974 über aktivere Zusammenarbeit „mit unsern christlichen Brüdern, die noch nicht in der Einheit einer vollkommenen Gemeinschaft mit uns stehen". Mit Berufung auf das Ökumenismusdekret, das die Erneuerung aus dem Geist der Buße fordert, wird vor *zwei Gefahren* gewarnt: „vor der Isolierung und vor der sklavischen Nachahmung dessen, was anderswo vor sich geht". Die ökumenischen Bemühungen müssen sich den örtlichen Bedürfnissen anpassen und „nach einer *qualitativen Einheit* im Bekennen eines gesunden und vollständigen Glaubens" suchen. „Die Bewegung zur Einheit hin ist ein Wesensbestandteil der Erneuerung der Kirche", dem müsse auch die Ortskirche folgen. „Sollten die ökumenischen Bemühungen ausschließlich inoffiziellen Grupen anvertraut sein, so würden daraus Schwierigkeiten entstehen", sogar *„Gleichgewichtsstörungen"*.

Zur Klärung der Fundamente stellt Kapitel 2 „das katholische Verständnis der Ortskirche" dar und seine Beziehung zur ökumenischen Bewegung, wieder mit der Sorge über die „informellen Gruppen". Ihnen gegenüber wird die Ortskirche unter dem Bischof bzw. die Bischofskonferenz als *„das Mittel der Vergegenwärtigung* und Wirksamkeit der fundamental geeinten Katholischen Kirche" herausgestellt. Sie werde auch immer dafür sorgen, „daß ihre freien Initiativen die Grenzen ihrer Kompetenz nicht überschreiten und sich stets im Rahmen der Lehre und Disziplin der Katholischen Kirche in ihrer Gesamtheit entfalten", zumal bei den Sakramenten. Bezugspunkt ist die Kirche Roms, der Kontakt mit dem Sekretariat für die Einheit der Christen ist unerläßlich.

Kapitel 3 gibt ein Summarium über „die Vielfalt der Bereiche und die verschiedenen Formen des örtlichen Ökumenismus": Teilnahme am Gebet und am Gottesdienst, der sich nach den Normen des Ökumenismusdekrets, des Direktoriums und der Instruktion von 1972 — gegen Interkommunion — richten muß, wenn er „normengerecht" sein soll. Also treue Beobachtung der *„zur Zeit geltenden* kirchenrechtlichen Bestimmungen"! Gemeinsame Bibelarbeit, gemeinsame Seelsorge z. B. in Krankenhäusern (Mischehen werden nicht erwähnt), gemeinsame Nutzung von Baulichkeiten, Zusammenarbeit in Erziehung und Bildung, gemeinsame Verwendung der Kommunikationsmittel, Zusammenarbeit im Gesundheitswesen, wobei Abweichungen der Lehre zu beachten sind; „besonders wenn ethische Normen ins Spiel kommen, muß der Standpunkt der Lehre der Katholischen Kirche mit Klarheit vorgetragen werden". Der Katalog umfaßt sodann „nationale oder internationale Notstände", Hilfeleistung in menschlichen Notlagen an den „Opfern der Gesellschaft", überhaupt Probleme sozialer Gerechtigkeit, zumal die Arbeit der „Sodepax-Gruppen" in den internationalen Organisationen. Erst unter l) folgt ein kurzer Abschnitt *„Bilaterale Dialoge"*, ihre „deutlichen Fortschritte" und die oben erwähnten „Probleme" bei der Masse der Gläubigen. Eigens genannt wird die häufigere „Begegnung der Leiter der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften", die sich stets der *Grenzen* der Möglichkeit wie ihrer Kompetenz bewußt bleiben müßten. Es folgen schließlich Beispiele gemeinsamer Arbeitsgruppen im regionalen oder lokalen Bereich. Da ist es beachtlich, daß Wert gelegt wird auf ihren *„Dauercharakter"*. Nur dann könnten sie „nützliche Werkzeuge für die Koordinierung der mehr örtlichen Gespräche oder Initiativen sein". Solche Gruppen hätten zuweilen mehr theologische Arbeit zur Bedeutung der Taufe, zum Problem der gemischten Ehen, zur Freiheit des Gewissens, zur Entwicklung und zur Abrüstung geleistet als dort, wo die katholische Kirche Mitglied eines Kirchenrates geworden ist. Diese Beurteilung zeigt, daß es dem Sekretariat für die Einheit der Christen ernst damit ist, die ökumenische Arbeit nicht nur zu disziplinieren, sondern sie auch in Gang zu setzen. Das gilt zumal für die Arbeit in den Kirchenräten, denen drei eigene, die fruchtbarsten Kapitel, gewidmet sind.

Ökumenische Bedeutung der Kirchenräte

Als deutscher Leser muß man sich darüber klar sein, daß hier Probleme behandelt werden, die in Übersee, im außereuropäischen Missionsraum herangereift sind. Kapitel 4 beginnt mit der „Beschreibung und Begriffserklärung" von „Kirchenräten und Christenräten". Sie entstanden Anfang des 20. Jahrhunderts als Missionsorganismen in verschiedenen Regionen. Verdanken sie auch ihre Bedeutung den an ihnen beteiligten Kirchen („Kirchen" sind hier soziologisch gemeint), so seien sie doch *„sehr wichtige Werkzeuge* für die ökumenische Zusammenarbeit". Bei der Lektüre des Dokuments sollte man auf die Fußnoten achten, die auf das Vorkommen der erwähnten Erscheinungen in den einzelnen Gebieten und Ländern verweisen. Hauptaufgabe der Räte sei der gemeinsame Dienst, das Streben nach einer größeren Einheit und gemeinsames Zeugnis. Sodann werden die sehr verschiedenen Typen der Räte vorgestellt: örtliche Kirchenräte, Bezirksräte, nationale Kirchenräte, regionale Konferenzen und

schließlich „der Ökumenische Rat der Kirchen", dem nationale Räte assoziiert sind.
Dies alles hat eminent informativen Wert für europäische Bischöfe, zu schweigen von Kurienprälaten. Man muß diesen positiven Dienst betonen. Ein eigener Abschnitt „Die Bedeutung des Wortes *conciliarity*" erklärt, daß der englische Begriff nicht dem entspricht, was in der katholischen Tradition unter „Konziliarität", d. h. der gemeinsamen Beratung der Bischöfe unter dem Bischof von Rom verstanden wird. Aber die Kirchen- und Christenräte, die als *„brüderliche Vereinigungen* von Kirchen und christlichen Gruppierungen" erklärt werden, deckten sich auch nicht mit dem Verständnis von Konziliarität auf der Faith-and-Order-Konferenz von *Salamanca* (1973). Da sie ohne Vollmacht entscheiden und keine Autorität beanspruchen, könne man sie eher *„vorkonziliare"* Organismen nennen. Die Bischöfe, an die das Dokument gerichtet ist, werden nun über die Vielfalt der Strukturen dieser Kirchenräte informiert. Dazu werden einige *Ratschläge* gegeben: „Die Mitgliedschaft bei einem örtlichen Kirchenrat impliziert keinerlei Entschließung zum Beitritt zu einem nationalen Rat, wie auch eine Mitgliedschaft auf örtlicher oder nationaler Ebene nicht den Beitritt zum ÖRK mit sich bringt. Die Frage der Mitgliedschaft muß je für sich und immer neu auf jeder Ebene erwogen werden." Eingeschärft wird, daß den Räten keine andere Autorität zukommt, als die, die ihnen von den Mitgliedskirchen übertragen wurde, und daß sie „im allgemeinen keinerlei Autorität für Einigungsverhandlungen zwischen den Kirchen haben . . . Die Frage der Kirchenunion gehört allein zur Verantwortlichkeit der direkt betroffenen Kirchen."

Ein längerer Abschnitt wertet „die ökumenische Bedeutung der Kirchenräte und Christenräte". Man erfährt, daß „die Katholische Kirche in mindestens 19 Ländern Vollmitglied nationaler Kirchenräte ist . . ." Um die Bedeutung der Mitarbeit in diesen Räten zu erläutern, gibt Kapitel 5 eigene „Erwägungen über die *Frage der Mitgliedschaft* bei einem Kirchenrat". Ihnen wird allerdings vorangeschickt, es sei vom Zweiten Vatikanum klargestellt worden, „daß die Einheit, die eine Gabe Christi ist, sich schon in der Katholischen Kirche vorfindet, obschon sie noch eine Vervollkommnung und Vollendung erreichen kann". Daraus erhalte die katholische Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung ihre eigene Note. Seit der Anerkennung des *kirchlichen* Charakters anderer christlicher Gemeinschaften durch das Zweite Vatikanum habe die Kirche dazu eingeladen, nicht nur mit den anderen Christen als einzelnen, sondern auch mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zusammenzuarbeiten, zumal im Bereich der Mission. Doch es müsse jeder Anschein von Indifferentismus und Verwischung sowie ungesunder Rivalität vermieden werden *(Ad Gentes 15)*. Die meisten christlichen Gemeinschaften sehen sich im Bereich ihres inneren Lebens gleichartigen Problemen gegenübergestellt, heißt es.
„Theologisch gesehen bedeutet die Mitgliedschaft bei einem Kirchenrat: 1. die Anerkennung des kirchlichen Charakters der anderen Mitgliedskirchen, selbst solcher, die nicht im vollen theologischen Sinn als Kirchen anerkannt werden können; 2. die Anerkennung des Kirchenrates als ein Instrument unter anderen, das dazu dient, der schon zwischen den Kirchen bestehendene Einheit Ausdruck zu geben wie auch in der Richtung auf größere Einheit und ein wirksameres christliches Zeugnis fortzuschreiten." Dieser Satz erweist die Bemühung, die katholische Verantwortung in der ökumenischen Arbeit wahrzunehmen. Hier wird eine grundlegende Erklärung des ÖKR in *Toronto 1950* zitiert, die damals für das Gewissen der Orthodoxen formuliert wurde: „Die Mitgliedschaft bedeutet nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im vollen und eigentlichen Sinn betrachten müßte." Demnach sei auch der Beitritt der katholischen Kirche (bzw. einer Ortskirche) zu einem Kirchenrat „nicht eine Minderung ihrer Überzeugung, die eine, einzige Kirche zu sein" Im übrigen gehe es in den Kirchenräten in der Regel um praktische Fragen. Es sei „nicht Aufgabe eines örtlichen Kirchenrates, für offizielle Lehrgespräche zwischen einzelnen Kirchen Initiativen zu ergreifen". Solche Gespräche würden nur bilateral unmittelbar zwischen den Kirchen geführt. Die „Erklärungen" von Kirchenräten im Bereich sozialer Gerechtigkeit, der Entwicklung oder öffentlicher Moral seien keine offiziellen Stellungnahmen der Kirchen. „Sie haben den Charakter eines Dienstes." Bei der Erarbeitung solcher Erklärungen müßten alle Beteiligten frei zustimmen. In besonderen Fällen müsse man einer Verwirrung entgegenwirken, wenn eine solche Erklärung Unklarheit über die Autorität und den Lehrgehalt der Katholischen Kirche schaffe. Die soziale Aktion bringe Fragen der theologischen Reflexion mit sich, wenn der Kampf um Gerechtigkeit gegen Unterdrükkung oder Fragen der Moral (Ehe, Familie, Abtreibung usw.) den katholischen Standpunkt verdunkeln.

Pastorale Erwägungen

Ein eigenes Kapitel 6 gibt weitere Klarheit über „Pastorale Erwägungen zur ökumenischen Tätigkeit auf örtlicher Ebene". Ehe eine ökumenische Unternehmung begonnen werde, müssen die Notwendigkeiten und Probleme am Ort erkannt und vollständig in Betracht gezogen werden. Man könne nicht Modelle, die von anderswoher stammen, einfach übernehmen. Immer müsse die Verantwortung der regionalen oder nationalen Bischofskonferenz die letzte Entscheidung treffen. *„Was wirklich zählt,* ist nicht die Schaffung neuer Strukturen, sondern die praktische Zusammenarbeit der Christen untereinander im Gebet, in der Denkarbeit und in der Aktion, gegründet auf der gemeinsamen Taufe und auf einem Glauben, der uns in so vielen Hauptpunkten ebenfalls gemeinsam ist." Ein wichtiger Grundsatz! Sollten sich auf regionaler oder nationaler Ebene bilaterale Dialoge über die Glaubenslehre entwickeln, so müsse Kontakt mit dem Heiligen Stuhl

aufgenommen werden. Es entspreche dem Wesen von Kirchenräten, über das Lehrfundament ihrer Unternehmungen zu reflektieren. In solchen Fällen müsse eines immer klar sein: „Wenn Katholiken Mitglieder eines Kirchenrates sind, können sie einen solchen Dialog nur in Übereinstimmung mit der Lehre ihrer Kirche führen." Diese Lehre gilt als vorgegeben formuliert. Reflexionen über die Geschichtlichkeit von Lehraussagen, wie sie das Synodendokument darlegt (3, 2 ff.) oder wie sie sogar die Veröffentlichung der Internationalen Theologenkommission über „Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus" *(Johannes Verlag, Einsiedeln 1973)*, zumal im Hinblick auf die Gebiete Asiens, erörtert, sind nicht ins Auge gefaßt. Nach alledem versteht es sich von selbst, daß „beim Zustandekommen einer Entscheidung notwendigerweise Verbindung mit dem Sekretariat für die Einheit der Christen aufgenommen werden sollte". Wertvoll ist die Schlußbemerkung: „Jede Beteiligung an einer ökumenischen Struktur sollte von einer *ökumenischen Erziehung der Katholiken* zum Verständnis der Bedeutung solcher Mitgliedschaft begleitet sein."

Das letzte kurze Kapitel 7 gilt „weiteren Formen des Ökumenismus". Es lobt die Fülle der Bemühungen verschiedenster Gruppen, „die auf dem Wege sind, die zentralen Wahrheiten des Christentums neu zu entdecken". Aber es wird die Sorge laut, diese Gruppen könnten „sektiererisch" werden, wenn sie sich einem „Gedankenaustausch mit der Hierarchie der Kirche" entziehen. Also Gedankenaustausch, nicht „Unterwerfung". Es verdient der Satz Erwähnung: Diese informellen Gruppen könnten durch den Gedankenaustausch mit den Bischöfen „ursprüngliche und zündende Ideen einbringen". Man denkt an Taizé, wo Kardinal Willebrands ein gerngesehener Gast ist. Natürlich ist das letzte Wort eines vatikanischen Dokuments: „Sie sollten in Gemeinschaft mit ihrem Ortsbischof stehen: nur so können sie *in authentischer Weise ökumenisch* sein." Eine vatikanische These, über deren Geltung die Geschichte entscheidet. *J. P. M.*

Christlicher Glaube und Dämonenlehre

Am 26. Juni hat der Osservatore Romano ein vatikanisches Dokument zum Thema „Christlicher Glaube und Dämonenlehre" veröffentlicht. Es handelt sich um eine von der Kongregation für die Glaubenslehre in Auftrag gegebene Studie eines französischen Theologen (der nirgends genannt wird). Der französische Originaltext wurde nachträglich in der französischen Wochenausgabe des Osservatore publiziert. Die Kongregation empfiehlt die — nicht übermäßig umfangreiche, aber immerhin zwei volle Seiten des Osservatore beanspruchende — Studie als sichere Grundlage für die Bekräftigung der geltenden Aussagen des Lehramts.

Bereits vor etwas mehr als zwei Jahren, am 15. November 1972, hatte *Papst Paul VI.* in einer Ansprache die traditionelle Lehre von der Existenz des Teufels bekräftigt und vom „Einbrechen eines finsteren und feindlichen Agenten in uns und in unsere Welt" gesprochen. Das Übel sei nicht „bloß ein Mangel, sondern eine Wirkkraft, ein lebendiges geistiges Wesen, das pervertiert ist und selbst pervertiert: eine schreckliche, eine geheimnisvolle und furchterregende Realität". Ausdrücklich erklärte der Papst: *„Wer sich weigert, diese als existent anzuerkennen, verläßt den Kreis der biblischen und kirchlichen Unterweisung."* „Wir wissen, daß dieses dunkle und verwirrende Wesen tatsächlich existiert und daß er immer noch mit hinterhältiger Finesse am Werk ist" (vgl. HK, März 1973, 126 f.). An diese Ansprache hatte sich damals eine öffentliche Kontroverse angeschlossen, in der in einem langen Artikel des Osservatore Romano (17. 12. 1972) vor allem die Auffassungen des Tübinger Alttestamentlers *Herbert Haag* zurückgewiesen wurden, der seinerseits in bezug auf die päpstliche Ansprache von einem Rückfall ins tiefste Mittelalter gesprochen hatte (vgl. HK, März 1973, 129).

Das neue Dokument nimmt auf die päpstlichen Äußerungen wörtlich Bezug und zitiert vor allem die Passagen, die vor einer Preisgabe des Dämonenglaubens warnen. Die Studie setzt ein mit einer Bekräftigung der kirchlichen *Ablehnung von Aberglaube und Teufelskult* und kommt dann sofort unter dem Titel „Die Not unserer Zeit" zur Beschreibung von *theologischen Lehrmeinungen, die „die Geister verwirren"*. Die Behauptungen würden von der Forderung, die Frage der Existenz böser Geister auf sich beruhen zu lassen, weil sie exegetisch nicht zu entscheiden sei, bis zur These reichen, das Neue Testament setze zwar die Existenz böser Geister voraus, die diesbezüglichen Aussagen seien aber wegen ihrer Gebundenheit an ein vergangenes Weltbild radikal zu entmythologisieren und darauf zu reduzieren, daß sie den Einfluß des Bösen dramatisieren, um dem Menschen die sittliche Verpflichtung einzuschärfen. Dazwischen gebe es noch die Anschauung, daß keines der Herrenworte die Existenz von Dämonen voraussetze, diese also als bloß sekundäre Tradition nicht festgehalten werden müsse.

Das Zeugnis von Schrift und Tradition

Den — nicht genannten — Vertretern dieser Auffassungen entgegnet der Verfasser der Studie mit seiner eigenen Exegese. Er führt aus, daß die Annahme der Existenz von Dämonen nicht Allgemeingut der Zeit Jesu gewesen sei. Gegen die Saduzäer, die sie bestritten, habe sich Jesus in diesem Punkt ausdrücklich auf die Seite der Pharisäer gestellt. Die Teufelsaustreibungen hätten wesentlich zu seiner Sendung gehört und die Frage nach

seiner Vollmacht provoziert. Zu Beginn seines öffentlichen Wirkens habe er es auf sich genommen, vom Teufel in der Wüste versucht zu werden. Jesus habe ihm auch in den Gleichnissen die Rolle des Widersachers gegeben und in der Bergpredigt und dem Vater-unser vor ihm gewarnt. „Als er den Abendmahlssaal verließ, hat Christus erklärt, daß das Kommen des ‚Fürsten dieser Welt' bevorstehe" (Joh 14, 30). Wenn man nicht davon ausgehen will, daß Jesus von „Hirngespinsten" heimgesucht worden sei, dürfe man den Satan nicht als Produkt der Sprache einer primitiven Kultur qualifizieren.
Auch für Paulus sei *der Satan ein persönliches Wesen*, das „verschieden ist von uns Menschen und von der Sünde, die er uns einflüstert". Paulus fordere mit Entschiedenheit, dem Teufel zu widerstehen, den er in Unglaube, Aberglaube und der Versuchung des Menschen, sich an die Stelle Gottes zu setzen, am Werk sieht. Im *Johannes-Evangelium* werde betont, daß sündigen Sklaverei bedeute. Der Satan werde aber mit der Sklaverei nicht gleichgesetzt, sondern als eigene Macht anerkannt, gegen die oder für die sich der Mensch frei entscheiden kann. Die *Apokalypse* schließlich spreche vom Triumph des Lammes erst nach einem langen Kampf der himmlischen Mächte gegen Satan, seine Engel und die menschlichen Gewalten, derer sie sich bedienen.

Bei keinem der *Kirchenväter* — so die Studie — finde sich eine von den biblischen Aussagen abweichende Stellungnahme, dagegen eine Weiterentwicklung des Gedankengutes. Für den hl. Irenäus sei der Teufel ein „abgefallener" Engel, Ursache für den Abfall sei für Origenes (wie die meisten Väter) nicht eine Unkeuschheitssünde, sondern der Wunsch, sich über das geschöpfliche Dasein zu erheben und Gott gleich zu sein.
Eine große Rolle spielt in dem Dokument die Wiedergabe der lehramtlichen Entscheidungen, die *gegen gnostisch-dualistische Sekten* gefallen sind, die neben Gott ein gleich ewiges, böses Prinzip annahmen. Ausführlich wird — nach der Angabe von zahlreichen Stellen bei den Vätern — ein Brief Papst *Leo des Großen* zitiert, in dem er gegen die *Priscillianer* erklärt, daß alles, was ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, von Gott erschaffen ist; daß also „die Substanz aller Geschöpfe, der geistigen wie der körperlichen, gut ist, und daß das Böse nicht eine Natur ist, da Gott, der Schöpfer des Alls, nur geschaffen hat, was gut ist". „Deshalb wäre der Teufel selbst gut, wenn er in dem Zustand verblieben wäre, in dem er erschaffen worden war." Diese Lehre sei allgemein bekannt gewesen und habe ihre erste kirchenamtliche Definition in der Mitte des 6. Jahrhunderts durch das Konzil von Braga gefunden: „Wer sagt, der Teufel sei anfangs nicht als guter Engel von Gott erschaffen worden und sei seiner Natur nach nicht ein Werk Gottes, sondern behauptet, er sei aus der Finsternis aufgetaucht und habe keinen Schöpfer, sondern sei selbst das Prinzip und die Substanz des Bösen, der sei ausgeschlossen". Es kommt in diesen und ähnlichen Aussagen darauf an, daß *das Böse nicht „naturnotwendig", sondern Ergebnis eines freien Willensaktes ist.*

Die gewichtigste Entscheidung über den Dämonenglauben sieht die Studie durch das *vierte Laterankonzil* gegeben, das zu Beginn des 13. Jahrhunderts die traditionelle Lehre der Kirche gegen die *Katharer* und *Albigenser* bestätigte. Diese hatten behauptet, Gott habe nur die geistigen Wesen geschaffen, alles körperliche sei Werk des Teufels. Demgegenüber erklärte das Konzil, daß Gott der Ursprung aller Dinge ist. „Der Teufel und die anderen bösen Geister sind von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, aber sie sind durch sich selbst schlecht geworden. Der Mensch jedoch sündigte auf Eingebung des Teufels." Die Aussage über die Existenz der Dämonen sei — so die Studie — für das Konzil „eine unangefochtene Feststellung des christlichen Bewußtseins", nicht erst eine Antwort auf die Herausforderung der Sekten. Nach der gemeinsamen Lehre der Päpste und Konzilien sei es eines der Ziele der Heilsgeschichte, von der Herrschaft des Teufels zu befreien. Auch das *zweite vatikanische Konzil* habe zur Wachsamkeit gegenüber dem Wirken Satans und der Dämonen aufgerufen und in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" von der Geschichte als einem „Kampf gegen die Mächte der Finsternis" gesprochen (37b). Auch die Liturgie sei als Ausdruck des gelebten Glaubens ein Zeugnis für die gleichbleibende Auffassung der Kirche. In ihr werde aber, wie auch in der Lehre, lediglich die Existenz der bösen Geister vorausgesetzt, nicht aber die Neugier über ihre nähere Beschaffenheit befriedigt.

Zur heutigen Situation

Der Verfasser bedauert, daß in den neuen liturgischen Formularen Texte nicht mehr in Gebrauch sind, die mit besonderem Nachdruck auf das Wirken des Teufels hinweisen. Mit einer gewissen Distanz wird festgestellt, daß die Kirche den Exorzismen nicht mehr die Bedeutung zuerkennt, die sie in früheren Jahrhunderten hatten. Das Amt des Exorzisten sei zwar nicht völlig abgeschafft, aber auf einen gelegentlichen Dienst reduziert, der de facto nur noch mit Erlaubnis der Bischöfe ausgeübt werden darf und für den es keinen besonderen Ritus mehr gibt. Im Taufrituale seien aber die Exorzismen erhalten geblieben, wenn auch nicht in der pathetischen Form der Beschwörung des Satans, sondern als Gebet um Befreiung vom Bösen. In den offiziellen Lesungen des Kirchenjahres seien alle wesentlichen biblischen Texte über den Teufel enthalten. In den Sterbegebeten würden zwar die Dämonen nicht mehr erwähnt (um beim Kranken und seiner Familie einen Schock zu vermeiden), aber die Bitte an Christus, den Sterbenden in die Zahl *„seiner"* Erwählten aufzunehmen, weise indirekt auf die Realität der Hölle hin.

Angesichts dieser eindeutigen Auskünfte aus Tradition und Gegenwart — auch Paul VI. wird in diesem Kontext, wie gesagt, zitiert — liegt es für die Studie auf der Hand, daß der Zweifel an der Existenz böser Geister „den konstanten Glauben der Kirche, ihre Art, die Erlösung zu verstehen, ja sogar das Bewußtsein Jesu selbst" tan-

giert. Gleichzeitig wird nochmals betont, daß diese Lehre weder dualistisch infiziert sei noch die Verantwortung des Menschen auf ein böses Wesen abschiebe — die Kirche habe immer auch auf die Freiheit gegenüber der Macht des Bösen hingewiesen. Bei Behauptungen von möglichen Eingriffen des Satans habe sie stets sehr vorsichtig reagiert und Magie und Aberglauben verworfen. Andererseits sei der heutige Mensch in Gefahr, zu meinen, er habe mit seinen Analysen bereits alles erklärt. Der Einfalt der Dämonenfurcht früherer Zeiten stehe heute die einfältige Erwartung gegenüber, „daß unsere Methoden bald das letzte Wort über die Tiefenschichten des Bewußtseins sprechen, wo die geheimnisvollen Beziehungen zwischen Seele und Leib, zwischen dem Übernatürlichen, dem Außernatürlichen und dem Menschlichen, zwischen Vernunft und Offenbarung einander durchdringen". Die Studie schließt mit der Aussage, die Wirklichkeit der Dämonen, die durch das Böse bezeugt wird, bleibe auch heute ein Rätsel. Der Glaube wisse aber um die gottgesetzten Grenzen des Dämonischen. Die in unserer Zeit vielfach empfundene Bedrohung durch das Böse könne zur Motivation werden, sich Christus und seiner frohen Botschaft zuzuwenden.

Wenig hilfreich

Es wäre sinnvoll gewesen, wenn von diesen Gedanken her — dem Problem der Tiefenschichten des Bewußtseins, der Rätselhaftigkeit des Bösen und seiner Überwindung im Glauben — die Studie konzipiert worden wäre. In der vorliegenden Gestalt führt sie weder in der Diskussion um die Frage des Bösen und der Schuld noch im Streit um den „Abschied vom Teufel" weiter. Der sorglos-historisierende Umgang mit den biblischen Texten entwertet die exegetischen Passagen. Der dogmengeschichtliche Teil trifft die heutige Fragestellung nicht, in der es ja nicht um einen gnostischen Dualismus, sondern um die Notwendigkeit der Vorstellung einer Personifikation des Bösen geht. Zudem leidet der umfangreiche historische Teil darunter, daß kein Wort über den menschenmörderischen Gebrauch fällt, der in verschiedenen Phasen der Kirchengeschichte immer wieder vom Teufelsglauben gemacht wurde.

Bekanntlich hat *Ernst Bloch* gegen Herbert Haag den Teufel „in Schutz genommen" (vgl. HK, März 1973, 130). Angesichts dieser Konstellation müßte in der Richtung weitergedacht werden, wie die biblischen und dogmatischen Texte so entmythologisiert werden können, daß ihre Auslegung nicht mehr mit den Angstprojektionen des Auslegers identisch werden kann und dann ebensolche Angst produziert, daß aber andererseits die Intention dieser Texte, die Macht und Unverrechenbarkeit, das „Mysterium" des Bösen auszudrücken, gewahrt wird (vgl. HK, Januar 1975, 37). *H. G. K.*

Die Mediendienstleistungsgesellschaft der deutschen Bischöfe

Es hat lange gedauert, bis es dazu kam, und es war eine äußerst schwierige Geburt, aber jetzt ist sie da: die *Medien-Dienstleistungs-GmbH (MDG).* Nach einem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz hat der Verband der Diözesen Deutschlands diese Institution gegründet, die den deutschen Bischöfen ganz allgemein — wie es in § 3 der Satzung heißt — „bei der Erfüllung ihrer Aufgaben im Bereich der Medien" dienen soll. Ob das neugeborene Kind sich rasch zu einem tatkräftigen Helfer in der kirchlichen Medienlandschaft entwickelt, hängt von so vielen Faktoren ab, daß kaum jemand zu einer Voraussage bereit ist; ein „Wunderknabe" wird es jedoch in keinem Fall — dazu fehlen nicht nur Finanzmittel, sondern auch Erfolgskonzepte für eine pastoral ausgerichtete Publizistik.

Nach „Publik" ein „Sofortprogramm"

Die MDG ist direkt eine Folge des fehlgeschlagenen Experiments „Publik" und indirekt eine Konsequenz aus der neuen kirchlichen Medienkonzeption, wie sie mit der Pastoralinstruktion „Communio et progressio" 1971 grundgelegt wurde. Schon mit der Einstellungsbegründung zu „Publik" versicherten die deutschen Bischöfe, „die Beendigung des Erscheinens von ‚Publik' nicht zum Anlaß eines Rückzugs der Kirche aus der Publizistik zu machen"; vielmehr sollten „umgehend" Überlegungen angestellt werden, „auf welche Weise die kirchliche Präsenz in vorhandenen Presseorganen und der laufende Kontakt mit allen Kommunikationsmitteln verstärkt werden können".
Als erstes Ergebnis dieser Überlegungen trug der damalige Weihbischof und jetzige Bischof von Rottenburg, *Georg Moser,* in der Frühjahres-Vollversammlung 1972 der Synode der deutschen Bistümer ein *„publizistisches Sofortprogramm"* vor. Es umfaßte die Einrichtung eines Referates für Publizistik beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz mit einem Sprecher der Bischöfe; die Weiterentwicklung der Katholischen Nachrichten-Agentur KNA und der Kirchenpresse durch redaktionelle und verlegerische Kooperationen, die Errichtung eines Dokumentationszentrums und die Nachwuchs- und Fortbildungsförderung für Journalisten. Die deutschen Bischöfe zielten somit nach dem mißlungenen Versuch, mit „Publik" eine lautstarke Stimme der Kirche in der modernen Gesellschaft zu schaffen, auf eine Neuordnung des gesamten kirchlichen Medienbereichs hin.

Auf der Suche nach einem solchen „publizistischen Gesamtkonzept" führte 1972 der damals erst kurze Zeit im Amt befindliche Sekretär der Bischofs-

konferenz, Prälat *Josef Homeyer*, zahlreiche Informationsgespräche mit führenden Vertretern der Publizistikwissenschaft, der katholischen Zeitschriften- und Buchverleger sowie mit verschiedenen Journalisten. Dabei wurde deutlich, daß sich das katholische Zeitschriften- und Buchwesen in der Bundesrepublik in einer immer bedrohlicheren wirtschaftlichen Situation befand, die ihrerseits die pastorale Effizienz der katholischen Publizik ständig schmälerte. Schon damals lagen mehrere Gesuche katholischer Verlage aus dem Buch- und Zeitschriftenbereich um finanzielle Unterstützung bei den deutschen Bischöfen vor. Die Bischöfe vertraten jedoch nach der Einstellung der Zuschüsse für „Publik" die Auffassung, daß ihre künftigen Hilfsmaßnahmen weder nach einem Gießkannenprinzip noch nach Einzelbedürfnissen erfolgen sollten; vielmehr könne nur gefördert werden, was einen Effekt für alle Organe habe. Von daher ermutigten sie die Verleger immer wieder zu Kooperationen und regten sie an, Modelle etwa für redaktionelle Kooperationen und auf dem gemeinsamen Vertriebssektor zu entwickeln.

Skepsis der Verleger

Um die Vorstellungen von *katholischer Verlagskooperation* zu konkretisieren, berief der Sekretär der Bischofskonferenz im Dezember 1972 in Frankfurt eine Konferenz aller katholischen Zeitschriften- und Buchverleger ein. Dabei zeigte sich, daß einerseits die kirchlichen Vorstellungen über ein „Hilfsinstrumentarium" noch wenig konkret waren, andererseits in Kreisen der Verleger starke Vorbehalte gegen jegliche Konzentrierung auf eine Art zentralen Superverlag der Kirche bestanden. Auf der Konferenz wurde zwar ein Sechserausschuß aus Vertretern der Zeitschriften-, Buch- und AV-Mittel-Verlage gebildet, aber die Entwicklung eines ersten Planes für eine „Mediendienstleistungs-GmbH" erfolgte 1973 durch ein internes kirchliches Arbeitsgremium, dem Bischof Moser, Prälat Homeyer, Direktor *Schätzler* als neuernannter Referent für Medienfragen beim Sekretariat der Bischofskonferenz und Prof. *Michael Schmolke* (damals Münster, heute Salzburg) angehörten.

Diesen Plan billigte die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz bereits im Herbst 1973, doch der mit der Gründung beauftragte Verband der Deutschen Diözesen stimmte der damaligen Konzeption nicht zu. Im Verwaltungsrat wurde u. a. befürchtet, daß die neue Gesellschaft ohne hinreichende kirchliche Aufsicht in ihren Aktivitäten und damit auch finanziell ausufern könne. Auch in Verlegerkreisen, denen eine genaue Konzeption und Satzung der MDG trotz einer weiteren Versammlung in Eßlingen im Oktober 1973 nicht bekannt war, blieben aus mancherlei Gründen Vorbehalte bestehen. In keiner Weise wurde eine Beteiligungsgesellschaft, höchstens eine Beratungsgesellschaft befürwortet.

Inzwischen verschärfte sich die Situation im Buch- und Zeitschriftensektor. Der Verband der Diözesen kam selbst aus zwei Gründen nicht als Verhandlungspartner für das katholische Verlagswesen in Frage: einmal kann er die publizistische Beurteilung von Projekten nicht vornehmen, zum anderen bietet der vorgeschriebene lange Instanzenweg keine Möglichkeit der direkten Hilfe. Die Verlegerkonferenz der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse konnte auf ihrer Frühjahrstagung 1974 in Rottach-Egern dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner*, eindringlich die Notwendigkeit einer kirchlichen Kontaktstelle für Verlagsfragen darlegen.

Bei ihren Bemühungen, eine solche Institution doch noch zu verwirklichen, kamen die kirchlichen Medienplaner im Herbst 1974 zur Gründung einer „Kontaktstelle Verlagskooperation". Sie sollte „verlegerische Einrichtungen und Unternehmungen unterstützen und beraten", mit dem Ziel, „die Zusammenarbeit von katholischen Verlegern zu fördern, damit die Erhaltung und Leistungssteigerung" dieser publizistischen Einrichtungen erreicht wird „und somit auch der damit verbundene Verkündigungsauftrag optimal erfüllt wird". Diese „Kontaktstelle Verlagskooperation" bestand aber nur kurze Zeit als Übergangsstation zur endgültigen MDG.

Wie die MDG funktionieren soll

Eine außerordentliche Vollversammlung des Verbandes der Diözesen verabschiedete am 8. Mai diese Jahres in Würzburg die Satzung der MDG. Danach umfaßt die neue Gesellschaft drei Organe: 1. die Geschäftsführung, 2. den Aufsichtsrat und 3. die Gesellschafterversammlung. Alleiniger Gesellschafter ist praktisch der Verband der Diözesen mit einem Anfangsstammkapital von 150 000 DM (bei der Gründung fungierte der Paderborner Prälat *Hermann Christoph* als der notwendige zweite Gesellschafter mit 2000 DM vom Stammkapital).
In der *Gesellschafterversammlung* wird der Verband der Diözesen durch die Bischöfe der Publizistischen Kommission der Bischofskonferenz sowie durch die Bischöfe des Verbandsausschusses vertreten. Der Vorsitzende des Verbandsausschusses, Bischof *Franz Hengsbach* von Essen, ist auch Vorsitzender der Gesellschafterversammlung. Stellvertretender Vorsitzender ist der Vorsitzende der Publizistischen Kommission, Bischof Moser. Er ist zugleich laut Satzung der MDG der Vorsitzende des neunköpfigen Aufsichtsrates, den die Gesellschafterversammlung beruft.

Damit wird eine enge Verzahnung zwischen dem Verband der Diözesen als Gesellschafter und dem die Geschäftspolitik bestimmenden Aufsichtsrat geschaffen. Und in der Tat besagt auch die Satzung in dem Paragraphen über den Gegenstand des Unternehmens, daß die Deutsche Bischofskonferenz die Publizistische Kommission mit der Festlegung der Richtlinien beauftragen kann, nach denen die MDG arbeitet. Dieser Bestimmung kommt wiederum besondere Bedeutung zu, wenn man die bevorstehende Neuordnung der Bischofskommissionen in Betracht zieht.

Der *Aufsichtsrat* der MDG setzt sich aus je drei bischöflichen Mitgliedern der Publizistischen Kommission zusammen, der Verlagsrechtskommission der Bischofskonferenz und dem Verwaltungsrat des Verbandes der Diözesen. An dieser Zusammensetzung, die bereits bei der Vorgängerin der MDG, der „Kontaktstelle Verlagskooperation", festgelegt war, hat es unter den katholischen Verlegern bislang die schärfste Kritik gegeben. Sowohl der VKB (Verband katholischer Buchverleger) als auch die AKP (Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse) haben wiederholt die Forderung erhoben, daß in das Entscheidungsgremium dieser MDG auch institutionell Fachleute aus dem Verlagswesen berufen werden müßten, weil sonst leicht die Gefahr sachfremder Entscheidungen bestehe. Im Sekretariat der Bischofskonferenz will man jedoch bewußt von solchen Personen absehen, weil sie als Verlagsangehörige an eventuellen Hilfsmaßnahmen mitbeteiligt sein könnten.

Die Sachkompetenz soll in der Geschäftsführung gewährleistet werden. Vorübergehend nimmt Direktor Schätzler die Funktion des Geschäftsführers wahr. Ab 1. Oktober soll dann der jetzige Verlagsleiter beim Gong-Verlag, Nürnberg, *Raimund Brehm*, die Geschäftsführung übernehmen. Neben ihm können später ein bis vier Mitarbeiter als Projektleiter tätig werden. Für einzelne Projekte können außerdem Fachberater aus dem Verlagsbereich hinzugezogen werden (was bereits der Fall war bei der Vorbereitung einer Bestandsaufnahme des katholischen Verlagswesens). Die Geschäftsstelle soll im Raum Frankfurt angesiedelt werden.

Ihre Aufgabe nimmt die MDG laut Satzung „vornehmlich mit gleich, verwandt oder ähnlich ausgerichteten Unternehmungen des Medienbereichs wahr. Die Zusammenarbeit soll dabei vor allem durch Beratung, durch Betreuung, durch Unterstützung oder durch sonstige Förderung geschehen. Dazu gehören insbesondere Bestandsaufnahmen, Analysen, Entscheidungshilfen sowie die Entwicklung von Kooperationsangeboten, die Zurverfügungstellung von personellen und sachlichen Diensten auf verlegerischen, redaktionellen, wirtschaftlichen und technischen Sektoren des Medienbereiches." Zu diesem Zweck kann die MDG „auch andere Einrichtungen erwerben oder sich an solchen beteiligen, soweit dies mit ihrer Zweck- und Zielsetzung zu vereinbaren oder sonst in ihrem Interesse gelegen ist . . "

Viele Fragen bleiben offen

Mit dieser Konstruktion scheint nach außen hin ein festgefügtes Instrument der deutschen Bischöfe für ihre künftige Medienarbeit geschaffen worden zu sein. Nach innen hin ergeben sich noch zahlreiche Fragen. Schon die Pressekonferenz, auf der die MDG am 9. Juni dieses Jahres in Bonn vorgestellt wurde, ließ erkennen, daß die Bedenken wegen eines zentralen Superverlages der Kirche nicht ausgeräumt sind. Der Sekretär der Bischfoskonferenz betonte, daß kein Superverlag geschaffen werden soll; es sei auch nicht an Zentralismus und Dirigismus gedacht; *Beteiligungen* würden zur Zeit nicht erwogen, sie könnten aber doch möglich werden, wenn vorübergehend Verlage in Schwierigkeiten seien oder Kooperationen und Fusionen abgewickelt werden müßten. Grundsätzlich — so Homeyer — liege der Kirche an der Erhaltung eines wirksamen katholischen Verlagswesens.

Gerade an diesem Punkt entzünden sich jedoch viele Fragen: *Welche Buch- und Zeitschriftenpublikationen sind für die Kirche wichtig?* Zwar betonen die kirchlichen Medienplaner, daß es dabei auf die pastorale Zielsetzung ankomme; aber ob die pastoralen Ziele dann publizistisch ankommen, ist eine andere Frage. Die privatwirtschaftliche Struktur des katholischen Verlagswesens soll laut Homeyer erhalten bleiben; andererseits gibt es bei den kirchlichen Medienplanern Vorstellungen von bestimmten Organen für Jugend, Familie, Arbeiter, Führungskräfte, die privatwirtschaftlich allein nicht durchgetragen werden können. Tritt jedoch die MDG in solchen Fällen unterstützend für Kooperationen oder Fusionen bestimmter Blätter ein, entsteht zwangsläufig eine Wettbewerbsungleichheit für andere Organe. So scheint tatsächlich die eigentliche Aufgabe der MDG in dem zu liegen, was Prälat Homeyer auf der Pressekonferenz in Bonn mit echter „Dienstleistung" bezeichnete: die Verlage für eine stärkere Wettbewerbsfähigkeit zu beraten und an Maßnahmen zur Strukturverbesserung subsidiär mitzuwirken.

Dabei vertritt die MDG das *Prinzip:* „Investitionshilfen ja, Subventionen nein". Deshalb muß mancher katholische Verlag Hoffnungen auf eine Einzelunterstützung begraben (es sei denn, er könne sein Objekt in eine der intendierten pastoralen Zielrichtungen entwickeln). Ob Investitionsmittel wirklich so gefragt sind, muß allerdings auch mit einem Fragezeichen versehen werden; auf der Ebene der allgemeinen Presse hat sich längst herausgestellt, daß den Verlegern in ihren gegenwärtigen Schwierigkeiten mit staatlichen Investitionsmitteln nicht geholfen ist; es geht vielmehr um andere Maßnahmen, die kosteneinsparend wirken.

Zu den *Strukturverbesserungen,* die von der MDG gefördert werden sollen, zählt Homeyer auch die Zusammenführung katholischer Verlage zu größeren Kooperationseinheiten. Zur Zeit rechnet man mit 150 katholischen Verlagseinheiten. Sie sind jedoch in jeder Weise unterschiedlich. Ob und wie da zusammengeführt werden kann und ob größere Einheiten publizistisch per se effizienter sind, muß die Zukunft erst erweisen. Der Gedanke, in einem publizistischen Großunternehmen pastoral wichtige, aber wirtschaftlich verlustreiche Objekte durch Gewinne aus anderen Objekten mitzutragen, ist verlockend, aber nicht in jedem Falle aus der freien Wirtschaft auf den kirchlichen Medienbereich zu übertragen (auch nicht aus dem allgemeinen Verlagswesen, denn es kann marktgängige Organe ganz nach dem Publikumsgeschmack produzieren und außerdem oft mit anderen Unternehmenszweigen eine wirtschaftliche Rentabilität erzielen).

Der MDG sollen jährlich bis zu 10 Millionen DM zur Verfügung stehen (für „Publik" waren kurz vor der Einstellung jährlich Zuschüsse von 6 Millionen DM gefordert worden). Der Erfolg der MDG wird entscheidend davon abhängen, ob ein realistisches Konzept für eine kirchliche Medienarbeit gefunden wird, die letztlich dem Menschen „dient". *F. O.*

"Christen und Juden" — Eine Studie der EKD

Zum 16. Deutschen Evangelischen Kirchentag hat der Rat der EKD eine Studie über „Christen und Juden" herausgegeben (das zunächst für den internen Gebrauch bestimmte Dokument erscheint in Kürze mit dem Anhang reichhaltiger „Informationen" in: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn). Die als „Orientierungshilfe" gedachte Studie hat eine vom Rat 1967 eingesetzte Studienkommission erarbeitet. Sie erhielt ihren Auftrag nach dem Oktoberkrieg von 1973, konnte ihn aber erst Ende Mai 1975 als Kompromiß verschiedener Standpunkte abschließen. Ihr gehörten 25 z. T. namhafte, am Gespräch mit dem Judentum beteiligte Theologen an, darunter Systematiker wie *Helmut Gollwitzer* (Berlin) und vor allem Exegeten, u. a. *Ferdinand Hahn* (Mainz). Ein sehr aktives Mitglied, Prof. *Friedrich-Wilhelm Marquardt* (Freie Universität Berlin), kam mit seinen Einsichten nicht ganz zum Zug. Er hat ein schon 1967 fertiggestelltes Manuskript, das lange keine Verleger fand, nunmehr veröffentlicht: „Die Juden und ihr Land" (Siebenstern Verlag Hamburg 1975. 160 S.).

Ein Durchbruch?

Er wie sein Lehrer Gollwitzer haben wesentlich dazu beigetragen, daß man von der EKD-Studie sagen wird, sie sei insofern ein Durchbruch im Gespräch mit den Juden, als ihr wichtigster dritter Teil, anders als die bisherigen ökumenischen wie die meisten römisch-katholischen Dokumente, den *Staat Israel* und die Bindung des jüdischen Glaubens an die Treue zum Land der Verheißung ausdrücklich anspricht. In Verbindung mit Marquardts Buch ist das weitgehend die Erfüllung dessen, was Prof. *Werblowsky* (Jerusalem) in dem Aufsatz „Alter Bund im neuen Israel" gefordert hat: „keine Vertuschung mehr" im christlich-jüdischen Dialog, weil der Staat Israel „ein Ereignis messianischer Ordnung" sei. Das wird von der Studie als Faktum des jüdischen Glaubens erkannt und dialogisch angenommen (vgl. HK, Juli 1975, 371). Das gilt zumal von der Schrift Marquardts, der sich als Kenner von Talmud und Koran erweist. Sein Buch ist „für aufgeschlossene Bibelleser" verfaßt und gründet auf der neuesten Forschung zur Geschichte der Juden, die auch in großer Zahl nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. bis zur Balfour-Deklaration von 1917 in „ihrem Lande" ausharrten (S. 103 f.). Er erzählt leicht faßlich ohne wissenschaftlichen Ballast, aber mit soliden Exegesen die Geschichte Israels. Dabei hält er eine harte Abrechnung mit der „Blindheit" und „Bibelvergessenheit" der christlichen Theologie, die im Gefolge des Hellenismus das Judentum vergeistigt habe und seine Bindung an das „Land Israel" nicht sehen wollte. Es ist ein eigenes Problem, ob Marquardt hier, unbeschadet des theologischen Tiefgangs seiner Argumente (S. 39 f.) und überraschender Evangelienanalysen (S. 84—91), nicht zu weit geht. Die Via media der Studie des Rates der EKD dürfte schon ein non plus ultra sein, wenn man die Folgen für das Verhältnis zu den arabischen Christen bedenkt, die in Rom wie in Genf einen positiven Dialog mit den Juden nicht nur aus Rücksicht auf die arabischen Staaten blockieren. Ein Vergleich der Studie mit dem Buch „Die Juden und ihr Land" zeigt, welche erheblichen Spannungen der Rat überwinden mußte, bis die Studie zur Veröffentlichung reif war, und welcher Zündstoff an Kontroversen nunmehr bereitliegt.

Gemeinsame Wurzeln

Die Studie nimmt keinen Bezug auf die Konzilserklärung *„Nostra aetate"* und die Ausführungsbestimmungen der vatikanischen „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum", die Kardinal *Willebrands* — ohne Erwähnung des Staates Israel — am 3. Januar 1975 veröffentlicht hat (HK, Februar 1975, 65—67). Diese Dokumente werden auszugsweise nach denen des ÖRK im Anhang 4 als „Information" zitiert. Der Rat der EKD geht zunächst denselben Weg in Teil I: „Gemeinsame Wurzeln". Es heißt: „Die christliche Gemeinde hat ihre Wurzeln im Judentum. Jesus lebte und lehrte innerhalb des jüdischen Volkes. Er selbst wie auch seine Jünger und die Apostel waren Juden." Gemeinsam ist das Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Schöpfer und Erlöser. „Nach christlichem wie jüdischem Verständnis ist Gott der Gott der ganzen Menschheit und steht doch zugleich in einem besonderen Verhältnis zu denen, die zu seinem Volk gehören." Die besondere Verheißung des Landes bleibt noch unerwähnt. Die Argumentation, auch der Auferstehungsgedanke sei dem AT entnommen, wirkt als fatale Überzeichnung des Gemeinsamen, d. h. als Verdunkelung dessen, was die Auferweckung Jesu ist. Der Abschnitt „Die Heilige Schrift" betont, Juden wie Christen gründen ihren Glauben „auf die gemeinsame Schrift" (das AT), auf die auch das NT bezogen ist, aber es wird die abweichende und „ungewöhnliche Auslegung" Jesu genannt. Der Abschnitt „Das Volk Gottes" stellt wiederum sehr das Übereinstimmende in der Betonung des Bundes und der Sinaigebote heraus und sagt, das NT überträgt mit dem Begriff „Volk Gottes" zugleich grundlegende Elemente des alttestamentlichen Bundesgedankens

auf die christliche Gemeinde (1 Petr 2, 9), ohne „das Land" zu erwähnen. Wie in den vatikanischen Dokumenten wird auf „vielfältige Gemeinsamkeiten" im Gottesdienst verwiesen, ohne den fundamentalen Gegensatz der Eucharistie zu nennen. Auch der Abschnitt „Gerechtigkeit und Liebe" betont das Gemeinsame, sagt aber, daß es „bei Christen und Juden tiefgehende Unterschiede in der Begründung von Gerechtigkeit und Liebe" gibt, was beide nicht hindern müsse, Gerechtigkeit und Liebe in der Welt zu verwirklichen. Nur brennt hier beim Juden die Frage seines Landes, ohne das er sich Gerechtigkeit nicht als vollendet verstehen kann. Der Abschnitt „Geschichte und Vollendung" leitet mit dem Satz, daß „in Jesus Christus die prophetischen Verheißungen vom Bund Gottes mit seinem Volk neue und weiterführende Gestalt gewonnen haben", zu Teil II über, der Trennung im Verständnis der Messianität Jesu.

Die Studie will das Trennende zwischen Christen und Juden keineswegs verwischen. Im Gegenteil, sie nimmt im Ganzen eine missionarische Haltung ein, die aber den Dialog sucht.

Teil II „Das Auseinandergehen der Wege" macht die Gegensätze deutlich. Sie entzünden sich an den Fragen, ob Jesus der Messias ist, wie die Heilige Schrift auszulegen sei, was unter „Volk Gottes" zu verstehen sei usw. Die notwendige theologische Abgrenzung wird unterschieden von der unnötigen gegenseitigen Verfolgung und Feindschaft. Anscheinend ohne Probleme ist die Trennung im Verständnis der Person und Sendung Jesu sowie im Verständnis der Heiligen Schrift, die auf seine Person hin ausgelegt wurde, um so mehr in der Denkweise der hellenistischen Heiden, je mehr diese die Judenchristen zur Minderheit machten. Das Problem der „Jakobusgemeinde" wird ausgeklammert. Kernstück dieses Teils ist die unterschiedliche Entfaltung der Frömmigkeit bei Christen und Juden. Diese legten den Nachdruck auf die Befolgung des Gesetzes im täglichen Leben und bewahrten ihre geistliche Erfahrung in den Sammelwerken der Rabbinen Mischna und Talmud, ohne feste Glaubensvorstellungen zu definieren. Die Kirche aber ging unter dem Einfluß der griechischen Geisteswelt zur begrifflichen Klärung der Lehre über und schuf das Trinitarische Dogma, das den Juden als Verstoß gegen den Gottesglauben erschien.

Abschnitt II, 5 „Die Abgrenzung zwischen Judentum und Christentum" seit den jüdischen Kriegen und die Einfügung der Verfluchung der jüdischen Sektierer, der Judenchristen, im „Gebet der Achtzehn Bitten", vollendete den Bruch mit der Kirche, die nicht mehr auf die Hoffnung des Apostels Paulus in Römer 9—11 hörte und einer „selbstgerechten Sicherheit" verfiel, je mehr sie Staatskirche wurde. Das Mittelalter wird übersprungen. Die Reformation habe für ihr Schriftverständnis Anregungen von der jüdischen Auslegungstradition angenommen. Wüßte man nicht, daß es der Kommission auf Teil III ankommt, so wäre die Unzulänglichkeit der Analyse der Trennung zu beklagen, zumal die Kreuzzüge erwiesen, daß der Sinn für das Land Gottes in der Kirche nicht erloschen war.

Juden und Christen heute

Teil III beginnt mit der „Vielgestaltigkeit in Judentum und Christentum" in neuerer Zeit: hier die Konfessionen, dort orthodoxe Juden, liberales Reformjudentum, konservatives Judentum, Zionismus. Nach der Katastrophe der Judenvernichtung durch Hitler sei bei den Kirchen ein ökumenisches Interesse am Judentum aufgebrochen. Da findet sich eine ungewohnte Übersicht über „die beiden Formen jüdischer Existenz: die Juden, die stets im Lande Israel gelebt haben" (wovon bisher kaum etwas zu erfahren war), und die Juden in der Diaspora. Dazu der schwerwiegende Satz: „Volle Verwirklichung jüdischen Lebens steht jedoch zu allen Zeiten mit dem Land (der Verheißung) in Verbindung"; ferner: „Dennoch ist nach wie vor im jüdischen Glauben die Erwählung des Volkes mit der Erwählung des Landes unlösbar verbunden." Ohne auf die nur von Marquardt gegebene ausführliche Begründung näher einzugehen, sei sogleich III, 3 zitiert: „Der heutige *Staat Israel* ist eine politische Größe; er stellt sich aber zugleich in den Rahmen der Geschichte des erwählten Volkes." Für seine Gründung 1948 sind die jüdische Ansiedlung im Lande und die Situation nach Auschwitz die entscheidenden Faktoren. Die Rückkehr vieler Juden in ihr Land „war zugleich Verwirklichung der über Jahrtausende hin durchgehaltenen Sehnsucht nach Zion". Der *Glaube* an die Bundestreue Gottes wird nicht erwähnt, aber er wird sinngemäß als ein Faktum des jüdischen Selbstverständnisses festgestellt. Auch der Hinweis, daß Israel „in den Formen eines modernen säkularen Staates organisiert" wurde, aber „seine Bedeutung damit nicht voll erfaßt" sei, wie der Bezug auf die biblische Tradition des Judentums in seiner Gründungsurkunde vom 14. Mai 1948 erkennen lasse (Text bei Marquardt S. 81), ist eine Tatsachenfeststellung.

Vorsichtig wird daraus gefolgert: „Dies ist auch für Christen von Bedeutung", es erwächst ihnen, zumal den Deutschen, daraus „die Verpflichtung, den völkerrechtlichen Beschluß der Vereinten Nationen von 1947 anzuerkennen und zu unterstützen . . ." Diese Feststellung ist keine „Theologie des Landes Israel", die Marquardt zu der These steigert: „Das Land blieb in Jesus Christus mitgesetzt" (S. 102). Die Studie hält es nur für nötig, in den Dialog mit den Juden deren tiefstes Selbstverständnis als Ansatz aufzunehmen, nicht aber darüber schweigend hinwegzugehen. Das ist das Neue, worüber zu diskutieren sein wird. Das Dokument erklärt aber sofort, etwas unvermittelt allerdings, die Christen haben sich „zugleich nachdrücklich für einen sachgerechten Ausgleich zwischen den berechtigten Ansprüchen beider, der palästinensischen Araber und der Juden, einzusetzen". Sie müßten an den Bemühungen um einen dauerhaften und gerechten Frieden im Nahen Osten mitwirken „und dabei auch den Kontakt mit den arabischen Christen verstärken".

Der pastorale Wert

Daß die Studie des Rates der EKD nicht eine Verteidigung des „theologischen Ereignisses" der Staatsgründung Israels zu geben wünscht, zeigen die weiteren Abschnitte. Sie kommen zur Sache, die uns angeht, der deutschen Schuld an der Massenvernichtung der Juden, und sprechen offen vom „weitgehenden Versagen der Kirchen" während der Judenverfolgung. Die Christen müßten erkennen, daß sie „mit den Juden in der gegenwärtigen Weltsituation herausgefordert sind, ihre Verantwortung zur Gestaltung der Welt wahrzunehmen, die ihnen aus ihrem gemeinsamen Glauben an den einen Gott erwächst" (III, 5). Die „ersten Ansätze" eines Programms, das — von der bescheidenen Potenz der Kirchen einmal abgesehen — auf der nicht konkret genug gedachten „Gemeinsamkeit" des Gottesglaubens beruht, wirken daher recht allgemein: „Ausgangspunkt könnte die gemeinsame Überzeugung sein, daß der Mensch als Gottes Ebenbild Verantwortung für die Erde wahrnimmt", und zwar „zusammen mit den Moslems", gemäß der UN-Charta über die Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, doch „in Abkehr von einer Haltung, in der der Mensch sich selbst zum Maßstab aller Dinge macht". Die Studie meint, daß dies „im gemeinsamen Hören auf die Heilige Schrift" möglich sei, weil alle Beteiligten dadurch „zu einer Bereicherung und Klärung des eigenen Glaubens kommen". Was die Mission betrifft, so sei sie nur als Dialog möglich, und über diesen müsse man neu nachdenken. „Die Kirche wird es dabei nicht unterlassen, freimütig auszusprechen, daß sie selbst des Gespräches mit dem Judentum bedarf."

Wertvoll ist der Anhang mit seinen „Informationen", zumal die Statistik „Zur Lage der Juden in der Bundesrepublik Deutschland". Als „Orientierungshilfe" erscheint die Studie insofern problematisch, als sie zwei ganz verschiedene Anliegen vermischt: die notwendige Aufgabe eines gegenseitigen besseren theologischen Verstehens, die sehr schwierig ist, neben der politischen Aufgabe, beim Frieden in Nahost mitzuwirken. Für letzteres ist die Orientierung nicht ausreichend, weil der Standpunkt und die Denkweise der Araber, der Moslems wie der Christen, nicht zur Sprache kommt. Die Koordinierung mit dem Einheitssekretariat wird nunmehr auch schwierig. Sie ist ein Bewährungsfall der Solidarität der Christen. *J. P. M.*

Gesellschaftliche Entwicklungen

Religion als Streitobjekt amerikanischer Verfassungshüter

Zum Rollenverständnis und der Praxis des Obersten Gerichtshofes der USA

Wie schon mehrfach in den letzten Jahren entfachte kürzlich wieder ein Urteil (19. 5. 1975, Meek v. Pittenger) des Obersten Gerichtshofes (Supreme Court) der Vereinigten Staaten von Amerika eine Fülle von Diskussionen, Reaktionen und Emotionen besonders in katholischen Kreisen. Erneut stand indirekte finanzielle bzw. materielle Hilfe eines Bundesstaates (Pennsylvania) für private, d. h. normalerweise mehrheitlich katholische Schulen zur Entscheidung über die Verfassungskonformität an (vgl. HK, Juli 1975, 369). Wieder einmal rief ein Urteil, das übrigens mit sechs gegen drei sehr scharf und klar argumentierenden Gegenstimmen gefällt wurde, einen Sturm der Entrüstung und darüber hinaus wegen seiner kleinlichen, ja spitzfindigen Begründung und Auslegung der Verfassung allgemeines Kopfschütteln und — was schlimmer ist — nicht zum ersten Male Zweifel an Unbefangenheit, Fähigkeit und Selbstverständnis der neun Obersten Bundesrichter hervor. Dieses offensichtliche Unbehagen wird besonders dadurch verstärkt, daß die Rechtsprechung der vergangenen Jahre oft in ein und demselben Fall sehr widersprüchlich war, der mögliche Rahmen für neue Entscheidungen für die Betroffenen also weithin unklar bleibt. Daß dieses „Va banque-Spiel" unumgänglich ist, wenn man Reformen in den USA durchsetzen will, liegt in erster Linie am Verfassungstext und an der dem Obersten Gericht eingeräumten besonderen Stellung.

Die Verfassung und ihre Interpreten

Die 1787 verabschiedete, 1789 in Kraft getretene und 1791 durch die ersten zehn Zusätze (Amendments), die die „Bill of Rights" enthalten, ergänzte Verfassung ist bis zum heutigen Tag kaum Änderungen unterworfen wor-

den. Lediglich noch 13 Amendments wurden bisher rechtsgültig zugefügt, für zwei weitere läuft seit langem das entsprechende Verfahren. Ein wichtiger Grund dafür — neben der schwierigen Prozedur — ist sicherlich „im elastischen, auslegungsfähigen Wortlaut der weniger als sechstausend Worte umfassenden Urkunde zu erblicken ... Die geschriebene Verfassung stellt nur Richtlinien auf, deren Konkretisierung den drei branches of government überlassen wird." [1]
Einer der Obersten Richter, *Louis D. Brandeis,* machte diese Besonderheit 1922 noch deutlicher, als er erklärte, die Verfassung sei „keine Zwangsjacke. Es ist ein lebender Organismus. Als solche ist sie fähig zur Entwicklung — zur Ausdehnung und Adaptation an neue Bedingungen. Entwicklung beinhaltet politische, wirtschaftliche und soziale Veränderungen. Eine bedeutsame Entwicklung manifestiert sich eher in intellektuellen und moralischen Konzeptionen als in materiellen Dingen. Weil unsere Verfassung die Fähigkeit zur Adaptation besitzt, hat sie sich bewährt als das Grundgesetz eines sich ständig entwickelnden Volkes." [2]

Durch diesen Tatbestand bedingt, sind Kongreß und Präsident zwar in der Lage, eine Anpassung der Verfassung an die jeweiligen Realitäten zu suchen, doch müssen sie sich gerade in jüngster Zeit immer häufiger vom Supreme Court in die Schranken weisen lassen. Dem obersten Wächter über die Beachtung der Verfassung ist im gesamten System der USA eine solch überragende Rolle eingeräumt worden, daß man vielfach den Eindruck gewinnen kann, im Grunde mache das Oberste Gericht die Gesetze des Landes. „Mehr als Tradition oder Konvention hält das Gesetz die amerikanische Gesellschaft zusammen", meinte der „Observer" (6. 5. 73) und fügte hinzu: „Der Oberste Gerichtshof ist nicht weniger mächtig, als sein Name besagt."
Nicht zu Unrecht wurde nach dem aufsehenerregenden Abtreibungsurteil vom 22. Januar 1973 (vgl. HK, März 1973, 121 ff.) festgestellt, der „plötzliche liberale Wind, der ... durch die amerikanischen Bundesstaaten weht, ist freilich nicht das Resultat der Gesetzgebung, sondern außergewöhnlicher Rechtsprechung ... Auf gesetzgeberischem Wege wäre es im größten Teil der USA vermutlich nicht zu der jetzt durch das Urteil des Obersten Gerichtshofes ... verfügten Freizügigkeit gekommen" (Stuttgarter Zeitung, 31. 1. 73). Durch seine „ständige Auslegung sowohl der einzelnen Verfassungsbestimmungen wie der ‚Gestalt' der Verfassung im ganzen" bringt nach Karl Loewenstein [3] der Oberste Gerichtshof „den Verfassungstext in Einklang mit den jeweiligen politischen, wirtschaftlichen, sozialen und sogar ethischen Zeitumständen". Diese Funktion ist seiner Meinung nach bedeutsamer als die dramatischere und im Ausland mehr beachtete Ausübung des richterlichen Prüfungsrechts, das nur einen kleinen Ausschnitt aus der fortlaufenden Interpretationstechnik der Verfassung durch die Gerichte darstelle. Insofern ist der Schluß berechtigt, daß „die Tragweite einzelner Verfassungsbestimmungen nur erfaßt werden kann, wenn man sich darüber klar ist, wie die höchstrichterliche Rechtsprechung die Verfassung interpretiert und die zahlreichen Lücken des geschriebenen Textes ausfüllt" [4]. Dabei sind die Grenzen zwischen Auslegung und Verfassungspolitik fließend. Viel hängt von der Zusammensetzung des Gerichtshofes ab.

Fehlbare Männer mit endgültiger Autorität

Die vom Präsidenten ernannten, vom Senat bestätigten und schließlich vom Präsidenten offiziell eingesetzten neun Obersten Bundesrichter sind jeweils „ein Produkt ihrer Zeit und widerspiegeln die Vorlieben und Voreingenommenheiten fehlbarer Männer in schwarzen Roben" [5]. Nach einem erstmals für die katholische Kirche positiv ausgegangenen Urteil zur Finanzierung von Hochschulen (28. 6. 71, Tilton v. Richardson) kam der frühere Präsident der Fairfield-Universität, *William C. McInnes SJ,* zu dem Ergebnis, das Gesetz zeige Richtungen an, gebe also Anlaß zur Hoffnung. Wenn auch nur einer der Richter seine Meinung geändert hätte, wäre aus dem Sieg eine Niederlage geworden; hätte sich Richter *Byron White* trotz gegenteiliger Meinung nicht dem Mehrheitsvotum angeschlossen, wäre ein gänzlich anderes Präzedenzurteil gefällt worden. Ebenso wäre eine Behandlung des gleichen Falles nur wenige Jahre zuvor mit Sicherheit zuungunsten der Universität ausgefallen. Daraus folgerte er: „Nur ein äußerst naiver Bürger würde behaupten, die Interpretation der US-Verfassung sei eine vorprogrammierte Stereotype. Das öffentliche Klima und die Sozialpolitik spielen eine wichtige Rolle bei den Entscheidungen des Obersten Gerichts ... Richter sind keine Computer; sie sind menschliche Wesen. Sie überlegen und fühlen, sie rechnen nicht nur. Die Entscheidung eines Gerichts mag eine endgültige Autorität darstellen. Aber es ist dies nicht das letzte Wort." [6]

Über die unterschiedliche Einstellung der Richter zu ihrem Amt liegt eine Fülle von Aussagen vor, die von Überheblichkeit über Selbstherrlichkeit bis zu bescheidener Dienstauffassung reichen. Wegen ihrer herausgehobenen Bedeutung gibt es regelmäßig von sehr unterschiedlichen Seiten Versuche, den Präsidenten oder den Senat für oder gegen bestimmte Kandidaten zu mobilisieren. Auch kirchliche Kreise sind nicht frei von dieser Versuchung, wenigstens auf diese Weise Einfluß auf die Urteile durchzusetzen. Erst kürzlich setzten sich die „Citizens for Educational Freedom", eine überkonfessionelle Organisation, in einer Petition dafür ein, Präsident *Gerald Ford* möge bei eventuell notwendigen neuen Ernennungen (die Richter sind offiziell auf Lebenszeit im Amt, so daß die Neubesetzungen nicht allzu häufig vorkommen) nur solche Kandidaten berücksichtigen, denen die Erziehung aller Kinder am Herzen liege [7]. Aber auch andere Versuche der Einflußnahme über eine Änderung der Kompetenzen, der Be-

rufungsprozedur, der Dauer und der Unanfechtbarkeit der Urteilssprüche sind bisher — allerdings vergeblich — unternommen worden.
Im übrigen haben sich gezielte Richterernennungen durch Präsidenten, die den Kurs des Obersten Gerichts ändern wollten, in der Vergangenheit meistens als Fehlschläge erwiesen. So hatte z. B. nach der Ernennung von vier als „konservativ" eingestuften Richtern durch Präsident *Richard Nixon* fast jedermann eine Entscheidung wie die in Sachen Abtreibung vom Januar 1973 für völlig ausgeschlossen gehalten. Doch nicht zum erstenmal in der Geschichte erwiesen sich die Richter als unabhängiger — und unberechenbarer —, als dies der Präsident und sicherlich der größte Teil der Bevölkerung wünschen. Auch der einzige Katholik des jetzigen Gerichtshofes, *William Brennan*, zeichnete sich bisher dadurch aus, daß er sowohl beim Abtreibungsurteil als auch bei den meisten Schulurteilen oft geradezu vehement gegen Interessen und Überzeugung seiner Kirche stimmte. Eine fast natürliche Begleiterscheinung dieses Verhaltens war die Forderung konservativer Kreise der katholischen Kirche nach Exkommunikation dieses „enttäuschenden" Richters.

Die Sprüche des Obersten Richtergremiums fallen in den seltensten Fällen einstimmig aus, fast immer gibt es ein Mehrheits- und ein Minderheitsvotum, die übrigens beide offiziell zu den Prozeßunterlagen gehören. Sie zusammen lassen Meinungstrends und eventuelle „Auswege" und Chancen dafür leichter erkennen. Fast alle wichtigen und wirklich die Verfassungsauslegung fortschreibenden Entscheidungen des Supreme Court sind knapp gefallen: „Sie spiegeln darin nur die Kraft der bisherigen Verhältnisse und die Winzigkeit neuer Gewichte, die für umwälzende wichtige Entscheidungen Ursache und Anstoß sind" (FAZ, 1. 7. 72). Im Falle eines Spruches, der die Verfassungsgemäßheit der heute praktizierten Verhängung der Todesstrafe bestritt, gab es sogar neun verschiedene Erklärungen. Nur inhaltliche Analysen ließen schließlich erkennen, daß sich mit sehr unterschiedlichen Argumenten fünf Richter gegen und vier für die Todesstrafe aussprachen.

Wenig konkrete Aussagen zur Religion

Bei dieser besonderen Rolle, dem ungewöhnlichen Stellenwert und der „Gummi-Struktur" der Verfassung ist es verständlich, daß Fragen der Religion in ganz besonderer Weise von der Zusammensetzung des Richterkollegiums (die sich untereinander übrigens als „Bruder" betiteln) abhängen. So zählen denn auch all die Fälle, die die Religion betreffen, zu den beständigsten und in immer neuen Auflagen vor dem Obersten Gericht ausgetragenen Disputen. Angesichts der wenig exakten Formulierung der maßgeblichen Verfassungsaussagen und angesichts der von der gegenwärtigen säkularistischen Zeitströmung nicht unberührten Richter befinden sich die Kirchen in einer permanenten Verteidigungsposition. Ihr Handicap ist die Tatsache, daß in der Verfassung nur an zwei Stellen ausdrücklich die Religion tangiert wird. So schließt Art. VI, Abs. 3, eine „religiöse Überprüfung" bei der Beurteilung der Qualifikation für ein öffentliches Amt aus.

Angelpunkt für die ständigen Dispute ist jedoch *Amendment I*, in dem es heißt, der Kongreß — und seit Verabschiedung des *Amendment XIV* gilt dies auch für sämtliche Einzelstaaten — dürfe kein Gesetz erlassen „hinsichtlich der Einsetzung einer Religion" (als Staatsreligion) noch irgendeines, das „die freie Ausübung" der Religion behindert („Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercice thereof"). Dieser heute vielfach vom Obersten Gericht geradezu vergewaltigte Zusatzartikel besteht — was oft vergessen wird — eindeutig aus zwei für die Religionsgemeinschaften relevanten Elementen, die sowohl eine klare Beschränkung als auch ein offensichtliches Recht implizieren. Allzusehr ist in der Vergangenheit nur ein Teil dieses Zusatzes berücksichtigt und von den Gerichten als Indiz ausgewertet worden. Dies förderte seitens der Kirchen eine Defensivhaltung und verhinderte — seltsamerweise — bisher weitgehend die Offensive. Erst jetzt nach dem jüngsten Schulurteil scheint sich eine Wende anzubahnen. Die drei gegen die Mehrheit stimmenden Richter bezeichneten das Urteil als eine „Bedrohung der freien Ausübung der Religion" und forderten die Kirchen auf, mit Hilfe von Modellfällen ihrerseits Verfassungsklagen anzustrengen und nicht immer nur abzuwarten, bis ihre Gegner sie unter Hinweis auf den ersten Teil dieses Artikels in die falsche Ecke treiben (NCNS, 25. 6. 75). Auch der demokratische Kongreßabgeordnete und Jesuitenpater *Robert F. Drinan* meinte, die Eltern und Erzieher, die sich für die Rechte der Privatschulen einsetzen, sollten sich ganz auf die Betonung des zweiten Teils des Amendment verlegen, anstatt sich auf die fast ausweglosen Auseinandersetzungen über die Auslegung des ersten Teils einzulassen (NCNS, 29. 4. 75).

Ein Blick auf die Entstehungsgeschichte dieses Zusatzes macht zudem deutlich, daß „die Verfassung von den Gründervätern nicht geschrieben wurde, um die Rechte der Bürger einzuschränken, sondern vielmehr, um diese Rechte zu fördern und zu schützen"[8]. Es gibt bis heute „ein großes Maß an Verwirrung bei der Interpretation der legislativen Intentionen hinter dem ersten Verfassungszusatz", obwohl aus den entsprechenden Debatten, die um seine Verabschiedung geführt wurden, eindeutig hervorgeht, daß es ursprünglich nicht darum ging, juristische Prinzipien zur Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den USA zu schaffen. Vielmehr handelte es sich bei der Aufnahme des ersten Amendment eindeutig um den Versuch, die Bundesregierung von jeglichem Einfluß auf das Recht der Einzelstaaten zu lösen, die religiösen Angelegenheiten in ihrem Einflußbereich selbständig zu behandeln. Schließlich gab es zum Zeitpunkt der Verabschiedung verschiedene Staaten mit „eingesetzten

Religionen". Es ging also am Anfang um den Schutz des religiösen status quo in den Einzelstaaten und die Verhinderung der Einsetzung einer National-Religion durch den Kongreß in Washington[9]. Erst religiöse Konflikte und der daraus folgende Wunsch nach Staatsprotektionismus führten dazu, daß die Zielrichtung dieses Verfassungszusatzes geändert und nun die totale Trennung von Staat und Kirche ins Visier genommen wurde.
Schon allein die Entstehungsgeschichte der heutigen Vereinigten Staaten mit ihren puritanisch geprägten Gründern läßt es als wenig wahrscheinlich erscheinen, daß anfangs an eine Verbannung der Religion in den gänzlich privaten Bereich gedacht war. Viel eher „fühlten die Männer der Revolution die Notwendigkeit, ihr Grundgesetz — ihre Verfassung — in etwas transzendentem Absoluten zu verankern, das bevollmächtigte, ohne selbst aktiv einzugreifen"[10], denn — so Hannah Arend[11] — „eine absolute Unsterblichkeit könnte, wenn schon nicht ebenfalls Unsterblichkeit, so doch zumindest Beständigkeit und Stabilität für die Republik garantieren". Man kann sogar so weit gehen zu behaupten, daß in den Gründerjahren das allgemeine Empfinden vorherrschte, das Christentum sollte Antrieb und Ermutigung vom Staat erfahren, solange es nicht mit den privaten Rechten der Gewissensfreiheit in Konflikt geriet. Die Verfassung sollte demnach keineswegs eine Förderung der Religion, sondern eher religiöse Verfolgung und die bevorzugte Behandlung einer einzigen Religionsgemeinschaft verhindern[12].

„Eine Mauer der Trennung zwischen Staat und Kirche"

Wenn es inzwischen so aussieht, als seien die USA auf dem Wege, daß nicht nur die Einsetzung einer Staats- oder Nationalreligion verhindert wird, sondern man vielerorts sogar dabei ist, „Gott aus jedem Bereich des amerikanischen Lebens herauszureglementieren" (vgl. NCNS, 24. 9. 73), dann war diese Abkehr von den ursprünglichen Motivationen nur möglich durch eine Änderung des gesellschaftlichen Klimas und der Anschauungen der zuständigen Obersten Bundesrichter.

Als eine Art „autoritative Erklärung des Rahmens und der Rechtswirksamkeit des Verfassungszusatzes" wurde in den ersten bedeutenden, das Verhältnis Staat—Kirche berührenden Fällen in diesem Jahrhundert die schriftliche Äußerung des damaligen Präsidenten Jefferson aus dem Jahre 1802 herangezogen, der als Ziel des Amendment die Errichtung einer „Mauer der Trennung zwischen Kirche und Staat" definierte[13]. Seither gehört die Trennung von Staat und Kirche zu den „am eifersüchtigsten gehüteten Gütern der amerikanischen Demokratie"[14]. Aber erst seit der Ausdehnung der im I. Amendment geschützten Bundesgrundrechte mit Hilfe des XIV. Amendment, das die Bürger der USA vor Beschränkung ihrer Rechte durch die Einzelstaaten schützt und den gleichen Schutz aller vor dem Gesetz garantiert, ist die Frage wirklich akut geworden. Seit einem Urteil des Obersten Gerichts (1925, Gitlow v. New York) unterliegen gesetzgeberische Entscheidungen der Staaten, die die Grundrechte betreffen, einer bundesrechtlichen Kontrolle. Speziell für die Bekenntnisfreiheit wurde dieser Grundsatz erstmals 1940 (Cantwell v. Connecticut) angewandt.
Daß seither in praktisch ununterbrochener Folge aus den einzelnen Staaten stammende Klagen wegen der Verletzung des I. Amendment vom Obersten Gerichtshof behandelt werden müssen, liegt sicherlich zu einem Großteil auch daran, daß sich mittlerweile eine zwar stark gefächerte, aber gut organisierte Lobby gebildet hat, die peinlich genau nach mutmaßlichen Verstößen, d. h. nach einer ihrer Meinung nach verfassungsfeindlichen Begünstigung der Religion bzw. der Kirchen sucht. Durch ein seit 1973 schwebendes Verfahren über die Steuerbefreiung eines der eifrigsten Verfechter der Trennung (Americans United for Separation of Church and State) könnte das Oberste Gericht demnächst vielleicht indirekt Stellung zwischen den beiden Kontrahenten beziehen müssen. Die US-Regierung verweigert der Organisation seit 1969 die Steuerbefreiung, weil sie sich ihrer Meinung nach substantiell als Lobby betätigt.

Doch wäre es völlig falsch, alles nur auf starke Interessengruppen zu schieben, die den Kirchen einen Schlag versetzen wollen. Insgesamt muß man wohl davon ausgehen, daß der offensichtliche Säkularisierungstrend sich immer weniger mit den sich in den Gesetzen und in der täglichen Praxis manifestierenden christlich geprägten Prinzipien verträgt: „Als Reaktion auf die alles durchdringenden Übertragungen der religiösen Architektonik, Werte und Sprache in das englisch-amerikanische Gesetz entwickelte sich ein immer stärker werdender Versuch, sich von diesen religiösen Ansätzen freizumachen."[15] Diese von Theoretikern vorbereitete, vom American Law Institute geförderte und von den Gerichten praktizierte „Entsakralisierung" des Gesetzes, die offene Kampfansage an moralische und religiöse Standards als Richtschnur für die Rechtsprechung vollzieht sich auf verschiedene Weise. Neuerdings zielt man nicht nur auf die Tilgung einer bestimmten religiösen Tradition, sondern auf Ersatz aller religiösen oder moralischen Grundlagen im Rechtsbereich. Dieses Bemühen beruht letztlich auf einem ebenso traditionsreichen amerikanischen Verfassungsgrundsatz, nämlich dem der Beachtung der Freiheit des Individuums, religiösen Glaubenswahrheiten oder moralischen Normen seine Zustimmung zu geben oder zu versagen, je nachdem ob sie mit seiner persönlichen Auffassung konform gehen oder nicht: „Dies ist das Hauptziel und die grundlegende Motivation, die dem Säkularisierungs-Vorstoß einen solchen Anstoß" in der anglo-amerikanischen Tradition gegeben hat[16].

In diesem Klima wird manches Urteil des Obersten Gerichts zumindest verständlich, wenn auch nicht unbedingt

akzeptabel. In den vergangenen drei Jahrzehnten lag der Schwerpunkt der vor dem Obersten Gericht behandelten Fälle, die mit der Religionsklausel des ersten Zusatzes zusammenhingen, im Schulbereich (Finanzierung der Schulen, Schulgebet, Schulbus). Weitere Streitpunkte betrafen die Kriegsdienstverweigerung, die Steuerbefreiung und die Frage der freien Ausübung der Religion von Minderheiten mit teilweise sehr extremen Überzeugungen bzw. Verhaltensweisen. Abtreibung, Todesstrafe und der anstehende neue Verfassungszusatz über die „Gleichheit der Rechte unter dem Gesetz" unabhängig vom Geschlecht (Equal Rights Amendment) sind dagegen nicht direkte Fälle, die zwischen den Kirchen oder einem ihrer Rechtsvertreter und dem Supreme Court ausgetragen werden. Hier werden die Kirchen vielmehr als berechtigte Interessenvertreter (unter vielen) zu Rate gezogen und gehört.

Im Schulsektor herrscht heute weitgehend Verwirrung, hervorgerufen durch widersprüchliche und die Rechte der privaten Träger bei der Finanzierung ihrer Schulen immer stärker einengende Urteile. Inzwischen haben die Richter besonders für die Klärung von Schulstreitigkeiten, aber auch insgesamt für die Beurteilung eines Falles im Rahmen des I. Amendment, ein Schema entwickelt, das in seinen drei Stufen als Test für die Verfassungsgemäßheit betrachtet wird. Danach muß jede Hilfe für kirchliche Schulen nach dem Prinzip des „säkularen legislativen Zieles", nach dem „Primäreffekt" der Hilfe (weltlich oder religiös) und neuerdings nach der Möglichkeit „ausgedehnter Verstrickung der Regierung mit der Religion" untersucht werden. Wie die Vielzahl von Schulurteilen allein von 1971 bis heute zeigt (vgl. u. a. HK, Juni 1972, 286 ff., September 1973, 445 ff., Juli 1975, 369), gibt es nur noch wenige „Umwege", die es dem Staat gestatten, den privaten Schulen finanziell und materiell zu helfen. Nach dem augenblicklichen Stand läßt sich festhalten, daß praktisch keine direkt an die Schulen gegebenen Hilfen erlaubt sind. Immer unter Hinweis auf die dadurch mögliche staatliche Förderung einer Religion ist es nach dem jüngsten Urteil z. B. lediglich erlaubt, Schultextbücher auch an Privatschüler zu entleihen, wohingegen das Verleihen von Landkarten, Dia-Reihen, Projektoren u. ä. untersagt ist. Dadurch werde die Religion gefördert, weil 1. die Kirche das hierfür gesparte Geld für religiöse Zwecke verwenden könne und 2. nicht gewährleistet sei, daß z. B. der Dia-Projektor oder das Filmgerät nicht auch zur Vorführung von religiösen Bildern und Filmen „mißbraucht" werden.

Noch weiter geht die allgemein als „juristische Akrobatik" bezeichnete Argumentation der Richter im Falle des Verbotes von Hilfeleistungen des Staates im Bereich der psychologischen Beratung und der Therapie für Behinderte, die private Schulen besuchen. Die Begründung dafür lautet, es könne nicht ausgeschlossen werden, daß die diese Dienste in den Privatschulen absolvierenden Lehrer und Fachleute der öffentlichen Schulen nicht auch zu religiösen Zwecken umfunktioniert würden . . . Die sowohl in diesem Falle als auch beim Gebrauch von Hilfsmaterial für den Unterricht mögliche Überprüfung einer sachgerechten und säkularen Verwendung wiederum lehnt das Gericht unter Hinweis darauf ab, daß dies eine „Verstrickung der Regierung mit der Religion" zur Folge haben könne. So bleiben den Schulträgern derzeit nur die Hoffnung auf eine baldige Umgruppierung in den Reihen des Supreme Court oder aber die Möglichkeiten der Gegenklage und der Lobby für Gesetze, die die Zuwendungen direkt an die Schüler oder Eltern sowie eine Verlegung der staatlichen Hilfsdienste aus den Räumen der Privatschulen auf mobile Einsatzkommandos oder gar in die Räume der öffentlichen Schulen ermöglichen. Gerade diese Ausweichmanöver machen das ganze Ausmaß der derzeit durch die Gerichte geförderten Tragikomödie sichtbar.

Bei der nun schon Jahre laufenden Diskussion über das Schulgebet und die Abhaltung von Religionsunterricht in den Räumen der öffentlichen Schulen ist im Grunde das gleiche Bild anzutreffen. Mittlerweile liegen mehr als 20 Entwürfe für einen eigenen Verfassungszusatz in den entsprechenden Kongreßgremien[17], wodurch das Beharren der Amerikaner auf dieser Tradition deutlich zum Ausdruck kommt. Das Oberste Gericht hat bisher jeden Versuch zu Fall gebracht, selbst solche Gebete einzuführen, die von der Schulbehörde ausgearbeitet waren und jede Erwähnung des Namens Gottes vermieden und für niemanden verpflichtend waren. Die entsprechenden Anhörungen in Kongreßausschüssen verdeutlichten nicht nur die Breite der Ansichten und Forderungen, sondern förderten auch bis heute gültige Verknüpfungen von Kirche und Staat zutage, die eigenartigerweise bisher nur selten angefochten wurden. So beginnen Senat und Repräsentantenhaus der USA auch heute noch ihre Sitzungen mit einem Gebet, ja selbst der Supreme Court beginnt jedes Treffen mit den Worten: „Gott segne die Vereinigten Staaten und diesen ehrenwerten Gerichtshof". Schließlich haben Senat und Repräsentantenhaus eigens berufene Kapläne, und die Präsidenten der letzten Jahre stellten ihre christliche Überzeugung anläßlich von sogenannten Gebetsfrühstücken offen zur Schau. Bisher hatte erst eine Klage gegen solche überlieferten Bräuche Erfolg vor dem Obersten Gerichtshof. Seit dem 1. Januar 1973 sind die Kadetten von Militärakademien nicht mehr zur Teilnahme an einem Sonntagsgottesdienst ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft verpflichtet. Diese war in den Dienstvorschriften damit begründet worden, daß hierdurch den Offiziersanwärtern „das moralische und religiöse Erbe der USA" vermittelt werde.

Bedenkliche Grenzüberschreitungen

Bei aller Rigorosität und oft unverständlichen Argumentation galt bisher als unumstößliches Prinzip des Supreme Court, daß er sich nicht in Fragen der kirchlichen Lehre einmischt. So erklärte er sich z. B. für unzuständig (1969, Presbyt. Church in the United States v. Mary Elisabeth Blue Hall Memorial Presbyt. Church) zu entscheiden,

welche von zwei Kirchengemeinden innerhalb der Presbyterianischen Kirche, die sich wegen angeblicher gravierender Abweichungen von den grundlegenden Lehren des Presbyterianismus gebildet hatten, Anspruch auf das bisherige Kircheneigentum besäßen. In gewissem Sinne — wenn auch mit wenig überzeugender Darstellung — bietet auch das Abtreibungsurteil einen solchen Fall der Nichteinmischung, stellte der Gerichtshof doch fest, er brauche sich mit der Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens nicht zu befassen, solange „die, die in den entsprechenden Disziplinen der Medizin, Philosophie und Theologie ausgebildet sind, nicht in der Lage sind, einen Konsensus darüber zu erreichen".

Kriegsdienstverweigerung bot wegen der vorherrschend religiösen Motivation bereits häufig Anlaß für gerichtliche Auseinandersetzungen. Nach anfänglichen Ablehnungen gestand der Supreme Court zu, daß Verweigerung aus religiöser Überzeugung möglich sei. Damit allerdings verletzte das Gericht das Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz und installierte nach Anschauung von Klägern ein Religionsmonopol, so daß in späteren Fällen auch andere als religiöse Begründungen geltend gemacht werden konnten. Bei den vielen im Zusammenhang mit dem Vietnam-Krieg auftretenden Anträgen auf Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer in besonderen Fällen begab sich der Supreme Court erstmals auf ein gewagtes Gebiet[18]. So berief sich ein einberufener Soldat (1970, Negre v. Larsen) auf die Theologie vom gerechten Krieg, und die Richter kamen zu einer — wie es in einer Kritik hieß — „seltam schizophrenen Entscheidung". In dem Urteil hieß es, man wolle nicht mit religiösen Riten oder Praxis ins Gehege kommen und „keine Bestrafung gegen irgendeine theologische Position führen", doch seien in diesem Fall die „zufälligen Belastungen" für den Betroffenen wegen „substantieller Regierungsinteressen" gerechtfertigt. In kirchlichen Kreisen wurde dieser Spruch zum Anlaß genommen, um vor den Gefahren zu warnen, daß demnächst der Staat jede theologische Position je nach seinen Interessen beurteilt. Gefährlich war auch schon der Hinweis in einem Schulurteil von 1973, die Frage der Finanzierung von Privatschulen könne zu einer nach religiösen Gesichtspunkten ausgerichteten „politischen Spaltung" führen und deshalb müsse jetzt einmal Grundsätzliches in dieser Frage gesagt werden.

Ein weiterer Trend in den Entscheidungen des Supreme Court wird sichtbar, wenn man z. B. das Urteil im Falle eines orthodoxen Juden analysiert, der wegen der Einhaltung des Sabbath durch das Verbot des Sonntagsverkaufs Verdienstausfall an zwei Tagen geltend machte. Ihm wurde dennoch nicht erlaubt, am Sonntag seine Waren anzubieten, weil die Tatsache, daß der Sonntag „ein Tag von besonderer Bedeutung für die christlichen Kirchen ist", heute nicht mehr ausschlaggebend für den Staat sei, diesen Tag als allgemeinen Ruhe- und Erholungstag zu deklarieren. Insofern falle jeder Verstoß gegen die entsprechenden Gesetze in die Zuständigkeit der Wirtschaftspolizei. Hier findet man erstmals den Versuch, das Gesetz von seinen religiösen Substrukturen zu lösen, indem man es anders motiviert.

Diese Ausrichtung läuft parallel zu einem fortschreitenden Prozeß der Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Leben. Selbst die Schulen in kirchlicher Trägerschaft können sich kaum noch dem Sog entziehen, „neutralisiert" zu werden, indem man ihnen durch die wenigen noch möglichen Hilfen und im Rahmen der Konkurrenzfähigkeit Auflagen bezüglich des Personals und des Curriculums macht.

Augenblicklich läßt sich keine klar umschriebene Grundhaltung der amerikanischen Gesellschaft aufzeigen. An die Stelle des teilweise vehement bekämpften traditionellen, stark religiös geprägten Erbes ist bisher keine allgemein verbindliche oder von der Mehrheit getragene neue moralisch-politische Überzeugung getreten, wenn auch ein *säkularer Humanismus* mit oft aggressiver Anstrengung Besitz von traditionellen religiösen Bereichen ergreift. Gegen eine solche „Unterwanderung" bietet die Verfassung kaum eine Handhabe. Andererseits ist auch die amerikanische *„Zivilreligion"* in eine Krise geraten. Dieses als „American way of life" umschriebene Phänomen (Glaube an ein höheres Wesen, Idealismus und Moralismus, höchster Wert: Individualismus, geachtete Stellung der Religion) wird heute entweder für politische Fehlschläge und militärische Verstrickungen verantwortlich gemacht oder als für heutige Verhältnisse irrelevant deklariert. Die Kirchen haben beide Entwicklungstrends zu fürchten: Sowohl ein säkularer Humanismus als auch eine mißbrauchte, fehlentwickelte oder nicht länger akzeptierte Zivilreligion verändern das gesellschaftliche Klima entscheidend — während der Verfassungstext unverändert bleibt.

Statt Trennung von Staat und Kirche scheint eher die Allmacht des Staats über die Kirche — wenigstens momentan — im Vormarsch zu sein. Insgesamt hat die amerikanische Verfassung bei all ihren Verdiensten um den einigermaßen gleichmäßigen Fortbestand der Nation in den Belangen der Religion ihre Unzulänglichkeit erwiesen. Als Modell für das Verhältnis Kirche—Staat kann man die USA wohl kaum noch ernsthaft in Erwägung ziehen.

Norbert Sommer

[1] *Walter Haller*, Supreme Court und Politik in den USA, Bern 1972, S. 10. [2] Zitiert nach Haller, a. a. O. [3] *Karl Loewenstein*, Verfassungsrecht und Verfassungspraxis der Vereinigten Staaten, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1959, S. 36. [4] Haller a. a. O., S. 13. [5] *Alpheus Th. Mason*, The Burger Court in Historical Perspective. In: Political Science Quarterly, März 1974, S. 27. [6] In: America, 18. 9. 71. [7] Vgl. Alive, Juni 1975. [8] „Musts" for Catholic Schools. In: NCEA-Notes, Juni 1975. [9] Vgl. *Raymond G. Decker*, The Secularization of Anglo-American Law: 1800—1970. In: Thought, September 1974, S. 283. [10] *Catherine Albanese*, Requiem for Memorial Day: Dissent in the Redeemer Nation. In: American Quarterly, Oktober 1974, S. 393. [11] *Hannah Arendt*, On Revolution, New York 1965, S. 185. [12] The Constitution of the United States of America, Washington 1973, S. 913. [13] A. a. O., S. 914. [14] K. Loewenstein, a. a. O., S. 486. [15] R. G. Decker, a. a. O., S. 288. [16] A. a. O., S. 297. [17] Vgl. The Question Of A „School Prayer" Amendment To The Constitution. In: Congressional Digest, Januar 1974. [18] *Peter Momkres*, Just-War Theology: Rejected by the Court. In: The Christian Century, 28. 5. 75, S. 548.

Kirche und Sexualität: ein Dauerkonflikt?

Ein Gespräch mit Professor Paul Matussek

Bei zahlreichen Fragen im Felde von Theologie und Ethik, die die Kirche auf Grund interner Diskussion oder in der Auseinandersetzung mit der staatlichen Gesetzgebung (Ehe, Familie, Geschiedene) gegenwärtig beschäftigen, steht die Frage nach der ethischen Bewertung der Sexualität und ihrer verantwortlichen Gestaltung mit im Hintergrund. Und in nicht wenigen Diskussionen stellt sich der Eindruck ein, gerade dieser Hintergrund beeinträchtige sonst erzielbare pastorale und ethische Problemlösungen. Die Frage, ob und wieweit dies zutrifft, ist Gegenstand des folgenden Interviews mit dem Leiter der Forschungsstelle für Psychopathologie und Psychotherapie in der Max-Planck-Gesellschaft, Prof. Paul Matussek (München). Matussek hebt dabei Perspektiven ins Bewußtsein, die mit kirchlichem Normverständnis in Sexualfragen und den oft wichtigen ethischen Begleit- und Folgeproblemen nur begrenzt in Einklang zu bringen sind, die aber gerade deswegen eine kritische Auseinandersetzung verdienen.

HK: Herr Professor Matussek, im Synoden-Arbeitspapier über „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität" heißt es zwar, die überwiegend negative, mindestens aber skeptische Bewertung der Sexualität durch die Kirche sei inzwischen durch eine positivere Sicht abgelöst. Die Probleme, die in der kirchlichen Auseinandersetzung am meisten Kopfzerbrechen machen — Ehe, Empfängnisverhütung, Verhältnis der Geschlechter zueinander insgesamt — kreisen aber durchwegs um das Thema Sexualität. Muß man daraus schließen, Sexualität sei nach wie vor das eigentliche nicht bewältigte Problem?

Matussek: Ich würde nicht sagen, daß es das eigentliche unbewältigte Problem ist, aber es ist ein sehr zentrales. Die Kirche hat offenbar eine ganze Reihe von Fehlern und Fehlurteilen der Vergangenheit aufzuarbeiten, und das braucht Zeit. Die Kirche ist Gefangener von Formulierungen, wie sie vor einigen Jahrzehnten in moraltheologischen Lehrbüchern und auf Kanzeln üblich waren. Ich denke etwa an das Thema „Selbstbefriedigung", wo unzureichende moralische durch pseudo-medizinische Begründungen (Rückenmarkserkrankungen, Zeugungsschwäche, Senilität, etc.) ersetzt wurden. Ich denke ferner an die Frage des vorehelichen Verkehrs, der in einer positiven moralischen Relevanz für die kommende Ehe gar nicht gesehen, geschweige gewürdigt wurde. Ich denke auch an die Frage der Geburtenregelung, die ohne Kenntnis und Rücksicht auf das natürliche Lustempfinden der Frau entschieden wurde. Ich denke aber auch an die detaillierten Belehrungen über moralische oder unmoralische Stellungen beim ehelichen Sexualverkehr. Die Ehe wurde entwürdigt zu einem remedium concupiscentiae, hauptsächlich für den Mann. Das Empfinden der Frau spielte keine Rolle. Sie durfte sich nicht verweigern, aber nicht der eigenen Lust wegen, sondern um den Mann vom schlimmeren Übel des Ehebruchs abzuhalten. Hier wurde — sicherlich ungewollt — eine Art moralischer Prostitution gelehrt. Das sind so einige beliebig herausgegriffene, leicht zu erweiternde Beispiele, wie Sexualverkehr von der Moraltheologie und in der Seelsorge erklärt und gelehrt wurde. Die Zeche für diese Ideologie haben wir heute zu zahlen. Es scheint aber, daß es der Kirche offenbar immer noch schwerfällt, sich von den früheren Positionen eindeutig und im Sinne der christlichen Wahrheit zu trennen.

„. . . Überzeugend klarzumachen, daß Glaube mehr ist als die Erfüllung eines bestimmten Sexualrituals"

HK: Das ist aber doch weitgehend Moraltheologie und Lehrgut von gestern. Es ist nicht anzunehmen, daß es heute so noch vertreten wird. Ist es nicht eher so, daß es der Kirche noch nicht gelungen ist, den Wandel in der eigenen Moraltheologie konstruktiv in Verkündigung umzusetzen?

Matussek: Das scheint mir unterschiedlich gut geglückt zu sein. In einigen Ländern sind Priester und Bischöfe so weit, jedenfalls ein Teil von ihnen, daß sie ihren Gläubigen überzeugend klarzumachen versuchen, daß der Glaube mehr ist als die Erfüllung bestimmter Sexualrituale. In anderen Ländern, bei anderen Priestern ist es noch nicht so weit.

HK: Der Eindruck, daß der Glaube mit der Erfüllung von Sexualritualen gleichgesetzt wurde, dürfte geschichtlich schwer zu belegen sein. Eher zeigen sich durchhaltende Symptome von Leibfeindlichkeit und eine übermäßige Identifizierung von Moral mit Sexualmoral, die in unserem bürgerlichen Bewußtsein heute gegen die Kirche und vermutlich zum Schaden einer wirklich verantwortlichen Moral nachwirkt. Ist nicht hierin der eigentliche Dauerkonflikt zu suchen, der der Kirche in ihrer Geschichte gleichsam mit auf den Weg gegeben ist?

Matussek: Sie meinen die Symptome von Leibfeindlichkeit?

HK: In erster Linie. Und vor allem, ob es sich dabei um einen prinzipiellen Konflikt handelt, der der Kirche inhärent ist.

Matussek: Ich glaube nicht, daß man von einer prinzipiellen Leibfeindlichkeit sprechen kann. Ich meine auch nicht, daß dieser Konflikt dem Christentum wesensmäßig ist, obwohl das oft behauptet wird. Eher habe ich den Eindruck, daß die Leib- und Sexualfeindlichkeit, wo sie auftrat und auftritt, mit zeitgeschichtlichen Strömungen zusammenhängt. In verschiedenen Epochen der Geschichte war die Einstellung zum Leib recht unterschiedlich, und die Kirche richtete sich meistens nach diesem Zeitgeist. Außerdem ist zu bedenken, daß auch in anderen Kulturen als der vom Christentum geprägten gewisse leibfeindliche Einstellungen anzutreffen sind. Im Buddhismus, Hinduismus und ebenso im Islam finden sich solche Tendenzen, wenn auch in verschiedener Ausprägung und mit verschiedenen Begründungen. Das Hauptproblem scheint mir darin zu liegen, daß es dem Menschen, gleichgültig welcher Konfession, auch darum geht, seine Triebhaftigkeit, zu der ja auch die Sexualität gehört, im Dienst verfeinerter und verinnerlichter Interessen zu kultivieren, also Interessen, für die auch die Kirche ein glaubwürdiges Beispiel ablegen könnte, wenn sie es wollte. Eine Kirche, deren Grundposition die personale und soziale Liebe ist, hat hier keine schlechte Voraussetzung. Hinzu kommt ein Phänomen der Gegenwart: Zum erstenmal in der Entwicklung der Menschheit leben wir in einer Zeit, wo die Partnerhaftigkeit der Ehe in einer viel tieferen und umfassenderen Weise gelebt werden kann als in allen früheren Jahrhunderten. Der wohl endgültige Abbau von Vorurteilen, z. B. daß die Frau grundsätzlich dümmer sei als der Mann, daß Frau und Beruf nicht zusammenpassen, daß die Frau Politik prinzipiell nicht interessiert, daß Frauen nur zu 50% orgasmusfähig sind usw., enthält die Möglichkeit, die Ehe als Lebensgemeinschaft zwischen zwei Partnern wesentlich fruchtbarer zu gestalten, als dies früher der Fall war.

HK: Müssen wir bei der trotz solcher Chancen fortbestehenden Spannung zwischen kirchlichem Normbewußtsein und der Einstellung der Gläubigen, auch die Andersartigkeit der Erfahrung von Zölibatären und Verheirateten stärker in Betracht ziehen?

Matussek: Ich bin nicht der Ansicht, daß man die speziellen katholischen Schwierigkeiten in der Sexualmoral vorwiegend auf den zölibatären Status der Moraltheologen zurückführen kann. Im protestantischen Bereich treffen wir auf ähnliche Probleme, obwohl deren Theologen meistens verheiratet sind. Aber an der Überschätzung der Sexualität und an der Überbewertung sexueller Lust sind Zölibatäre aus ihrer Lebenserfahrung heraus sicher beteiligt. Manchmal hat man gerade bei der Behandlung der Geschiedenenfrage den Eindruck, es spiele auch Sexualneid eine Rolle. Wenn man selbst schon auf die Früchte einer schuldgefühlfreien Sexualität verzichten muß, dann sollen die Regeln für die Eheleute hinsichtlich höherer Güter so restriktiv wie möglich sein. An solche Motive muß man denken, wenn etwa bei der Diskussion über die Zulassung der Geschiedenen zu den Sakramenten argumentiert wird, man könne die Geschiedenen nicht noch für ihr unmoralisches Verhalten belohnen. Von daher gesehen glaube ich nicht, daß Zölibatäre eine schöpferische Aufarbeitung der geschilderten Fehlentwicklung im entscheidenden Ausmaß leisten können.

HK: Können Sie das etwas näher erläutern? Sexualneid ist wohl kaum ein Reservat von Zölibatären, weder bei Frauen noch bei Männern?

Matussek: Sicher ist der Sexualneid genauso wie der Neid überhaupt kein ausschließliches Merkmal der Zölibatären. Wohl aber läßt sich sagen, daß jeder Zölibatär, der nicht aus seinem eigensten Innern die Entscheidung für ein eheloses Leben vollzogen hat, sich für den aufgezwungenen Verzicht in mehr oder weniger versteckter Weise rächt. Der Sexualneid ist dabei noch eine relativ milde Form der Rache.

HK: Sind Sie aber mit uns nicht auch der Meinung, daß die zölibatäre Lebensform durchaus auch eine sinnvolle Korrektur darstellen kann und insofern positiv zu einer verantwortlichen Gestaltung der Sexualität beiträgt?

Matussek: Durchaus. Um so wichtiger aber ist es, daß man dazu nur solche Personen zum Amt zuläßt, die ihre eigene Sexualität bewältigt haben, nicht aber solche, die aus allen möglichen neurotischen Motiven Zölibatäre werden. Ich glaube, daß eine schärfere Beobachtung solcher empirischer Tatbestände bei der Zulassung zum geistlichen Amt auch einen wertvollen Beitrag zur Lösung grundsätzlicher Fragen des Lehramtes auf dem Gebiet der Sexualität ergeben würde.

„Was Sie Normenzerfall nennen, ist eine äußerliche Erscheinung"

HK: Das ist sicher ein Thema, dessen sich die Kirche heute nachhaltiger annimmt. Aber nun zur Hauptfrage: kommt die Kirche in der Sexualmoral heute mit einem Kulturwandel, der zu einer deutlichen Verhaltens- und Normtransformation auch im sexuellen Bereich geführt hat, nicht zurecht, oder vollzieht sich trotz der von Ihnen geschilderten neuen Chancen zu einer vertieften Partnerschaft (hat sie es denn früher nicht auch gegeben?) durch die Extrovertierung des Sexuellen, wie wir sie in den letzten Jahren im Zuge der Sexwelle erlebten, nicht auch ein echter Normzerfall?

Matussek: Diesen Eindruck könnte man rein äußerlich haben. Ich meine aber, daß das, was Sie Normzerfall

nennen, eine periphere und äußerliche Erscheinung bleibt. Sie verdeckt tiefer liegende Prozesse der Gegenwart. Zu ihnen gehört sicher auch eine größere Chance eigenverantwortlicher, vom Gewissen getragener Gestaltung der Sexualität.

HK: Ist diese Prognose nicht etwas verfrüht, zumal der sexuelle Exhibitionismus von heute ein Ausdruck zivilisationstypischer Langeweile zu sein scheint?

Matussek: Gerade wenn es sich, wie Sie meinen, bei der Veräußerlichung des Sexuellen um einen Ausdruck einer zivilisationstypischen Langeweile handeln sollte, zumindest vorwiegend durch sie bedingt ist — wofür einiges spricht —, kann man getrost in die Zukunft sehen. Sexualität als Ersatzbefriedigung für tiefer liegende und zentralere Bedürfnisse halten bei der Majorität der Menschen nicht lange an.

HK: Aber Sie sprachen selbst in einem Ihrer Bücher — „Kreativität als Chance" (S. 126) — von der immer geringeren Fähigkeit zu echter Intimität, je rascher man zu Intimitäten bereit sei ...

Matussek: Es ist richtig, daß die von manchen jugendlichen Gruppen propagierte Veröffentlichung des Sexuellen gerade das Gegenteil von dem ist, was in der Entwicklung des Menschen angelegt ist, nämlich die Hinwendung zu einer Intimität, in der das Sexuelle in seiner auf den einzelnen Menschen bezogenen Weise zur Geltung kommt und auch gesteigert wird. Doch diese Erkenntnis und diese Erfahrung bricht sich heute Bahn, und es zeigt sich dabei insgesamt, daß heute die Methoden der Konkupiszenzbefriedigung wesentlich verfeinert worden und wesentlich personalbezogener sind als in früheren Zeiten.

HK: Anhand welcher Fakten läßt sich das belegen?

Matussek: Zum Beispiel anhand eines Vergleiches moraltheologischer Lehrbücher der Jahrhundertwende mit einer Durchschnittsillustrierten der Gegenwart. Auch wenn man davon ausgehen kann, daß keineswegs alle Christen die dort enthaltenen Hinweise befolgten, so lebte doch die Majorität der christlichen Eheleute in einer verklemmten oder — wie in manchen ländlichen Gegenden — primitiv tierischen Weise ihre Sexualität aus. Wo das Fensterln zum Brauchtum gehörte, wo die Magd dem Bauern auch im Bett untertan zu sein hatte, war die Sexualität genauso undifferenziert wie bei den zahlreichen Frauen, die auf Anweisung ihrer Beichtväter sich zur Abwendung der Untreue dem Partner hingaben. Gegenüber diesen Praktiken sind die Regeln, die etwa die Ratgeber der erwähnten Illustrierten in ihren Fragekästen anbieten, wesentlich differenzierter und sensibler. Damit will ich keineswegs das Niveau der heutigen Illustrierten als hoch hinstellen, wohl aber auf ein Faktum hinweisen, an dem sich die größere Sensibilität im Sexuellen leicht ablesen läßt. Quantitative Vergleiche sind allerdings auch hier nur schwer möglich.

„Alle Formen peripherer Befriedigung sind eine sexuelle Angelegenheit"

HK: Gerade Ihr Hinweis auf Illustriertenratschläge läßt uns fragen, ob der Optimismus über die personale Verfeinerung des Sexualverhaltens sich generell halten läßt oder ob die Tendenz zur Verfeinerung nicht bloß eine Möglichkeit innerhalb einer recht ambivalenten Gesamtentwicklung ist? Das rasche Überspringen sexueller Schranken fördert wohl kaum den Zug zu personaler Bindung, der in einer partnerschaftlichen Ehe — aber nicht nur dort — doppelt notwendig ist ...

Matussek: Die Frage ist, welche Entwicklung hat die Zukunft auf ihrer Seite? Welche Phänomene der Gegenwart lassen sich als die zukunftsträchtigen interpretieren? Wer kann z. B. noch sagen, Kriegführen sei legitim? Das ist heute bei weitem nicht mehr so leicht, wie es etwa vor fünfzig Jahren war. Man wird heute auch von moraltheologischer Seite aus schwerste Bedenken haben, Kriege wie den Ersten Weltkrieg, erst recht den Zweiten Weltkrieg, in irgendeiner Weise zu rechtfertigen. Selbst den Nichtchristen dürfte das nicht leichtfallen, weil das öffentliche Bewußtsein in dieser Frage sich wesentlich verschärft hat. Im Bereich der Sexualität hat man nach der Aufhebung strenger Restriktionen und Sanktionen erwartet, daß Promiskuität um sich greift, daß die Leute womöglich dem Gruppensex verfallen, daß der Partnerwechsel Gewohnheit wird oder die Sodomie eine Verbreitung erfährt wie im Alten Rom. Die Realität erweist genau das Gegenteil. Es wird erfahren, daß Intimität mit dem anderen eine tiefe Liebe und Beziehung zum anderen voraussetzt. Je tiefer der andere geliebt wird, ja man kann ruhig sagen, aus einer je größeren Tiefe der sexuelle Trieb kommt, desto lustvoller ist er. Alle Formen bloß peripherer Befriedigung, sei es durch Pornographie, sei es durch Gruppensex oder was sonst noch, sind eine zutiefst unsexuelle Angelegenheit. Auch dieses Phänomen sollte man in Erwägung ziehen, wenn man etwa an die hohen Scheidungsziffern denkt. Vor allen Dingen lassen sich die Frauen in der Liebe nicht mehr so leicht abspeisen wie in früheren Zeiten, wo sie finanziell vom Mann abhängig waren.

HK: Aber ist das nicht nur eine Seite der Wirklichkeit? Übersehen Sie nicht neue Verkümmerungen auch in der Partnerschaft?

Matussek: Sicher, aber die nicht zu leugnenden Auswüchse und Verkümmerungen der gemüthaften Seite der Sexualität, die weitgehend das Urteil über die Moral der Gegenwart bestimmen, muß man auf dem Hintergrund einer Identitätskrise der heutigen Gesellschaft sehen. Während früher das Verhalten, besonders das sexuelle Verhalten,

recht genau reglementiert war und ein „anständiger" Bürger wußte, was er zu machen hat und was man von ihm erwartet, sind heute die Freiheitsgrade und damit die Unsicherheit des einzelnen wesentlich höher. Er *kann* mit mehreren Sexualpartnern zusammenleben. Er kann bi- und homosexuell sein. Er kann ungestört pornographische Literatur in entsprechenden Läden studieren, also kurz gesagt: Die Chance, sich zu verfehlen, ist größer, weil die Gesellschaft weniger Druck ausübt und ein bestimmtes sexuelles Verhalten nicht zum Moralischen schlechthin deklariert. Das aber heißt auch: Wer sich bei den angebotenen, zahlreichen Möglichkeiten für seine eigene entscheidet, ist letztlich sittlicher als der, welcher nur das tut, weil „man" es tut.

HK: Das ist ein interessanter Gesichtspunkt. Es dürfte keinen Streit darüber geben, daß der größere Freiheitsraum in der Gesellschaft von einzelnen eine persönlichere sittliche Anstrengung verlangt, wenn er sittlich verantwortlich entscheiden soll. Aber wir vermögen nicht einzusehen, wie eine Entscheidung allein schon dadurch sittlicher sein soll, daß sie sanktionsfrei getroffen werden kann, ohne zu berücksichtigen, wie sie getroffen wird. Da stellt sich doch ganz akut das Normproblem, abgesehen davon, daß gesellschaftliche Trends nicht weniger „Man"-Charakter haben als Sanktionen durch Ethos oder Gesetze?

Matussek: Sicher ist keine Entscheidung allein schon dadurch sittlich, daß sie sanktionsfrei getroffen wird. Der Inhalt der Entscheidung ist nie bedeutungslos. Aber die bloße Anpassung an das, was die anderen tun, ist noch nicht sittlich, ob es sich um einen Sexualverkehr oder den sonntäglichen Kirchgang handelt.

HK: Vielleicht müßten wir dem „Man" noch etwas nachgehen. Aber nochmals zurück zu Ihrer vorausgegangenen Antwort: Daß Promiskuität als Regelfall im Sexualverhalten keine Zukunft hat, leuchtet ein. Dazu ist die zwischenmenschliche Bindungsbedürftigkeit anthropologisch zu stark. Die Ausnahmen scheinen aber immerhin so zahlreich zu werden, daß die Ärzte eine abrupte Zunahme der Geschlechtskrankheiten vornehmlich als Folge häufigen Partnerwechsels und latenter Formen der Promiskuität feststellen . . .

Matussek: Dieser Befund darf nicht falsch interpretiert werden. Er besagt wohl nicht, daß die Zunahme der Geschlechtskrankheiten direkt proportional zur Promiskuität steht, sondern eher, daß sich die „Dauerwechsler" heute immer mehr an Partner halten müssen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit krank sind. Aber selbst wenn es anders wäre: Wenn Ärzte vor Ansteckungsgefahr warnen, gehört das zu ihrem Beruf. Es ist aber nicht Angelegenheit der Kirche, ihre moralische Position durch die schädlichen Folgen einer bestimmten Handlung zu rechtfertigen. Die Kirche kann hier aus ihrer langen Geschichte lernen und manches wiedergutmachen. Es ist leicht und ungefährlich, von der Kanzel oder im Beichtstuhl vor Geschlechtskrankheiten zu warnen, aber es war bis zur Gefahr des Todes gefährlich, von der Kanzel aus gegen den Kriegsdienst im Dritten Reich zu predigen. Auch wenn eine solche Forderung manchem als utopisch erscheint, so wird man doch nicht die Tatsache übersehen können, daß die Kirche sich immer dann mutig und deutlich engagiert hat, wenn ihr Engagement ungefährlich war. Von ihrer eigenen Lehre aus gesehen hätte die Kirche während des Nazikrieges die Pflicht gehabt, jeden Soldaten vor der Teilnahme an diesem Massenmord zu warnen. Sie tat es nicht, im Gegensatz zu ihrem heutigen, doch recht ungefährlichen Engagement im Kampf um den § 218. Es geht mir hier nicht um eine billige Anklage, sondern lediglich um die psychologisch so wesentliche Tatsache, daß der Kredit an moralischer Glaubwürdigkeit der Kirche in der heutigen, aufgeklärten und geschichtlich nicht ganz uninformierten Zeit nicht sehr hoch ist, jedenfalls nicht so hoch, wie es aufgrund ihrer Lehre sein könnte und wie die Kirche es lange Zeit und zum Teil auch noch heute von sich glaubt.

„Die individuelle Gestalt des sexuellen Triebes muß stärker berücksichtigt werden"

HK: Möglicherweise oder tatsächlich Versäumtes kann die Kirche nicht hindern, in einer anderen Situation ihrer Meinung nach das Richtige zu tun . . .

Matussek: Sicher nicht, aber es stellt sich die Frage nach der Verhältnismäßigkeit . . .

HK: Herr Professor Matussek, was immer sich als soziale Regel durchsetzt, der Kirche muß es auch um die Moral der Einzelperson zu tun sein. Aber davon abgesehen: Wächst mit dem unbekümmerten Sexualverhalten, wie Sie es nannten, das immer auch eine hohe Häufigkeit oberflächlicher Sexualkontakte bedeutet, nicht auch die Gefahr der geringeren personalen Bindungsfähigkeit. Und ist von daher die Prognose eines entscheidenden Fortschreitens von der biologischen Zeugungs- und soziologischen Zweckgemeinschaft zur echten Liebespartnerschaft nicht doch etwas übertrieben?

Matussek: Beides gehört zusammen. Der Zug zur echten Liebespartnerschaft, der parallel läuft mit einer Auflockerung der strengen Sexualsitten des puritanischen 19. Jahrhunderts, das jede sexuelle Situation, die nicht ganz getragen war von einer metaphysisch abgestempelten Bindung, wie es in der Ehe der Fall ist, verurteilte. Voreheliche Sexualerfahrung, außereheliche Sexualerfahrung, Masturbation werden heute wesentlich häufiger und wesentlich freizügiger gehandhabt als früher. Das ist richtig. Aber selbst in der größten Promiskuität kann man noch spüren, daß nicht diese es ist, was die Betroffenen eigentlich er-

sehnen. Natürlich wird auf dem Wege zur Verinnerlichung aus peripheren Lustgründen und auch aus Neugierde alles mögliche erfahren, oder — wie man es im Jargon der Jugend sagt — „mitgenommen", aber Sehnsucht nach einer dauerhaften und vertieften Bindung bleibt auch da als Ziel. Oder anders ausgedrückt: Wer eine dauerhafte, erfüllte Liebesbeziehung herstellen kann, wird im allgemeinen glücklicher sein als der, der auf kurzfristige und periphere Ablenkungen angewiesen ist.

HK: Das alles sind zunächst einmal empirische Tatsachen, mehr oder weniger feststellbar, mehr oder weniger meßbar. Wie aber soll die Kirche in ihrer Moralverkündigung ihnen begegnen?

Matussek: Ich meine, die Kirche müßte sich hier von einer übertriebenen Kasuistik trennen. Auch wenn sie heute kaum noch die Anweisungen gibt, ob ein Kuß vor der Ehe schwere oder läßliche Sünde ist, welche Organe wann und wie berührt werden dürfen, so ist das kasuistische Denken im Grunde genommen heute noch nicht überwunden. Die Kirche, wie sie sich in ihren Lehrbüchern und in ihrer Praxis auf Kanzel und Beichtstuhl — in einzelnen Ländern allerdings unterschiedlich — gibt, wird noch weitgehend von Ideologen bestimmt. Der Ideologe aber ist, wie ich es auch u. a. in dem von Ihnen genannten Buch „Kreativität als Chance" zu zeigen versuchte, durch die Unfähigkeit zum Lernen gekennzeichnet. Hinsichtlich der Sexualität hat die Kirche wenig gelernt. Sie übersieht die von den verschiedenen Disziplinen abgesicherten Befunde, daß der menschliche Sexualtrieb anders aufgebaut ist, als es sich etwa Thomas von Aquin vorstellte. Er entwickelt sich in einer sehr komplizierten Weise und ist abhängig von einer Reihe heute auch noch nicht voll überschaubarer Determinanten. Für den Moraltheologen aber heißt das: Er muß sich an den Grundwerten orientieren und er und die kirchliche Pastoral müssen die individuelle Gestalt des sexuellen Triebes stärker berücksichtigen. Dieser Tatbestand sollte auch in den Normenkatalog eingehen, allerdings nicht soweit, daß man homosexuelle Partnerschaft als ein kirchlich einzusegnendes Verhältnis ansprechen sollte. Die Individualität des anderen darf von der Kirche nicht so übersehen werden, daß es ihren Mitgliedern unmöglich wird, Sexual- und Glaubensleben ohne seelische Verkümmerungen zu integrieren.

HK: Aber kirchliche Moral kann sich kaum damit begnügen, Kasuistik zu überwinden. Das Normproblem bleibt. Auf einen Nenner gebracht: Der kirchlichen Sexualethik muß es heute darum gehen, das Verhältnis von Triebbeherrschung, Triebbefriedigung und Triebsublimierung als eine Grundkomponente personaler Entfaltung und zwischenmenschlicher Beziehung neu zu bestimmen. Läßt sich dafür aus Ihrer Sicht eine Grundregel nennen?

Matussek: Keine andere als die, welche im Prinzip in meiner vorangegangenen Antwort enthalten ist.

HK: Welches sind für Sie die zu schützenden Grundwerte, und warum sollen diese nicht normiert werden können? Macht man es sich nicht zu leicht, wenn man die Differenzierung des Sexualverhaltens nach Ort und Zeit als letztes Kriterium einführt?

Matussek: Die zu normierenden Grundwerte wären etwa: Gewissen, Ehrlichkeit, Verantwortung für sich und den anderen, Fähigkeit zur partnerhaften Liebe und daher auch das „normativ" zu entwickelnde Gefühl für das, was der Mensch zu seiner Reifung aufgrund seiner einmaligen Entwicklung braucht. Das kann z. B. auch eine „verbotene" sexuelle Beziehung sein.

„Bindungslosigkeit trifft man häufig auch in ‚gut christlichen' Kreisen"

HK: So gesehen müßte man also annehmen, die Kirche befasse sich in Sexualfragen mit den falschen Themen zur falschen Zeit. Zum Beispiel erregt der voreheliche Verkehr in der Kirche immer noch die Gemüter. Das eigentliche Problem scheint aber immer weniger der voreheliche Verkehr als solcher zu sein, als die sexuellen Frühkontakte Halbwüchsiger, denen die Reife und Tiefenerfahrung fehlt. Was ist hier nach ihrer Meinung pädagogisch und moralisch (normativ) geboten?

Matussek: Ich stimme Ihnen zu. Es gibt durchaus die Flucht in eine zu frühe sexuelle Intimität. Sie ist aber nicht selten die Folge von Bindungslosigkeit in der eigenen Familie. Und solche Bindungslosigkeit trifft man häufig auch in Familien aus „gut christlichen" Kreisen. Dort werden die Normen der Kirche oder christliche Moral durchaus befolgt, aber in ideologischer Weise. Kinder aus solchen Ehen sind gemüthaft oft bindungslos und werden nicht selten frühzeitig Schutz und Geborgenheit in einem vorzeitigen sexuellen Umgang suchen. An einem solchen Fehlverhalten ist aber die Veräußerlichung einer Moral schuldig. Ihr ist es nicht gelungen, die Liebe zwischen den Partnern so zu vertiefen und zu verinnerlichen, daß die Kinder in diesem Klima seelisch gedeihen und reifen können.

HK: Wir hatten nach den sexuellen Frühkontakten gefragt: Was bedeuten diese für die spätere Ehefähigkeit und nach welchen Regeln und nach welcher Zielvorgabe hat die Kirche hier zu erziehen?

Matussek: Hierauf läßt sich keine generelle Antwort geben. Die wenigen Statistiken, die über sexuelle Frühkontakte und eheliche Erlebnisfähigkeit existieren, operieren mit einem nicht genau definierten Ehebegriff. Soviel läßt sich aber mit Sicherheit sagen: Die auch heute noch in der Kirche gelegentlich propagierte These, daß sexuelle Frühkontakte die eheliche Liebesfähigkeit schwer schädi-

gen müßten, in dieser apodiktischen Form falsch ist. Man muß differenzieren. Vor allen Dingen sollte man die sexuelle Liebesfähigkeit nicht herauslösen aus dem Rahmen der allgemeinen Persönlichkeitsentwicklung.

HK: Dem werden die meisten zustimmen. Aber wie ist es mit den Sexualkontakten von 13- bis 16jährigen? Von Reife kann hier wohl kaum gesprochen werden?

Matussek: In diesem Alter ist kaum ein Jugendlicher reif zur Aufnahme sexueller Intimitäten. Er ruht noch zu wenig in sich selbst, kennt sich und seine Zukunft kaum, trägt mehr kindliche Bedürfnisse mit sich herum, als ihm bewußt ist, weiß wenig mit dem anderen als Partner anzufangen. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: Der Jugendliche muß in der Pubertät erst mit seinen eigenen inneren Schwierigkeiten fertigwerden, ehe er seine Innerlichkeit an die des anderen Geschlechts heranträgt.
Wann der Zeitpunkt gegeben ist, der für eine größere Intimität im Sexuellen von der Entwicklung her gesehen günstig ist, läßt sich nur im Einzelfall entscheiden. Verkürzt dargestellt, geht es hier um die beiden extremen Pole: Der eine schiebt den Zeitpunkt der Aufnahme des ersten sexuellen Kontaktes so weit hinaus, daß er eine gewisse Verklemmung dem anderen Geschlecht gegenüber auch in der Ehe nicht ganz verlieren wird. Der andere geht so früh und vorzeitig in die geschlechtliche Nähe, daß er kaum jemals zum Aufbau echter Partnerschaft in der Liebe fähig sein wird. Er begnügt sich mit unreifen Früchten, nur weil er im Augenblick hungrig ist.
Aber das sind nur generelle Überlegungen. Sie in Normen zu fassen ist sehr schwierig. So krankte die bisherige Moraltheologie und die kirchliche Sittenlehre ja nicht an der Tatsache, daß sie Normen setzte, sondern daran, daß sie ihre Aufgabe als Normengeberin (als die sie im Bewußtsein des Volkes erschien) mißbrauchte. Dieser Normenmißbrauch ist kennzeichnend für eine ideologische Moral, wie sie weitgehend auch die kirchliche Lehre einer noch nicht allzuweit zurückliegenden Vergangenheit bestimmte. Als Beispiel denke man nur an die Gründe, die in kirchlichen Pädagogenkreisen gegen die Koedukation vorgetragen wurden. Die Nähe zum anderen Geschlecht während der Schulzeit würde — so argumentierte man — oft zu unkeuschen Gedanken führen. Die Nonnen, die ihrer katholischen Mädchenklasse beim Anblick eines herannahenden jungen Mannes den Auftrag gaben „Augen runter", wurden von kirchlichen Instanzen nicht gerügt, sondern für ihre „pädagogische Weisheit" gepriesen.
Zusammengefaßt also: Normengebung ja, aber nicht von Ideologen.

HK: Noch ein weiteres Thema in vermutet schiefer Perspektive zur falschen Zeit: Während man über Methoden der Empfängnisregelung immer noch sehr viel spricht, hört man wenig über die sexualethischen Konsequenzen der Pille auf die Stellung der Frau und das Partnerschaftsverhalten. Wie beurteilen Sie solche Auswirkungen selbst? Und was erwarten Sie an Führung und Weisung von der kirchlichen Moral?

Matussek: Die Tatsache hormoneller Empfängnisverhütung ist von unbestreitbarem Wert, auch von hohem ethischem Wert. Sie gibt der Frau mehr Chancen als früher, ihre sexuellen Bedürfnisse eigenverantwortlich zu gestalten und in Einklang mit dem Partner zu bringen, ohne vorwiegend die biologischen Folgen (Kind) im Auge zu haben. Die Kirche kann in dieser Frage jetzt nicht mehr richtungweisend sein — die Zeit hat sie verpaßt —, wohl aber demonstrieren, daß sie zu einer Schuldeinsicht in der Lage ist, wie sie es von jedem ihrer Mitglieder prinzipiell erwartet. Eingeständnisse von Fehlern sind der Glaubwürdigkeit einer Institution zuträglicher als Verleugnen der Mängel.

HK: Psychologen und Ärzte versichern uns, daß die verändernden Wirkungen der Empfängnisverhütung auf das Verhältnis der Partner beträchtlich sind. Wir haben ein beträchtliches Geburtendefizit, das neue Verhältnis von Sexualität und Prokreation muß offensichtlich erst gefunden werden. Aber, da Sie mehrmals von der sexuellen Unterdrückung der Frau wegen Konkupiszenzbefriedigung für den Mann sprechen, schafft die neue Freiheit nicht neue Probleme für beide Teile: einen neuen sexuellen Leistungsdruck und neue Anfälligkeiten für die Ehen?

Matussek: Sicher sind die Frauen heute im Sexuellen weniger verschämt als früher, wenn es um die Kundgabe der eigenen Wünsche geht. Leider wird aus diesen Selbstverständlichkeiten in der Öffentlichkeit, besonders in manchen Illustrierten, die generelle Behauptung abgeleitet, daß die Männer dem „massiven Ansturm" der Frauen weder ehelich noch außerehelich gewachsen sind und immer impotenter werden. Hierzu tragen leider auch die Urteile solcher Ärzte bei, die keinerlei Spezialerfahrung auf dem Gebiet der Sexualpsychologie und Sexualpathologie besitzen. Sie müssen oft Ratschläge aufgrund ihrer privaten Erfahrung geben. Diese aber sind nicht immer richtig, vor allen Dingen stark durchsetzt mit persönlichen Ideologien. Die wissenschaftliche Sexualkunde, besonders die über die männlichen Sexualstörungen, weiß, daß der weibliche Wunsch allein nicht zu Potenzstörungen führt, falls die Frau ihre Wünsche in einer Form äußert, die in einer Liebesbeziehung üblich sind. Was heute gelegentlich als Anspruch der Frau auf den Mann hingestellt wird, ist mehr mit einem, um im Sportjargon zu reden, „Anrempeln" als mit der Einleitung eines Sexualverkehrs zu vergleichen.

„Die Kirche darf sich nicht von Nichtchristen eine höhere Moral aufzwingen lassen"

HK: Die Kirche betont, wie wir meinen, zu recht die enge Bindung von Sexualität und Ehe. Wird sie aber anderer-

seits der Rolle der Sexualität in der Ehe gerecht, auch im Blick auf das Kind? Sie sprachen eingangs selbst von einer Überbewertung der Sexualität in der Kirche ...

Matussek: Die Kirche hat die Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft relativ zwiespältig beurteilt. Als biologische Zweckgemeinschaft wurde sie bejaht, als sexuelle Liebesgemeinschaft oft verteufelt, bestenfalls geduldet. Diese Doppelbödigkeit hatte mehr Schäden hinterlassen, als man öffentlich zuzugeben bereit ist. Jedenfalls dürften die Kinder aus den Ehen, die nach der Ideologie der Kirche lebten, im Durchschnitt schwerer gestört sein, auch im Hinblick auf ihre Glaubensfähigkeit, als jene, die ihr sexuelles Leben in persönlicher Verantwortung zu gestalten versuchten. Um diese Probleme aber richtiger von kirchlicher Seite anzugehen, bedürfte es einer kreativeren Moral, als sie weitgehend in der Kirche zu beobachten war und noch heute zu beobachten ist.

HK: Was verstehen Sie darunter?

Matussek: Was das Wort sagt: Eine Moral, die schöpferisch ist. Das bekannteste Beispiel einer solchen Moral dürfte für den abendländischen Menschen Jesus sein. Er begnügte sich nicht mit der Erfüllung der alten Gebote, sondern ging darüber hinaus, ohne die bestehenden abzuschaffen. Er schuf neue Rangordnungen, Sichtweisen, vor allen Dingen aber eine Ausgestaltung der gelebten Moral, die unkreativen Moralisten fremd ist. Ich meine hiermit etwa sinngemäß das Wort von Jesus, wenn er zu den Pharisäern sagt, daß sie anderen Lasten aufbürden, die sie selbst nicht zu tragen bereit sind. Der Schöpferische verlangt von sich immer mehr als von den anderen, auch in moralischer Hinsicht. Zwar ist Jesus für den Christen das überragende und einzigartige Beispiel schöpferischer Sittlichkeit. Es gab und gibt jedoch auch immer Menschen, die wertschöpferisch sind und der Sittlichkeit Impulse geben, die von der Menge der bloßen Wortbefolger nicht ausgehen. Sie sind meistens nicht einmal Bewahrer, sondern Bremser, die die in der Entwicklung des Menschen angelegte Tendenz zur Höherentwicklung der Sittlichkeit blockieren.

HK: Ihre letzte Feststellung wäre sicher einer eigenen Diskussion wert. Aber beschränken wir uns auf das Verhältnis Kirche — Sexualität. Was bedeutet sie in diesem Zusammenhang?

Matussek: Die Kirche darf sich nicht, wie es häufig geschehen ist, von den Nichtchristen eine höhere Moral aufzwingen lassen. Sie muß selbst die Führung übernehmen in dem Erspüren und Verwirklichen höherer Normen und Werte. Fragen der Gleichberechtigung, der verschiedenen Rasse, Sklavenbefreiung, Unterdrückung Unterprivilegierter, Festklammern an weltlichen Machtpositionen (siehe Kirchenstaat) wären Themen gewesen, bei denen die Kirche hätte richtungweisend sein können, statt daß ihr durch den Gang der Geschichte — und das waren oft recht unchristliche Kräfte — die richtige Richtung gewiesen werden mußte.
In bezug auf das Thema der Sexualität: Sie muß glaubwürdig werden in ihrer Verkündigung und sich nicht durch eine skurrile Kasuistik den Blick für das Wesentliche verstellen lassen, oder ganz allgemein ausgedrückt: Sie muß ihre Angst vor der Sexualität verlieren.

HK: Sie meinen, die Mutter Kirche tue sich ebenso schwer, sich von überlieferten Normen zu trennen, wie manche leibliche Mutter, die nicht einsehen will, daß ihre Kinder sich allmählich verselbständigen müssen?

Matussek: Genauso ist es. Die Kirche muß erst durch diese Trennungsangst hindurch, um schöpferisch zu werden.

„Imitationen und Anpassungen ohne Substanz"

HK: Sehen Sie in der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe die Rolle der Sexualität richtig eingeschätzt? Kritiker werfen der Kirche nicht selten vor, sie sehe diese (wie übrigens auch das profane Recht) zu einseitig unter dem Aspekt der sexuellen Treue und zu wenig als Gesamtverlauf zwischenmenschlicher Beziehungen.

Matussek: Mir scheint die Ansicht der Kritiker berechtigt zu sein. Die Ehe wird noch zu stark auf sexuelle Treue und weniger auf den Gesamtverlauf des Lebens bezogen. Das Kind, das nach der Lehre der Kirche so sehr im Zentrum der Ehe zu stehen hat, wird im Grunde genommen nur als biologisches Wesen, nämlich als Produkt der Zeugung, nicht aber als Frucht eines Lebensprozesses aufgefaßt. Man denke nur an die tragische Entwicklung in den Familien, die unter dem Zwang der Unauflöslichkeit selbst das kälteste und verbittertste Familienklima ertragen, nur weil sie Angst haben, eine neue, dem Wesen der Liebe und damit auch dem Anspruch der Kinder gerechter werdende Beziehung einzugehen. Damit will ich keineswegs der Scheidung als bevorzugter und prinzipieller Konfliktlösung das Wort reden — auch das ist ein häufig verbreiteter Irrtum —, wohl aber behaupten, daß im konkreten Fall eine nicht aufgelöste Ehe eine größere Sünde sein kann als eine Scheidung.

HK: Zum Schluß noch eine allgemeinere Frage. Nicht selten wird von Psychologen und Psychotherapeuten der Kirche der Vorwurf gemacht, sie trage immer noch zu sexueller Verdrängung bei. Auch in Ihren Ausführungen tritt dieser Aspekt auf. Müßte man sie heute aber nicht eher ermuntern, der Desintegration des Sexuellen zu steuern?

Matussek: Verdrängungstendenzen können nicht einem Faktor allein, z. B. einer Sittenlehre, zugeschrieben wer-

den. Es gibt genügend Beispiele aus der Kirchengeschichte, wo die gelebte Moral des christlichen Volkes der oft recht massiv vorgetragenen Morallehre diametral entgegenstand. Zeitströmungen spielen immer eine Rolle. Sie sind im einzelnen zu analysieren, so auch für die Gegenwart. Ich glaube, daß mancher Pfarrer die Fehler der kirchlichen Vergangenheit dadurch wiedergutzumachen versucht, daß er sich sehr freizügig und libertinistisch geriert. Das sind Imitationen und Anpassungen ohne Substanz. Die Kirche könnte für die Verinnerlichung und Verbesserung der Sexualität Entscheidendes tun. Nur müßte sie einige der Dinge stärker berücksichtigen, die im Laufe unseres Gespräches angedeutet, leider zu kurz angedeutet worden sind.

Dokumentation

Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit

Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

Mit diesem Heft beginnen wir mit der Wiedergabe einiger der wichtigsten Beschluß-Texte der Gemeinsamen Synode, die wir bisher aus Platzgründen zurückstellen mußten. Als ersten drukken wir den Beschluß-Text über pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit ab.

Einführung

1. Zur Situation

1.1 *Was entstanden ist: Ein wachsendes Bewußtsein christlicher Einheit*

1.11 Was vor wenigen Jahrzehnten noch für viele undenkbar war, ist heute Wirklichkeit: eine Annäherung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften.

1.12 Begegnungen zwischen Christen verschiedener Konfessionen, gleichartige Lebenserfahrungen, vielfältige Zusammenarbeit in der Sorge für den Menschen, gemeinsames Glaubenszeugnis sowie Gespräche der Theologen und Kontakte der Kirchenleitungen haben dazu geführt, daß Gläubige aus allen Konfessionen sich stärker ihrer grundlegenden Einheit in Christus bewußt geworden sind. Deshalb bringen sie immer weniger Verständnis dafür auf, in getrennten Kirchen zu leben. Um so drängender wird die Verwirklichung kirchlicher Einheit.

1.2 *Was im Wege steht: Hinderliche Faktoren*

1.21 Einer Annäherung und Zusammenarbeit der Konfessionen stehen mannigfache Schwierigkeiten entgegen. Dazu gehören wichtige theologische Differenzen; dazu gehören aber auch zum Beispiel die Neigung, sich dem Ernst der Wahrheitsfrage zu entziehen, wie auch die Befürchtung, durch eine Annäherung der Konfessionen den überlieferten Glauben zu verlieren[1]. Sicher gibt es eine berechtigte Sorge gegenüber einer Entwicklung, die unter Berufung auf einen falsch verstandenen Ökumenismus zur Auflösung der christlichen Wahrheit führen kann. Zugleich gewinnt man den Eindruck, daß viele Christen unbedingt auf einer Abgrenzung gegenüber anderen Konfessionen bestehen. Sie suchen nach neuen Grenzen und feineren Unterscheidungen, wo immer eine größere Übereinstimmung zwischen den Konfessionen sichtbar wird. Die Trennung der Kirchen ist aber nicht nur ein theologisches Problem; auch ethnische, soziale und psychologische Gegebenheiten prägen das Glaubensleben in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

1.22 Veränderte Situationen — hervorgerufen zum Beispiel durch die grundsätzliche Infragestellung des Gottesglaubens, durch neue ethische Probleme, durch den Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse — stellen die Christen vor bisher nicht bedachte Fragen. Sich mit diesen auseinanderzusetzen, sind alle Kirchen gefordert. Das schafft neue Möglichkeiten einer Annäherung. Christen aber, die nur am Hergebrachten hängen, haben oft kein Verständnis für diese Fragen. So entstehen innerhalb der Konfessionen neue Gegensätze und Verhärtungen. Es droht die Gefahr, daß einzelne Gruppen an den Rand gedrängt werden oder aus den Kirchen auswandern. Was ein Weg zur Einheit sein könnte, wird so zu einem Hindernis.

1.3 *Mit wem wir es zu tun haben: Die ökumenischen Partner der katholischen Kirche in Deutschland*

1.31 In Deutschland konzentriert sich das ökumenische Problem — schon zahlenmäßig — auf das Verhältnis der katholischen Kirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und ihren lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen. Die Synode begrüßt die Bemühungen der EKD um die Vertiefung der Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen. Die Größenverhältnisse in Deutschland lassen jedoch leicht darüber hinwegsehen, daß für die ökumenische Bewegung auch die Orthodoxen und Altorientalischen Kirchen, die Alt-Katholische Kirche und die

Anglikanische Kirche, die Evangelischen Freikirchen und die freien christlichen Gemeinschaften (wie die Heilsarmee und die Quäker) wesentlich sind.

1.32 In Zukunft wird auch die Begegnung mit anderen Religionen[2] eine größere Bedeutung für alle Christen bekommen. Hier eröffnet sich ein neues Aufgabenfeld, das über die Ökumene unter Christen hinausreicht.

Erster Teil: Theologische Überlegungen

2. Kirche am Ort: Der ökumenische Ansatz

2.1 *Kirche und Ortsgemeinde*

Das Zweite Vatikanische Konzil sieht die Kirche Christi „in allen rechtmäßigen Ortsgemeinden der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen" (Dogmatische Konstitution über die Kirche = KK, Nr. 26). Dabei ist als rechtmäßige Ortsgemeinde im strengen Sinn die von einem Bischof geleitete Diözese verstanden. Das Konzil verweist aber daneben auf die Gliederung der Diözesen in Einzelgemeinden (vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 42). Deshalb kann in einem weiteren Sinn auch von ihnen als Kirche am Ort gesprochen werden.

2.2 *Gemeinde als Raum der Erfahrung von Kirche*

Der einzelne erfährt die Wirklichkeit „Kirche" vor allem in seiner Ortsgemeinde. Ortsgemeinde bezeichnet also nicht nur einen kirchlichen Verwaltungsbezirk, sondern die Gemeinschaft von Christen, die durch die Verkündigung der Frohbotschaft Jesu Christi, durch die Feier der Sakramente, vor allem durch Taufe und Eucharistie, sowie durch den gemeinsamen Bruderdienst und durch den Dienst des Amtes geeint wird. Sie erfüllt ihren Auftrag, indem sie in Gemeinschaft mit Bischof und Papst in lebendigem Austausch mit anderen Gemeinden und mit der Weltkirche steht.

2.3 *Die eine Kirche und die getrennten Kirchen*

2.31 Will man die Wirklichkeit „Kirche" ganz erfassen, müssen auch die von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in ihrer historisch bedingten theologischen und spirituellen Eigenprägung gesehen werden. Denn ihre Glieder, die an Christus glauben und die Taufe empfangen haben, sind gleichfalls dem Leibe Christi eingegliedert. Sie stehen dadurch „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche" (Dekret über den Ökumenismus = ÖD, Nr. 3).

2.32 Das Zweite Vatikanische Konzil betont, daß die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften nicht in gleicher Weise als „Kirchen" bezeichnet werden können[3]. Es sieht die eine Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche in geschichtlich konkreter Gestalt verwirklicht[4]. Das bedeutet jedoch nicht, daß die katholische Kirche vollkommen ist. Das Konzil sagt ausdrücklich, daß die katholische Kirche immer wieder der Umkehr, der Buße und der dauernden Reform bedarf. Nicht zuletzt die Spaltungen in der Christenheit erschweren es ihr, „die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen" (ÖD, Nr. 4). Das Selbstverständnis der katholischen Kirche schließt ein, „daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen" (KK, Nr. 8; vgl. ÖD, Nr. 3). Der Geist Christi nimmt auch die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als „Mittel des Heiles" in Dienst (ÖD, Nr. 3). Die Reichtümer, die er in ihnen wachsen läßt, können „auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen" und „dazu helfen, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommen erfaßt werde" (ÖD, Nr. 4).

2.33 Kirche ist also überall noch unterwegs; sie muß sich bemühen, allen Menschen an ihrem Ort ein Zuhause zu sein[5].

3. Einigung im Glauben: Der ökumenische Weg

3.1 *Die Fragestellung*

Je enger Christen aus verschiedenen Traditionen zusammenleben, je intensiver Menschen sich an Jesus orientieren wollen, je mehr sie die gleiche Heilige Schrift lesen, das gleiche Glaubensbekenntnis und dieselben Gebete und Lieder gebrauchen, um so mehr erfahren sie die Gemeinsamkeit ihres Glaubens. Doch auch angesichts des gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesus Christus, dem Herrn und Erlöser, stehen der vollen Einheit noch schwerwiegende trennende Unterschiede entgegen. Sie beziehen sich vor allem auf die Kirche, ihre Sakramente, ihre Vollmacht und ihre Dienstämter, sodann auf die Stellung Mariens im Heilswerk (vgl. ÖD, Nr. 3 und Nr. 20). Alle kirchentrennenden Unterschiede in der klarer erkannten und glaubwürdig gelebten Wahrheit zu überwinden ist die wichtigste Aufgabe ökumenischer Bemühungen der kirchlichen Gemeinschaften wie jedes einzelnen Christen. Dazu muß man fragen, wie kirchentrennende Unterschiede sich zu legitimer Vielfalt verhalten und was „Einheit im Glauben" letztlich meint.

3.2 *Glaube — Inhalt und Akt*

3.21 Einheit des Glaubens wurzelt in jener Wahrheit, die der Vater in Jesus Christus offenbar gemacht hat und die kraft seines Heiligen Geistes durch die Gemeinschaft der Kirche Gestalt gewinnt in jedem Leben, das von Glaube, Hoffnung und Liebe bestimmt ist. Wo Kirchen und kirchliche Gemeinschaften gemäß der Schrift Jesus Christus, wahren Gott und wahren Menschen, als einzigen Mittler des Heils zur Ehre Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes bekennen, ist eine grundlegende Einheit[6] im Glauben gegeben.

3.22 Die in Jesus Christus geschenkte „Gnade und Wahrheit" (Joh 1, 17) wird durch den Heiligen Geist im Glauben und in der Lehre der Kirche vergegenwärtigt und entfaltet. Dieses Geschehen nimmt — in jeweils unterschiedlicher Weise — an der Verbindlichkeit und Endgültigkeit der in Jesus Christus erfüllten Heilsoffenbarung teil. Wie die Christen verschiedener Völker, Kulturen, Sprachen und Zeiten auf die Offenbarung in Jesus Christus antworten und ihren Glauben in Lehre und Leben zum Ausdruck bringen, ist jeweils verschieden nach deren Eigenart und Fassungskraft. Um der Fülle des Evangeliums und der Katholizität der Kirche willen ist solche Vielfalt nicht nur möglich, sondern sogar gefordert.

3.23 Wo es sich um Offenbarung Gottes handelt, ist das Ja eines umfassenden Glaubens unbedingt gefordert. Das sagt die Kirche in ihrer ordentlichen und außerordentlichen Lehrverkündigung aus und dem ist sie selbst unterworfen. Deshalb ist eine Einigung im Glauben nicht möglich, wo eine Kirche sich genötigt sieht, eine verbindliche Lehre der anderen als der

Offenbarung widerstreitend abzulehnen. Andererseits verlangt die katholische Kirche von ihren Mitgliedern nicht, daß sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens in gleicher Weise bejahen. Noch weniger erwartet sie dies von den anderen Christen. Hier öffnet sich ein breites Feld ökumenischer Möglichkeiten, das im Gespräch mit den Kirchen zu sondieren ist. Dabei ist auch zu prüfen, inwieweit eine Einigung in der Weise möglich ist, daß eine Kirche die Tradition der anderen als zulässige Entfaltung der Offenbarung respektieren und anerkennen kann, auch wenn sie diese für sich selbst nicht übernehmen will (z. B. bestimmte Formen der eucharistischen Frömmigkeit und der Heiligenverehrung, Sakramentalien, Ablaß).

3.24 Beim Vergleich der Lehren miteinander muß man die Glaubensaussagen, in denen die Christen übereinkommen oder sich unterscheiden, mehr abwägen als aufzählen[7]. Fülle und Reichtum des Glaubens können nämlich nicht nur als eine Summe von Sätzen bestimmt werden; vielmehr sind die einzelnen Glaubenssätze im Rahmen einer „Hierarchie" der Wahrheiten zu sehen — „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (ÖD, Nr. 11). So bekommen die einzelnen Glaubensaussagen — unbeschadet des in ihnen ausgesprochenen Wahrheitsgehalts und seiner Verbindlichkeit — einen unterschiedlichen Stellenwert im Gesamtgefüge des Glaubens und in ihrer Bedeutung für das Heil der Menschen. Daraus ergibt sich eine Unterscheidung von Glaubenssätzen, die mehr das Fundament des christlichen Glaubens zum Inhalt haben, und solchen, die davon abgeleitet sind. Damit ist nicht ein Prinzip der Auswahl, sondern der sachgemäßen Interpretation ausgesprochen.

3.25 Der Glaube erschöpft sich nicht in der Annahme von Glaubenssätzen. In der Welt von heute erfährt der Christ stärker als früher, daß es beim christlichen Glauben um eine von der Gnade Gottes getragene Grundentscheidung geht, in der sich der Mensch „als ganzer in Freiheit Gott überantwortet" (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 5). Dabei erfährt er eindringlich die Spannung zwischen freier Entscheidung und dem „Gehorsam des Glaubens" (Röm 16, 20). Darum muß eine Einigung im Glauben begleitet sein vom Willen zur gemeinsamen Nachfolge Jesu im Dienst an den Menschen und in der Verherrlichung Gottes. Die im Glauben vollzogene Grundentscheidung, die sich im Bekenntnis und in der gesamten Lebensorientierung äußert, verlangt auch gemeinsames Tun.

3.3 *Die Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage*

3.31 Kein menschlicher Satz vermag das Geheimnis Gottes voll auszusagen. Alle Glaubenssätze tragen das Zeichen geschichtlicher Bedingtheit an sich. Sie sind von den Voraussetzungen ihrer Zeit, von bestimmten Fragestellungen, Auseinandersetzungen und Erfahrungen aus formuliert und können deshalb nicht in jeder Hinsicht den Fragen und Erfahrungen unserer Zeit entsprechen. Glaubenssätze bringen die verbindliche Offenbarungswahrheit auf geschichtliche Weise zum Ausdruck und zeigen den Weg des Glaubens und des Glaubensverständnisses. Der bleibende Wahrheitsgehalt der Glaubenssätze muß daher immer neu ausgelegt und vergegenwärtigt werden[8].

3.32 Weder der Kirche noch den einzelnen Christen ist es möglich, sich sämtlicher geschichtlicher Entfaltungen des Glaubens gleichermaßen bewußt zu sein. Immer wird es Schwerpunkte geben. Selbstverständlich muß die dabei getroffene Akzentuierung auf ihre Zuverlässigkeit geprüft werden. Doch sind Unterschiede im Verständnis des einen Glaubens unausweichlich. „Gerade im gemeinsamen Rückblick auf das Geheimnis Christi stößt man auf die Schwierigkeiten, eine gemeinsame Sprache zu sprechen. Sprache bedeutet hier nicht nur den Wortschatz, sondern die gesamte Mentalität, den Geist einer Kultur, die philosophische Denkart, die Tradition und den Lebensstil."

3.33 Immer haben Christen sich auf vielfältige Weise z. B. durch das Hören der Predigt, durch Gebet, Betrachtung und Studium um eine tiefere Erkenntnis des Evangeliums bemüht und so dazu beigetragen, daß das Verständnis des Glaubens in der Kirche wächst. Dazu wurden sie auch durch die geschichtliche Stunde — oft überraschend — herausgefordert. Viele Christen haben gerade in Zeiten der Bedrängnis eine vorher nicht gekannte Gemeinschaft im Glauben als Ermutigung und Anruf erfahren. Wo Christen miteinander eine tiefere Einsicht in Gottes Wort und Wirken suchen, dürfen sie hoffen, daß sie — geführt vom Heiligen Geist — im Glauben des anderen auch Möglichkeiten für den eigenen Glauben entdecken. Der Austausch geistlicher Erfahrungen zwischen Christen verschiedener Bekenntnisse ist eine wesentliche Hilfe für das Wachsen der Einheit im Glauben.

3.34 Zwischen dem überlieferten Glaubensbewußtsein und Einsichten in den Glauben aufgrund neuer Erfahrungen kann es zu Konflikten kommen. Sie müssen ausgehalten und aufgearbeitet werden. Hierbei haben insbesondere die Bischöfe und alle Amtsträger in der Kirche ihren einheitsstiftenden Dienst wahrzunehmen. Konflikte sollen alle Beteiligten zu der Frage veranlassen, ob die Überzeugung des anderen nicht doch innerhalb des gemeinsamen Glaubens ihren Platz hat. Nur wo die Einheit des Glaubens zusammen mit seiner Vielgestaltigkeit gesehen und bejaht wird, ergibt sich die Möglichkeit für eine sachgemäße Zielvorstellung von der Einheit der Kirche.

4. Einheit der Kirche: Das ökumenische Ziel

4.1 *„Einheit" und „Gemeinschaft" im Neuen Testament*

4.11 Das Neue Testament verbindet mit dem Glauben die Taufe und macht so deutlich, daß Einheit im Glauben letztlich eine Gemeinschaft „in Christus", in der Person des einen Herrn ist. Denn „in dem einen Geist wurden wir durch die Taufe alle zu einem einzigen Leib" (1 Kor 12, 13). Die Bemühungen der Kirche und kirchlichen Gemeinschaften um Einigung im Glauben haben also ihren drängenden Grund darin, daß durch die Taufe „in Christus" eine Wirklichkeit eröffnet ist, die alle Christen mit ihren geschichtlichen und gesellschaftlichen Unterschieden erfaßt und zu Kindern Gottes macht (Gal 2, 26—29).

4.12 Aufgrund dessen gehört nach den Paulusbriefen zu den wesentlichen Elementen kirchlicher Wirklichkeit die „koinonia" (vgl. 1 Kor 1, 9; 10, 16 ff.; 2 Kor 13, 13; Phil 3, 10). Mit diesem griechischen Wort wird ein Zweifaches bezeichnet: die Teilhabe am Leib und Blut Christi in der Eucharistie und die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Die Grundbedeutung ist die Teilhabe am Leib Christi. Weil die Gläubigen an Leib und Blut Christi teilhaben, bilden sie Gemeinschaft untereinander. Da es nur den *einen* Leib des Herrn gibt, werden, die an diesem einen Leib teilhaben, selbst zu einem einzigen Leib. Der Epheserbrief (4, 4 ff.) umschreibt den wesentlichen Inhalt dieser Einheit mit einer schon geprägten Formel: „ein Leib und ein Geist . . ., ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller".

4.13 In anderen Formeln des Neuen Testaments wird das eine

Evangelium als Grundlage und Norm aller kirchlichen Einheit und Gemeinschaft genannt (vgl. Gal 1). Dieses eine Evangelium ist in einer Vielheit kanonischer Schriften überliefert. Diese bilden bei aller Unterschiedlichkeit, mit der sie das eine Christusereignis bezeugen, dennoch eine Einheit. Damit ist von Anfang an in der Kirche deutlich geworden, daß die Fülle des einen Glaubens in einer Vielfalt von Glaubenszeugnissen entfaltet wird.

4.2 *Einheit in Gnade und Umkehr*

Einheit der Kirche meint nicht zuerst Organisation und Lehre, sondern vor allem Leben in der Gnade Gottes. Das heißt: Einheit ist letztlich Gottes freies Geschenk; heißt aber auch: Einheit der Kirche ist notwendig mit der Umkehr der Christen zu Gott verbunden. Das Rufen nach Einheit bleibt Lippenbekenntnis, wenn die Kirche und kirchlichen Gemeinschaften ihr Leben nicht im Geist Christi erneuern.

4.3 *Vielfalt in der Einheit*

4.31 Nach Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (KK, Nr. 1). Die Bestimmung, sichtbares Zeichen der Einheit zu sein, muß die Kirche also in der Weise verwirklichen, daß sie „in ihren Strukturen und in ihrem Leben die ganze Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, die ganze Vielfalt der von Christus erlösten Menschheit sichtbar" macht[10].
4.32 Die eine Kirche besteht in und aus den Teilkirchen. Die Sorge für die Gesamtkirche ist dem Bischofskollegium in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom aufgetragen. Der Bischof von Rom ist als Nachfolger des Petrus das „sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielfalt von Bischöfen und Gläubigen" (KK, Nr. 23). Zu seinen Aufgaben gehört, daß er „die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen" (KK, Nr. 13). In ähnlicher Weise ist den Bischöfen, die „sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen" (KK, Nr. 23) sind, die Sorge für eine legitime Vielfalt in der Einheit aufgegeben. In dem Maß, in dem eine solche Vielfalt in der eigenen Kirche anerkannt und verwirklicht wird, wachsen Fähigkeit und Bereitschaft, Reichtum und Grenzen einer solchen Vielfalt auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wahrzunehmen und zu würdigen. Es ergeben sich daraus auch neue Perspektiven für eine Annäherung und Vereinigung von bisher getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Dabei können diese ihre eigenen Traditionen und Reichtümer nicht nur bewahren, sondern in ein größeres Ganzes einbringen.
4.33 Aus alledem ergibt sich, daß Spaltung und Trennung der Kirche widersprechen, zu deren Grundbestimmung die Einheit gehört. Es ist jedoch berechtigt, in der Vielheit der Traditionen der verschiedenen Konfessionen auch eine legitime Vielfalt zu erkennen und positiv zu werten. Die Synode hofft auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden. Aber die Kirche geht ihren Weg in Sünde und Schwachheit. Daher werden wir meist nur Zwischenziele erreichen. Der Glaube wird darüber weder ungeduldig werden noch resignieren, sondern sich der Aufgabe stellen, das heute Mögliche zu verwirklichen, um dadurch für morgen neue Möglichkeiten zu eröffnen.

Zweiter Teil: Pastorale Anregungen

5. Allgemeine Regeln ökumenischer Zusammenarbeit

5.1 *Grundregel*

5.11 Die theologischen Überlegungen im ersten Teil haben gezeigt, daß „ökumenisch" nicht irgendein Sachgebiet kirchlicher Tätigkeit neben anderen bezeichnet, sondern eine notwendige Dimension aller Lebensäußerungen der Kirche. Daraus ergibt sich für die christlichen Kirchen und Gemeinschaften und deren Glieder die Verpflichtung, überall da gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens, der Verantwortung für das notwendige Eigenleben der Gemeinden, unumgänglicher menschlicher Rücksichtnahme oder größerer Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen.
5.12 Ökumenische Zusammenarbeit ist nur möglich im Maße der Übereinstimmung in den Grundlagen und in der Zielsetzung. Die Partner haben entsprechend ihrer Verantwortung zu prüfen, wieweit eine solche Übereinstimmung gegeben ist. Sie haben aber ebenso die Aufgabe, nach Kräften für eine möglichst große Gemeinsamkeit Sorge zu tragen. Im folgenden werden Regeln aufgezeigt, die situationsgemäß anzuwenden sind.

5.2 *Notwendige Schritte und Verhaltensweisen auf dem Weg zur Einheit*

5.21 Solche ökumenische Zusammenarbeit erfordert eine umfassende gegenseitige Information, um einander verstehen und kennenlernen zu können.
5.22 Der Information muß die Bereitschaft entsprechen, Vorurteile, Verallgemeinerungen und Mißverständnisse abzubauen. Christen verschiedener Konfessionen sollen so übereinander sprechen, daß jederzeit die Partner zuhören können, ohne sich und ihre Sache verzerrt oder entstellt zu finden. Es gilt vor allem aufzuzeigen, wo Differenzen in Randfragen das Verhalten der Christen zueinander stärker beeinflussen als die Gemeinsamkeiten in der Mitte des Glaubens. Nichttheologische, z. B. ethnische, soziale und psychologische, Hindernisse für eine Kircheneinigung müssen aufgedeckt und überwunden werden.
5.23 Die Glaubensspaltung im 15. und 16. Jahrhundert hat in der Geschichte der Christenheit tiefgreifende Wirkungen hervorgerufen, die bis in die Gegenwart reichen. Die Gründe, die zur Trennung geführt haben, und die vielfältigen Folgen, die daraus entstanden sind, müssen aufgearbeitet werden. Leben, Lehre und Überlieferungen der Kirchen der Reformation dürfen uns nicht fremd bleiben. Weil Deutschland eines der Ausgangsländer der Kirchenspaltung ist, sind die gläubigen Christen in Deutschland der gesamten Christenheit besondere Bemühungen um die christliche Einheit schuldig.
5.24 Stärker als bisher müssen wir uns auch mit der Geschichte der orthodoxen und altorientalischen Kirchen bekannt machen. Glieder dieser Kirchen leben heute in großer Zahl als ausländische Arbeitnehmer, Studenten und Emigranten unter uns. Ohne den Halt einer bodenständigen Gemeinde erwarten sie unser Verständnis für die Traditionen, in denen ihr Glaube verwurzelt ist und sich darstellt. Wenn wir uns ihnen öffnen, wird

die Begegnung mit ihnen auch uns eine Bereicherung bringen und uns neue Dimensionen der ökumenischen Arbeit erschließen.

5.25 Ein gegenseitiges Sichkennenlernen, wie es hier gefordert ist, setzt Berührungspunkte in vielen Lebensbereichen voraus. Durch die gemeinsame Bezeugung christlichen Glaubens, durch praktische Zusammenarbeit und andere gemeinsame Erfahrungen — vor allem auch in Gebet und Gottesdienst — werden übereinstimmende und unterschiedliche Auffassungen und Verhaltensweisen bewußt. So wächst ein Gespür für die vielfältigen geistlichen Quellen, aus denen der Glaube in den verschiedenen Traditionen seine Kraft schöpft.

5.26 Dieses Gespür bedarf der Vertiefung im ökumenischen Dialog, um die schon bestehende Gemeinschaft und die Übereinstimmung im Verständnis der christlichen Offenbarung bewußtzumachen, aber auch um die Eigenart der verschiedenen christlichen Traditionen klarer zu erfassen und das Anderssein der getrennten Kirchen als Frage und Herausforderung an die eigene Kirche aufzunehmen. Der ökumenische Dialog gibt „jedem die Möglichkeit", seinen Brüdern die Reichtümer Christi mitzuteilen, aus denen er selber lebt, sowie jene zu empfangen, aus denen die anderen leben" [11].

5.27 Voraussetzung für den ökumenischen Dialog ist bei allen Partnern die Bekehrung des Herzens (ÖD, Nr. 8) und das Nachdenken darüber, was in der eigenen Kirche zu erneuern ist, um in ihrer Verkündigung und im Leben ihrer Glieder die Verbundenheit mit Christus überzeugender zum Ausdruck zu bringen. Die Redlichkeit des Dialogs erfordert es, daß die Partner sich ehrlich um die Wahrheit des Glaubens mühen und keine falschen und vordergründigen Kompromisse schließen. Doch „dürfen sie die legitime Verschiedenheit inmitten der Einheit der Kirche nicht aus dem Auge verlieren ... Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem aber die Liebe" [12].

5.28 Das gemeinsame Gebet ist das Herz aller ökumenischen Bemühungen: es baut auf der schon bestehenden Gemeinschaft auf und hält die Hoffnung auf die noch ausstehende Einheit lebendig.

5.3 *Einzelne Erfahrungsregeln für die ökumenische Zusammenarbeit*

5.31 Die Zusammenarbeit soll ebenso wie der Dialog auf der Basis der Gleichberechtigung („par cum pari") erfolgen. Das gilt z. B., wenn ökumenische Planungen beraten, Programme aufgestellt, Veranstaltungen durchgeführt und Referenten ausgewählt werden.

5.32 Die Zusammenarbeit muß in Freiheit geschehen. Keine der teilnehmenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften darf einer Manipulation oder einem Druck ausgesetzt werden. Dies gilt vor allem, wenn die Massenmedien in Anspruch genommen werden.

5.33 Die Zusammenarbeit muß Glaubens- und Gewissensvorbehalte der Partner respektieren. Solche Vorbehalte sollen in gegenseitiger Bemühung aufgearbeitet, keineswegs aber überspielt werden.

5.34 Die Zusammenarbeit auf den verschiedenen Ebenen (Pfarrei, Dekanat, Region, Diözese, Bereich der Deutschen Bischofskonferenz bzw. des deutschen Sprachraums) soll koordiniert werden. Statt ökumenischer Fortschritte entstehen sonst leicht unnötige Konflikte und Verhärtungen. Aufgabe der ökumenischen Diözesankommission ist es, im Bistum die Zusammenarbeit voranzutreiben und vorhandene Initiativen zu unterstützen [13]. Auf Ortsebene soll die Zusammenarbeit in Übereinstimmung mit den zuständigen Kirchenleitungen erfolgen.

5.35 Vereinbarungen über Zusammenarbeit sind eindeutig festzulegen, am besten in schriftlicher Form. Unklare Vereinbarungen führen zu Unsicherheit und wecken leicht Zweifel und Mißtrauen. Was vereinbart wurde, muß von Zeit zu Zeit überprüft und den jeweiligen Umständen angepaßt werden.

5.36 Wo bei gemeinsamen Unternehmungen und Einrichtungen zur Sicherung dinglicher Rechte ein besonderer Rechtsträger gebildet werden muß, ist darauf zu achten, daß jeweils die bestgeeignete Rechtsform gewählt wird. Zu empfehlen sind vor allem Rechtsformen dinglicher (z. B. Dienstbarkeit) oder schuldrechtlicher Art (z. B. Miete, Pacht). Gemeinsames Eigentum dagegen hat sich selten bewährt. In der Regel sollte darum eine der beteiligten Kirchen oder kirchlichen Institutionen das Eigentumsrecht übernehmen.

6. Zusammenarbeit im pastoralen Bereich

6.1 *Pastoralplanung*

6.11 Man darf davon ausgehen, daß die Amtsträger der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften den Wunsch haben, „zum Meinungsaustausch über die pastoralen Probleme ... zusammenzukommen, um die Erfahrungen der anderen kennenzulernen, die besten Lösungen aufzuspüren und, soweit es nach den Umständen und der Art eines Problems möglich ist, zu einer gemeinsamen Haltung und Stellungnahme und — bei gegebener Gelegenheit — zur Festlegung einer praktischen Aktion zu kommen, die gemeinsam unternommen werden kann" [14].

6.12 Planungen zur Errichtung neuer Pfarrgemeinden, Pfarrzentren und Kirchenbauten sollen nicht ohne Fühlungnahme mit den am Ort vertretenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erfolgen.

6.2 *Taufe*

6.21 Die auf den Namen des dreifachen Gottes gespendete Taufe und die damit gegebene Eingliederung in die eine Kirche Christi bildet die Grundlage für eine gemeinsame Sorge und Verantwortung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften und die getauften Christen [15]. Doch sind Bestrebungen, die Taufe von der Zuordnung zu einer bestimmten Konfession zu lösen, aus theologischen und pastoralen Gründen nicht zu rechtfertigen.

6.22 Für die katholische Kirche steht die Gültigkeit der in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gespendeten Taufe fest, wenn die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes unter Aufgießung oder Besprengung mit Wasser oder durch Untertauchen gespendet wird in der Absicht, dabei „zu tun, was die Christen tun" [16].

6.3 *Konversionen*

Ein aus Gewissensgründen vollzogener Übertritt von einer Kirche in eine andere ist zu respektieren. Schon der Anschein einer Abwerbung soll jedoch vermieden werden. Eine bedingte Vornahme der Taufe beim Übertritt ist nur statthaft, wenn begründeter Zweifel entweder an der Tatsache oder an der Gültigkeit der schon gespendeten Taufe besteht und auch nach Fühlungnahme mit der Kirche, der der Konvertit bisher angehörte, nicht zu beheben ist [17].

6.4 *Heilige Schrift*

Die neuen ökumenischen Bibelübersetzungen erleichtern eine gemeinsame Beschäftigung mit der Heiligen Schrift. Die Erfahrung zeigt, daß gemeinsame Bibelkreise und -kurse dort fruchtbar arbeiten können, wo schon die ersten Schritte aufeinander zu getan sind. Wo diese Voraussetzung zutrifft, „ist die Heilige Schrift gerade beim Dialog ein ausgezeichnetes Werkzeug in der mächtigen Hand Gottes, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet" (ÖD, Nr. 21).

6.5 *Gebet und Gottesdienst*

Gemeinsames Gebet, gemeinsame Gottesdienste und nicht zuletzt deren gemeinsame Vorbereitung vermitteln den Beteiligten ökumenische Erfahrungen, wie sie durch Information und Dialog allein nicht erreicht werden können. Die Synode begrüßt deshalb alle Bemühungen um einen Schatz gemeinsamer Gebete und Gesänge und ermuntert die Gemeinden zu deren Einführung[18]. Zu den Möglichkeiten ökumenischer Wortgottesdienste und zu dem Problem einer gemeinsamen Eucharistiefeier nimmt die Synode in der Vorlage „Gottesdienst" Stellung.

6.6 *Grußworte, Mitteilungen, Informationen*

Neu Zuziehende sollen mit einem gemeinsamen Grußwort empfangen werden, in dem sich die örtlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vorstellen. Kirchliche Mitteilungsblätter können Beiträge und Hinweise aus anderen Konfessionen aufnehmen oder, wo es möglich ist, gemeinsam herausgegeben werden. Auf jeden Fall dürfen sie ökumenischer Gesinnung nicht widersprechen. Das Gleiche gilt für die Schriftenstände in Kirchen und Gemeindehäusern.

7. Konfessionsverschiedene Ehen

7.1 *Zur Situation*

7.11 Eine große Zahl verheirateter Katholiken lebt bei uns in konfessionsverschiedenen Ehen. Sie bilden längst keine Ausnahme mehr. Diese Situation muß die christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu besonders enger Zusammenarbeit drängen. Ziel ihrer gemeinsamen Bemühungen muß es sein, beide Ehegatten in ihrem Glauben zu stärken und ihre Verbindung mit der jeweiligen Kirche zu erhalten, zu vertiefen oder wiederherzustellen.
7.12 In einem langwierigen Prozeß ist die konfessionsverschiedene Ehe ihrer früheren Ausnahmesituation entwachsen. Die neuen kirchenrechtlichen Regelungen in der katholischen Kirche haben dazu beigetragen, ihre Diskriminierung zu überwinden. Seelsorger und Gemeinden sollen die pastoralen Möglichkeiten, die sich daraus ergeben, kennen und bejahen[19]. Die Gemeinden müssen sich bewußtwerden, daß viele ihrer Glieder in konfessionsverschiedenen Ehen leben und ein großer Teil der Kinder aus solchen Ehen kommt.
7.13 Die Situation der konfessionsverschiedenen Ehen hat vielfache Aspekte: Die Verschiedenheit der Bekenntnisse kann — eingebettet in die ökumenischen Bemühungen der Kirchen — eine befruchtende Wirkung für das Glaubensleben der Gatten und damit für ihre Ehe haben. Doch können die Auswirkungen der Glaubensspaltung auch zur Last und zur Gefährdung solcher Ehen werden. Angesichts der allgemeinen Entkirchlichung ist außerdem zu beachten, daß bei einer großen Zahl der Partner in konfessionsverschiedenen Ehen eine Entfremdung gegenüber ihrer Kirche gegeben ist. Diese Entfremdung ist in sehr vielen Fällen schon vorhanden, wenn sich die Partner kennenlernen. Sie kann aber auch eintreten, wenn sie auf Unverständnis in ihrer Umgebung stoßen oder besondere Schwierigkeiten ihrer Ehe nicht meistern.

7.2 *Folgerungen für die Seelsorge*

7.21 Ein neuer Kontakt zur Kirche wird meist nur bei besonderen Anlässen (Geburt, Krankheit, Tod), über die Kinder (Kindergarten, Sakramenten- und Religionsunterricht) oder durch seelsorgliche Hausbesuche angeknüpft werden können. Der Seelsorger, der in Kontakt kommt zu einer Familie konfessionsverschiedener Ehepartner, die ohne kirchliche Bindung leben, soll mit dem zuständigen Seelsorger der anderen Kirche zusammenarbeiten. Auf alle Fälle soll er ihm wenigstens einen Hinweis geben.
7.22 Solche Zusammenarbeit ist dann sehr schwierig, wenn ein Partner einer der kleinen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften oder einer der orthodoxen Jurisdiktionen angehört und wenn deren Seelsorger nicht am gleichen Ort wohnt. Darum ist es notwendig, daß in jeder Diözese wenigstens ein Sachverständiger benannt ist, der über die jeweilige Zuständigkeit Auskunft erteilen kann.
7.23 Ein besonderes Augenmerk gebührt den Partnern einer konfessionsverschiedenen Ehe, die ihre Ehe bewußt als Chance für eine vertiefte Gemeinschaft im Glauben verstehen. Die Seelsorger der beteiligten Kirchen sollen solche Ehepartner ermutigen, ihren Glauben trotz der bestehenden Kirchentrennung gemeinsam zu leben und zu bezeugen. Ihre Erfahrungen können die ökumenischen Bemühungen befruchten.

7.3 *Ehevorbereitung*

In der kirchlichen Ehevorbereitungsarbeit müssen konfessionsverschiedene Brautpaare eigens angesprochen werden. Zu Vorbereitungstagen und -kursen und — wo es möglich ist — zu Brautgesprächen sollte ein Seelsorger bzw. ein Berater der anderen Konfession zugezogen werden. Dabei ist das Gemeinsame des Glaubens und des Eheverständnisses herauszuarbeiten, das für eine solche Ehe tragend ist.[20] Sofern solche Möglichkeiten einer gemeinsamen Ehevorbereitung nicht gegeben sind oder nicht wahrgenommen werden, sollte den Brautleuten empfohlen werden, auch den zuständigen Seelsorger der anderen Konfession aufzusuchen. Zumindest sollte dieser über die beabsichtigte Eheschließung verständigt werden, wenn die Brautleute damit einverstanden sind.

7.4 *Kindererziehung*

7.41 In der Ehevorbereitung wird nach geltender Regelung jeder Katholik an seine Gewissenspflicht erinnert, den katholischen Glauben zu leben, zu bezeugen und seinen Kindern zu vermitteln. Das gilt auch in einer Ehe mit einem konfessionsverschiedenen Partner. „Da aber die Erziehung der Kinder immer Sache beider Eltern ist und keiner der Partner zu einem Handeln gegen sein Gewissen veranlaßt werden darf, besteht diese Verpflichtung darin, das in der konkreten Situation nach bestem Wissen und Gewissen Mögliche zu tun"[21].

7.42 Aufgrund vieler Erfahrungen ist den Brautleuten dringend zu empfehlen, Fragen, die mit der Taufe und der religiösen Erziehung der Kinder zusammenhängen, möglichst vor der Eheschließung zu klären. Die Gewissensverpflichtung beider Ehepartner ist dabei verständnisvoll anzusprechen und zu respektieren. Falls sich in der Ehe für einen oder beide Partner Gründe für eine neue Gewissensentscheidung ergeben, sollten beide Partner gemeinsam eine Regelung suchen.

7.43 Ein Partner, dessen Kinder in einer anderen Kirche getauft und religiös erzogen werden, darf sich nicht von der Kindererziehung zurückziehen. Er muß sich vielmehr bemühen,

— die christliche Gestaltung des Ehe- und Familienlebens mitzutragen und die religiöse Erziehung seiner Kinder zu fördern;
— durch eine beispielhafte Lebensführung den Kindern seinen Glauben nahezubringen;
— seinen Glauben durch religiöse Fortbildung zu vertiefen, um ein Glaubensgespräch mit seinem Ehepartner führen und auf Fragen seiner Kinder antworten zu können;
— mit seiner Familie das Gebet zu pflegen, nicht zuletzt das Gebet um die Einheit der Christen.

7.44 Die Zugehörigkeit der Kinder zu einer Kirche muß die Offenheit zur anderen Kirche einschließen. Das kann sich darin zeigen, daß die Kinder gelegentlich zu Gottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen der anderen Konfession mitgenommen werden.

7.5 *Das „Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit"*

7.51 Neben den Chancen dürfen die besonderen Schwierigkeiten einer Ehe konfessionsverschiedener Partner nicht übersehen werden. Im Hinblick auf diese Schwierigkeiten hat die Kirche das „Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit" (CJC can. 1060 ff.) eingeführt.

7.52 Im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz haben die starke konfessionelle Mischung der Bevölkerung und die damit zusammenhängende große Zahl konfessionsverschiedener Ehen dazu geführt, daß von diesem Ehehindernis in jedem Fall Dispens erteilt wird, wenn ein Katholik zu einer solchen Ehe entschlossen ist und alle sonstigen Voraussetzungen erfüllt sind[22]. Man kann daher mit Recht die Frage stellen, ob ein Ehehindernis, von dem fast ausnahmslos dispensiert wird, noch sinnvoll und notwendig ist.

7.53 Das seelsorgliche Anliegen, das einst den Grund für die Einführung dieses Ehehindernisses bildete — nämlich den Katholiken auf seine Verantwortung für seinen Glauben und für die Weitergabe dieses Glaubens an seine Kinder hinzuweisen —, läßt sich unter den jetzigen Verhältnissen in unserem Raum besser erreichen, wenn folgende Voraussetzungen erfüllt sind:

— Bei der Ehevorbereitung wird ein eingehendes Gespräch über die Problematik und die Aufgaben einer konfessionsverschiedenen Ehe geführt, besonders über Schwierigkeiten und mögliche Gemeinsamkeiten im religiösen Leben. Dieses Gespräch wird im Ehevorbereitungsprotokoll bestätigt.
— Der katholische Partner gibt das Versprechen ab, den katholischen Glauben zu leben und zu bezeugen und alles ihm in seiner Ehe Mögliche zu tun, ihn auch seinen Kindern zu vermitteln[23].
— Die kanonische Formpflicht bleibt bestehen.
— In der kirchlichen Verkündigung und besonders bei der Ehevorbereitung wird herausgestellt, daß die gemeinsame Glaubensüberzeugung „ein besonders tragfähiges Fundament" für Ehe und Familie ist[24].

7.54 Außerdem soll den bestehenden Schwierigkeiten konfessionsverschiedener Ehen durch eine mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vereinbarte, gemeinsam verantwortete Pastoral begegnet werden. Ein Anfang damit ist mit dem Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18. Januar 1971 und mit den Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner vom März 1974 gemacht worden. Diese Bemühungen sollen in Richtung auf eine gemeinsame ehebegleitende Seelsorge weiter entwickelt werden. Die bereits veröffentlichten Empfehlungen sollen in den Gemeinden gewissenhaft beachtet werden.

7.55 Wenn die genannten Maßnahmen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführt werden, ist das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit entbehrlich. Sein Wegfall würde das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewandelte Verhältnis der katholischen Kirche zu den getrennten christlichen Brüdern deutlich machen und eine gemeinsame Seelsorge an den konfessionsverschiedenen Ehepartnern und ihren Familien erleichtern. Die Synode bittet deshalb den Papst um die Aufhebung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. 9.22).

7.6 *Formpflicht*

7.61 „Da die Ehe für die Allgemeinheit von größter Bedeutung ist, muß die Erklärung des Ehewillens der beiden Partner in einer öffentlichen Form erfolgen. Da die Ehe Sakrament ist, ist für einen Katholiken die Eheschließung in der von seiner Kirche vorgeschriebenen Form höchst angemessen und deshalb aus pastoralen Gründen angeordnet"[25] („Formpflicht"). Wenn bei einer Ehe mit einem konfessionsverschiedenen Partner die Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform jedoch auf erhebliche Schwierigkeiten stößt, kann der zuständige Bischof davon dispensieren.

7.62 Bei Dispens von der katholischen Eheschließungsform ist es Sache der Brautleute zu entscheiden, ob ihre Ehe durch die Bekundung des Ehewillens vor dem Standesamt oder in religiöser Form begründet werden soll. In beiden Fällen kommt eine kirchenrechtlich gültige und nach katholischem Verständnis sakramentale Ehe zustande. Doch ist die nichtkatholisch-religiöse Eheschließung einer bloß standesamtlichen vorzuziehen.

7.63 Bei Ehen mit einem orthodoxen Partner berücksichtigen die geltenden katholischen Vorschriften das Eheverständnis der orthodoxen Kirche, das die Mitwirkung des geweihten Priesters als des Spenders des Ehesakramentes erforderlich macht. Die Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform der katholischen Kirche bzw. eine Dispens davon ist darum hier nur zur Erlaubtheit, nicht aber zur Gültigkeit erforderlich[26].

7.64 Es sei ausdrücklich an die Möglichkeit erinnert, konfessionsverschiedene Ehen, die ohne Dispens von der Formpflicht geschlossen wurden und darum nicht gültig sind, nachträglich kirchenrechtlich zu ordnen, sofern der Ehewille der Partner andauert und kein Hindernis entgegensteht, von dem nicht dispensiert werden kann[27]. Der pastorale Kontakt muß jedoch auch mit solchen Eheleuten gesucht und aufrechterhalten werden, deren Ehe kirchenrechtlich nicht gültig gemacht werden kann.

7.7. „Gemeinsame Trauung"

7.71 Für die „Gemeinsame Trauung" eines Katholiken mit einem Christen, der einer der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland angehört, liegt eine Ordnung vor, die von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland approbiert ist. Diese Ordnung sollte in Richtung auf noch deutlichere Gemeinsamkeit weiter entwickelt werden.
7.72 Ähnliche Ordnungen sollten auch mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erstrebt werden.
7.73 Wird im Rahmen solcher Abmachungen von einem Brautpaar eine Trauung unter Mitwirkung der beiden Seelsorger gewünscht, soll diesem Wunsch nach Möglichkeit entsprochen werden.

7.8 Ehebegleitende Seelsorge

7.81 Die Sorge der Kirchen für die konfessionsverschiedenen Ehepaare und Familien darf nach der Trauung nicht aufhören. Gemeinsamer Besuchsdienst, Einladung zu Gesprächskreisen, Angebote von Einkehrtagen und gemeinsam durchgeführte Ehe- und Erziehungsberatung gehören zu den naheliegenden Möglichkeiten des Kontaktes[28]. Diese Bemühungen sollten zum festen Bestand der Gemeindeseelsorge gehören.
7.82 Bestrebungen, die Taufe der Kinder gemeinsam von Geistlichen beider Kirchen spenden zu lassen, werden von den Kirchenleitungen aus theologischen Gründen abgelehnt. Die Taufe wird von dem Seelsorger der Kirche vollzogen, der das Kind nach dem Willen der Eltern angehören soll. Doch kann, wenn die Eltern dies wünschen, bei der Taufe der Kinder in der einen Kirche die ökumenische Verbundenheit mit der anderen Kirche dadurch deutlich gemacht werden, daß der Seelsorger der anderen Konfession anwesend ist und sich etwa durch Gebet oder Segensspruch beteiligt — sofern ihm dies durch die Ordnung seiner Kirche nicht verwehrt ist.
7.83 Aus dem gleichen Anliegen kann auch ein Pate der anderen Konfession als Taufzeuge eingeladen werden.

7.9 Gemeinschaft im religiösen Leben

7.91 Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet die Familie als „eine Art Hauskirche" (KK, Nr. 11). Die Verschiedenheit der Konfession soll die Ehepartner nicht daran hindern, das gemeinsame Gebet, die Schriftlesung und das geistliche Gespräch zu pflegen. Das fördert auch die gemeinsame religiöse Erziehung der Kinder.
7.92 Ökumenische Wortgottesdienste können ein Ansporn sein für den gemeinsamen Kirchenbesuch. Ebenso darf zum gelegentlichen Besuch des Gottesdienstes in der Kirche des Ehepartners ermutigt werden. Der Wunsch der Eheleute, auch in der Feier der Eucharistie und bei der Teilnahme am Mahl des Herrn vereint zu bleiben und in ihrer innersten Gemeinschaft gestärkt zu werden, ist verständlich. In diesen wichtigen Fragen wird auf die Synoden-Vorlage „Gottesdienst" verwiesen.

8. Zusammenarbeit im gesellschaftlichen Bereich

8.1 Bildungsaufgaben

8.11 Im Bildungsbereich ist es eine ökumenische Aufgabe, sich nicht nur gegenseitig über Glauben, Gottesdienst und Leben authentisch zu informieren, sondern auch die vielen überkommenen nichttheologischen Faktoren der Trennung aufzuarbeiten.
8.12 Für die Befähigung zum ökumenischen Dialog können auch „Tagungen und Werkwochen für ökumenische Bildung, Handreichungen für das Studium, Briefkurse, ökumenische Zentren und Lehrstühle für Ökumenismus an Theologischen Fakultäten wirksam von Nutzen sein. Mit ihrer Hilfe oder auch auf anderen Wegen sollte man sich darum bemühen, die Kunst des Dialogs zu lernen sowie Einblicke in das Denken der anderen und Erfahrungen in ihrem geistlichen Leben zu gewinnen." [29]
8.13 Die Einrichtungen der konfessionellen Erwachsenenbildung mögen ihre Programme aufeinander abstimmen oder in einer geeigneten organisatorischen Form gemeinsam Fragen des Glaubens behandeln.
8.14 Kurse und Seminare für Ehe-, Familien- und Erziehungsfragen lassen sich heute auch gemeinsam einrichten. Voraussetzung dafür ist eine Übereinkunft über die Zielvorstellungen der jeweiligen Arbeit.
8.15 In den Schulen soll dem Informationsbedürfnis der Jugend durch eine sachgerechte Einführung in den Glauben der einzelnen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Religionsunterricht[30], durch Arbeitsgemeinschaften über ökumenische Fragen oder durch gemeinsame Veranstaltungen (z. B. gemeinsame Einkehrzeiten und Schülerwochen) entsprochen werden.
8.16 Die Jugendarbeit in den Gemeinden der christlichen Kirchen hat sich im letzten Jahrzehnt zunehmend einer ökumenischen Begegnung geöffnet. Dabei zeigen sich verschiedene Tendenzen: Kirchliche Jugendgruppen und -verbände haben gemeinsame Programme und Aktionen entwickelt, die von ökumenischer Verantwortung getragen sind. Ihnen zur Verwirklichung dieser Vorhaben die nötige Unterstützung zu geben, ist um so dringlicher, als andere Gruppen in ihren Aktionen die kirchliche Bindung verloren haben und damit dem ökumenischen Auftrag nicht mehr gerecht werden. Es muß versucht werden, den unlösbaren Zusammenhang von christlichem Glauben und kirchlicher Beheimatung sachgerecht aufzuzeigen und erfahrbar zu machen.
8.17 Eine ökumenische Zusammenarbeit im Bereich der Kindergärten darf auf eine klare religiöse Prägung der Vorschulerziehung nicht verzichten. Absprachen örtlicher Kirchengemeinden über Trägerschaft und Führung von Kindergärten haben sich vor allem an Orten und in Stadtteilen bewährt, wo nur ein einziger Kindergarten eingerichtet werden konnte.

8.2 Soziale Aufgaben

8.21 Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben gemeinsam Sendung und Auftrag, sei es gelegen oder ungelegen, für die Wahrheit, für die Wahrung menschlicher Würde, für die Erhaltung des Lebens, für den Schutz von Ehe und Familie, für Freiheit und Gerechtigkeit im Raum der Gesellschaft einzutreten. Gemeinsamen Verlautbarungen der Kirchen wie auch einer Zusammenarbeit christlicher Publizisten kommt hier eine besondere Bedeutung zu.
8.22 Die Art, wie Notleidende, auch wenn sie nicht der eigenen Kirche angehören, in kirchlichen Einrichtungen angenommen und behandelt werden, ist ein Prüfstein nicht nur ökumenischer Gesinnung, sondern auch des Dienstes der Nächstenliebe, der mit christlichem Glauben unlösbar verbunden ist.
8.23 Dieser notwendige Dienst — und nicht erst der Schwund an Helfern — macht eine Zusammenarbeit im sozial-caritativen

Bereich erforderlich. Auch bei berechtigter Wahrung eines konfessionell geprägten vielfältigen Angebots müssen sich die Träger der freien Wohlfahrtspflege mehr und mehr auf Formen gemeinsamer Dienste einstellen und unter Berücksichtigung der örtlichen Gegebenheiten geeignete Kooperationsmodelle entwickeln.

8.24 Eine ökumenische Zusammenarbeit hat sich bisher schon z. B. bei der Bahnhofsmission, bei der häuslichen Krankenpflege, beim Besuchsdienst in Gemeinde und Krankenhaus angebahnt. Die neuaufkommenden spezialisierten Hilfsdienste wie etwa Telefonseelsorge, Heime der offenen Tür und andere Formen sozial-caritativer Beratung lassen ein solches Zusammengehen noch dringlicher erscheinen. In all diesen Fällen ist auch das Gewissen der Betroffenen zu achten. So muß vor allem Christen in Krankheit und Bedrängnis oder in schwerer Gewissensnot der Dienst des Seelsorgers der eigenen Kirche zugänglich gemacht werden.

8.25 Dringende gemeinsame Aufgaben sind zum Beispiel:

— die Sorge für die Mitbürger, die in besonderer Weise die Last des Krieges und der Kriegsfolgen zu tragen haben: die Spätheimkehrer, Kriegerwitwen und Kriegsversehrten, die Vertriebenen, Flüchtlinge und Aussiedler;
— die sozialen Probleme von Minderheiten (z. B. der ausländischen Arbeitnehmer, Studenten und Praktikanten);
— die Sorge für die gesellschaftlichen Randgruppen (z. B. für Nichtseßhafte, Suchtgefährdete, Straffällige und ihre Familien);
— der Kampf gegen Hunger, Krankheit, Unwissenheit, Unterdrückung und soziale Ungerechtigkeit in aller Welt.

8.26 Viele Aufgaben an bestimmten Bevölkerungsgruppen lassen sich nur in der Form der sogenannten Gemeinwesenarbeit durchführen. Das bedeutet die Zusammenarbeit aller pädagogischen, sozial-caritativen, verwaltungsmäßigen und politischen Aktivitäten unter Mitwirkung der betroffenen Gruppen zur Veränderung ihrer Situation. Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften müssen sich daran aktiv beteiligen.

8.27 Ökumenisch können nur solche Aktionen genannt werden, welche die Annäherung und Einigung der getrennten christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zum Ziel haben sowie der gemeinsamen Aufgabe der Christen gegenüber der Welt dienen.

Dritter Teil: Voten und Empfehlungen

9. Anregungen zur Förderung der Zusammenarbeit der Kirchen

9.1 Voten an die Leitungen der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften

9.11 Da die ökumenische Zusammenarbeit durch eine Überschneidung der Seelsorgebezirke der verschiedenen Konfessionen erschwert wird, möge ihre Abgrenzung im Zuge der staatlichen Landesplanung nach ökumenischen Rücksichten überprüft werden.

9.12 Da das ökumenische Vertrauensklima weithin von den leitenden Personen abhängig ist, möge bei der Besetzung von Kirchenstellen die örtliche ökumenische Situation berücksichtigt werden.

9.13 Die Kirchenleitungen mögen untereinander Regelungen treffen, daß die Kirchengemeinden sich gegenseitig Auskunft zum Personenstand (Taufe, Trauung u. a.) und zur kirchlichen Statistik erteilen.

9.14 Die Kirchenleitungen mögen auch weiterhin besorgt sein, daß die örtlichen Kirchengemeinden bei einem Mangel an kirchlichen und außerkirchlichen Versammlungsräumen sich gegenseitig aushelfen.

9.15 Die Kirchenleitungen mögen Versuche anregen und fördern, durch Wortgottesdienste und Predigten, Vorträge für einzelne Standes- und Berufsgruppen und durch seelsorgliche Hausbesuche den christlichen Glauben in den Ortsgemeinden gemeinsam zu bezeugen.

9.16 Wo Ausbildungsstätten für pastorale Spezialgebiete (z. B. für Jugendarbeit, Unterrichtsdidaktik und -methodik, Gruppenpädagogik, Krankenseelsorge, Berufs- und Betriebsseelsorge u. a.) bestehen, sollen sie auch Mitarbeitern anderer Konfessionen offenstehen.

9.17 Um die Stetigkeit und Planmäßigkeit ökumenischer Arbeit auf örtlicher Ebene zu sichern, sollen die Pfarrer und Seelsorger sowie die Gemeindegremien der verschiedenen Konfessionen wenigstens gelegentlich zu gemeinsamen Tagungen und Sitzungen zusammenkommen. Auch die Vertreter der kleineren kirchlichen Gemeinschaften sollen dazu eingeladen werden.

9.2 Voten an die Deutsche Bischofskonferenz und an den Apostolischen Stuhl

9.21 Die Bereitschaft, als katholischer Christ zu leben, den Glauben zu bezeugen und den Kindern zu vermitteln, ist heute nicht nur in Frage gestellt, wenn die Eheleute verschiedenen Konfessionen angehören. Die Synode bittet daher die Deutsche Bischofskonferenz, für alle deutschen Diözesen eine Regelung zu treffen, nach der im Ehevorbereitungsprotokoll katholische Brautleute auch dann nach dieser Bereitschaft gefragt werden, wenn beide Partner katholisch sind.

9.22 Die Synode bittet den Papst, im Hinblick auf die in 7.5 vorgeschlagenen pastoralen Maßnahmen das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz aufzuheben.

9.3 Empfehlungen für eine Zusammenarbeit der Kirchen auf den verschiedenen Ebenen

9.31 Die Synode regt an, in allen Pfarrgemeinden und, wo es zweckmäßig ist, auch auf überpfarrlicher (z. B. Dekanats- oder Stadt-)Ebene, ökumenische Sachausschüsse zu bilden, in kleineren Gemeinden wenigstens Beauftragte zu bestellen, um so den Kontakt mit anderen Konfessionen zu sichern.

9.32 Im regionalen, diözesanen und überdiözesanen Bereich (bzw. in den entsprechenden Bereichen der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften) ist eine Zusammenfassung der vorhandenen ökumenischen Bestrebungen und Einrichtungen dringend erforderlich[31]. Dies gilt auch für die zwischenkirchl. Bemühungen in den einzelnen Sachbereichen kirchl. Arbeit.

9.33 Zur Sicherung einer stetigen Entwicklung und einer Ausweitung der Zusammenarbeit empfiehlt die Synode, von den zwischenkirchlichen Organisationen in Deutschland Gebrauch zu machen und in ihnen aktiv mitzuarbeiten. Das gilt besonders für die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) und die regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen.

9.34 Wegen der Aufgabe, die der Kirche im Dienst an der Versöhnung der Völker in Europa zukommt, mögen weitere Mög-

lichkeiten von Kontakten der katholischen Kirche in den europäischen Ländern zur Konferenz europäischer Kirchen geprüft werden [32].

9.35 Die Synode spricht den Wunsch aus, daß die Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der katholischen Kirche weitere Fortschritte machen und zu einer verantwortbaren und wirksamen Form der Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen führen möge [33].

9.4 *Empfehlungen zur Wirksamkeit ökumenischer Arbeit*

9.41 Bei allen ökumenischen Einrichtungen sollen die zuständigen kirchlichen Stellen verantwortlich mitarbeiten. Nur so kann es zu verbindlichen Absprachen zwischen den Kirchen kommen, die für das Zusammenleben der Christen am Ort und für die Weiterentwicklung der ökumenischen Bewegung nötig und hilfreich sind.

9.42 Bei zwischenkirchlichen Absprachen müssen auch die Anliegen der nicht vertretenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bedacht werden.

9.43 Die Kirchenleitungen dürfen nicht übersehen, daß alte wie neue Glaubenserfahrungen und darum auch die freien ökumenischen Initiativen in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften den Raum haben müssen, in dem sie sich bewähren können. Ökumenische Gremien und Beauftragte sollen auf Zusammenarbeit und Erfahrungsaustausch mit ihnen Wert legen.

9.44 Die Träger der freien ökumenischen Initiativen sollen rechtzeitig mit den zuständigen Kirchenleitungen Verbindung aufnehmen und mit ihnen zusammenarbeiten.

9.5 *An alle in der katholischen Kirche für die Einheit Verantwortlichen*

Die ökumenische Aufgabe duldet keinen Aufschub. Die Gunst der Stunde, vom Herrn der Zeiten geschenkt, darf nicht versäumt werden. Schon gibt es beunruhigende Zeichen der Erschlaffung des ökumenischen Willens, der im Zweiten Vatikanischen Konzil seinen epochalen Ausdruck gefunden hat. Um so mehr sind jetzt alle Verantwortlichen in Gemeinde, Bistum und Weltkirche gerufen, ihr ökumenisches Gewissen zu schärfen. Was die Synode als durchlaufende Perspektive bezeichnet hat, muß sich in ökumenischer Offenheit und Förderung ökumenischer Initiativen umsetzen. Ökumenische Orientierung muß neuer Stil der Kirche werden.

[1] Die Allgemeine Umfrage zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland erbrachte, daß 46,6 % der Katholiken mit den bisherigen ökumenischen Initiativen der katholischen Kirche einverstanden sind; ebenso viele (46,4 %) wünschen, daß die Anstrengungen noch verstärkt werden. Nur wenige (7,9 %) sind unentschieden; 20,4 % jedoch sind besorgt, daß die katholische Kirche dabei zuviel von sich selbst aufgeben könnte. [2] Für die hier anstehenden Aufgaben sei verwiesen auf die wichtigen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen und über die Religionsfreiheit sowie die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. [3] ÖD, Nr. 3; vgl. auch das Arbeitsdokument „Erwägungen und Hinweise zum ökumenischen Dialog" (hrsg. vom Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen), IV, 2 a, Nachkonziliare Dokumentation Bd. 30, Trier 1971, 65 (weiterhin zitiert als „Arbeitsdokument"). [4] Vgl. KK, Nr. 8: „Haec Ecclesia . . . subsistit in Ecclesia catholica". Der Ausdruck «subsistit in" ist nach ausführlicher Diskussion an die Stelle eines „est" in der ersten Vorlage getreten. Vgl. auch ÖD, Nr. 4. [5] Vgl. das Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der röm.-kath. Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen über „Katholizismus und Apostolizität", Abschnitt „Die Katholizität", Nr. 4: «Die Kirche soll nicht nur ‚offen' sein in ihrer Verkündigung ohne Ansehen der Person, der Rasse, der Klasse oder Kultur, sondern auch für alle, ‚bewohnbar' sein, für alle ein ‚Zuhause' sein, indem sie ihren Strukturen und in ihrem Leben die ganze Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, die ganze Vielfalt der von Christus erlösten Menschheit sichtbar macht". In: K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 18/19, Stuttgart 1971, 136 bis 161, hier 140. [6] Ähnlich lautet die sogenannte Basis-Formel des Ökumenischen Rates der Kirchen: „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." [7] Dieser Gedanke hat dazu geführt, den Begriff „Hierarchie der Wahrheiten" in das Ökumenismusdekret aufzunehmen. Vgl. Lorenz Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus", Paderborn 1965, 98. [8] Vgl. Erklärung „Mysterium Ecclesiae" der Kongregation für die Glaubenslehre vom 24. 6. 1973, Kap. 5: „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 in größerem Zusammenhang mit den übrigen Glaubenswahrheiten oder menschlichen Erkenntnissen betrachtet, vollständiger und vollkommener ausgesagt wird . . . 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." [9] „Arbeitsdokument", IV, 4 c. [10] Zitat aus dem in Anm. 5 genannten Studiendokument, ebd. 140. [11] „Arbeitsdokument", III, 3. [12] „Arbeitsdokument", IV, 5; vgl. ÖD, Nr. 4 [13] Vgl. Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 3—6. [14] „Arbeitsdokument", VII, 7. [15] Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 18: „Es hat eine ökumenische Bedeutung, daß die Taufe, die von Amtsträgern der von uns getrennten Kirchen und Kirchengemeinschaften gespendet wird, gebührend eingeschätzt wird. Dadurch erweist sich die Taufe wahrhaft als sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind" (vgl. ÖD, Nr. 22; KK, Nr. 15). [16] Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 13. Vgl. W. Bartz, Orientierung über die Gültigkeit der in Freikirchen und christlichen Sondergemeinschaften gespendeten Taufe, Trier 1971. [17] Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 14. [18] Das gilt z. B. für die Sammlung „Gemeinsame Kirchenlieder", die von allen Kirchenleitungen des deutschen Sprachraums anerkannt ist. [19] Vgl. die der deutschen Situation angepaßten Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz zum Motu proprio „Matrimonia mixta" über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen, 1970 (weiterhin zitiert als „Ausführungsbestimmungen"). [20] Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz haben „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner" herausgegeben (Echter Verlag, Würzburg, und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1974). [21] „Ausführungsbestimmungen", Anm. 3. [22] Neben der starken konfessionellen Mischung der Bevölkerung bestimmt das Rechtssystem der obligatorischen Zivilehe die Situation in Deutschland, so daß hier erhöht die Gefahr einer nur zivilen und damit kirchenrechtlich ungültigen Ehe gegeben ist. Deshalb erkennen die deutschen Bischöfe an, „daß bei den Gegebenheiten in Deutschland in jedem Fall ein Dispensgrund gemäß ‚Matrimonia mixta' Nr. 3 vorliegt" („Ausführungsbestimmungen", 1. a). [23] Die Synode tritt dafür ein, daß dieses Versprechen auch dann gegeben wird, wenn beide Brautleute katholisch sind (vgl. 9.21). [24] „Für eine erfüllte Ehe ist die gemeinsame Glaubensüberzeugung der Eheleute ein besonders tragfähiges Fundament. Die Kirchen dürfen darum nicht müde werden, alle, die sich auf die Ehe vorbereiten, auf dieses tiefste Fundament menschlicher Gemeinsamkeit hinzuweisen" (Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen vom 18. Januar 1971 in: Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner vom März 1974, S. 21). [25] „Ausführungsbestimmungen", Anm. 8 [26] Vgl. Dekret der Römischen Kongregation für die Ostkirchen, AAS, LIX (1967), 165 f. [27] Vgl. „Ausführungsbestimmungen", Nr. 8 mit Anm. 12—15. [28] Vgl. das Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutsch-

land zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen vom 18. Januar 1971 (Nr. 3 d): „Nach einer erfolgten Trauung sollen die Seelsorger mit den konfessionsverschiedenen Paaren bzw. Familien in Verbindung bleiben und dabei Ratschläge geben für die Glaubenspraxis im Ehe- und Familienleben (Gebet, Teilnahme am Gottesdienst u. a.). Beide Seelsorger sollen auch gelegentlich die konfessionsverschiedenen Paare am Ort zu Gesprächen einladen, in denen sie gemeinsam Glaubensfragen und Fragen des religiösen Lebens besprechen." [29] „Arbeitsdokument", IV, 3 a. [30] Der Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" befaßt sich mit dieser Frage. [31] Vgl. Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 3—8. [32] Die Konferenz Europäischer Kirchen „ist eine ökumenische Gemeinschaft von Kirchen Europas", deren Arbeit den Zweck verfolgt, „bei regelmäßigen Zusammenkünften Fragen, die die Kirchen in Europa angehen, zu erörtern und sich gegenseitig zu fördern in dem allen Kirchen aufgetragenen Dienst in der gegenwärtigen europäischen Situation" (Satzung, Art. 1). [33] Vgl. Anm. 6 und den Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen „Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen", Ökumenische Rundschau 1972, 526—561. In ihrem Vorwort schreiben Jan Kardinal Willebrands und Eugene Carson Blake: „Der Versuch, einen Termin festzusetzen, bis zu welchem man eine Antwort auf die Frage des Beitritts der römisch-katholischen Kirche gefunden haben muß, ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht realistisch . . . Alle sind jedoch überzeugt, daß die Zusammenarbeit zwischen diesen Körperschaften nicht nur fortgesetzt, sondern noch intensiviert werden muß."

Empfehlungen zur Bildungspolitik

Eine Stellungnahme des Kommissariats der deutschen Bischöfe

Am 16. Juni veröffentlichte das Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn unter dem Titel „Empfehlungen zur Bildungspolitik. Augenblickliche Situation — notwendige Folgerungen" eine Stellungnahme zu einigen aktuellen, wie auch längerfristig bedeutsamen Fragen. Wegen der inhaltlichen Aussage der Stellungnahme, die sicher über den katholischen Raum hinaus Bedeutung hat und des Zeitpunkts, zu dem das Dokument erschien, drucken wir hier die Ausführungen im Wortlaut ab.

I. Situation

Heute wird oft gefragt: „Warum bekommt mein Kind keine Lehrstelle?" „So jung und arbeitslos?" „Abitur und kein Studienplatz?" „Lohnt es überhaupt zu studieren?" Antworten auf solche oder ähnliche Fragen sind infolge der Problematik nicht leicht. Eine Ursache ist die derzeitige wirtschaftliche Lage. Sie hat zum höchsten Stand der Arbeitslosigkeit seit Kriegsende geführt, von der auch viele Jugendliche betroffen sind.

Über 20 000 Jugendliche suchen derzeit vergeblich einen Ausbildungsplatz. Es sind insbesondere Hauptschüler ohne Abschluß (ca. ein Fünftel der Hauptschulabgänger) und Sonderschüler. Selbst Hauptschüler mit Abschluß haben Schwierigkeiten, eine Lehrstelle zu finden.

Heute sind ca. eine Million junger Menschen zwischen 16 und 25 Jahren (d. h. ca. 15 % dieser Altersgruppe) ohne Berufsausbildung als Hilfsarbeiter tätig. Von den 15- bis 18jährigen arbeiten knapp 250 000 ohne Ausbildungsvertrag; davon sind zwei Drittel Mädchen. Dabei sind gerade die Ungelernten, wie die Arbeitsmarktstatistiken zeigen, die am wenigsten gesicherte Gruppe unter den Arbeitnehmern; ihr Anteil an den Arbeitslosen ist überdurchschnittlich hoch.

Die Realschulabsolventen, deren Zahl weiter ansteigt, erhalten bei der Suche nach einem Ausbildungsplatz Konkurrenz von Abiturienten, die keinen Studienplatz gefunden haben. Diese geben die Absicht zu studieren auf und wenden sich einer außeruniversitären Ausbildung in Wirtschaft und Verwaltung zu. Und dies zu einem Zeitpunkt, in dem der Arbeitsmarkt konjunkturbedingt verkleinert ist.

Ein weiterer Grund für die Konkurrenz ist das Fehlen typischer Ausbildungsplätze für Abiturienten außerhalb der Hochschulen. So bescheinigt man heute den Abiturienten zwar die Hochschulreife, läßt sie dann aber im Vorfeld von Studium und Berufstätigkeit allein.

Da die Hochschulen trotz verstärkten Ausbaus den wachsenden Andrang von Studierwilligen nicht bewältigen können, herrscht Mangel an Studienplätzen an den Hochschulen mit der Folge von Zulassungsbeschränkungen in sehr vielen Fachrichtungen. Nach Vorausberechnungen wollen in wenigen Jahren etwa 25 % der jungen Menschen eines Geburtsjahrganges (das bedeutet eine Verdreifachung des Prozentsatzes gegenüber den 60er Jahren) an einer Hochschule studieren.

Verschärft wird die Numerus-clausus-Problematik noch dadurch, daß sich viele Fachhochschulabsolventen nicht mit dem erreichten Abschluß zufriedengeben, sondern von der erworbenen Berechtigung zum Hochschulstudium Gebrauch machen. Im Jahre 1973 stellte diese Gruppe nicht weniger als ein Drittel der Studienanfänger.

Eine nicht unbeträchtliche Zahl von Studienanfängern bricht das Studium ab und drängt ohne Abschluß auf den Arbeitsmarkt. Aber auch diejenigen, die ihr Studium erfolgreich abgeschlossen haben, können in steigendem Maße keinen ihrer Ausbildung entsprechenden Arbeitsplatz mehr finden.

II. Gründe, Folgen und Aussichten

Angesichts solcher Erfahrungen stellt sich die Frage nach der Konzeption unseres Bildungswesens aufs neue. Dabei muß auch die Bildungswerbung kritisch überprüft werden. Zwar dürfen und sollen die positiven Ansätze der Bildungswerbung nicht verkannt und ihr Wert nicht geschmälert werden, doch darf man ebensowenig übersehen, daß sie langfristige bildungspolitische, wirtschaftlich-technische und ökonomische Gesichtspunkte außer acht ließ und im Laufe der Zeit einer falschen Motivierung erlegen ist. Sie bewegte sich mehr und mehr in Richtung eines beruflichen und gesellschaftlichen Aufstiegs nach dem Motto: „Mein Kind soll es einmal besser haben."

So entstand durch die verstärkte Bildungswerbung ein Trend zum Besuch weiterführender Schulen mit der Folge der Auspowerung der Hauptschule, der Überfüllung der Gymnasien, des Staus von Studierwilligen, die oftmals — wie die hohen Zahlen der Studienabbrecher zeigen — nicht studierfähig waren.

Die alte Volksschule wurde zerschlagen, die Hauptschule aber nicht zu einer echten weiterführenden Schule ausgebaut. Gymnasien und Hauptschulen wurden zwar quantitativ ausgebaut, aber nicht qualitativ den veränderten Anforderungen angepaßt. Ebenso wurde versäumt, die herkömmlichen Koppelungen von Schul- und Hochschulabschlüssen mit Berechtigungen zu überprüfen und ein differenziertes System qualifizierender Abschlüsse zu entwickeln.

Der Staat kann heute seine Versprechungen gegenüber den Jugendlichen mit besserer Berufsqualifikation nicht erfüllen. Enttäuschungen sind die zwangsläufige Folge. Auch wurde bisher ein wichtiges Ziel der Schulreform nicht erreicht, Abiturienten nicht nur für ein Studium, sondern auch für eine Berufstätigkeit heranzubilden.

Häufig führt das Streben nach guten Zeugnissen in den Mittel- oder Oberstufen der Gymnasien zu einem inhumanen Leistungsdruck auf die Schüler und zu deren Überforderung, ganz zu schweigen von der Ausstrahlung auf das Elternhaus. Andererseits darf nicht verkannt werden, daß dasselbe System die Möglichkeit gibt, auf der Oberstufe der Gymnasien den Weg des geringsten Widerstandes zu gehen und die Fächerwahl nicht nach Neigung, sondern unter dem Aspekt des Punktesammelns zu treffen.

Durch organisatorische Veränderungen geht die personale Komponente, die persönliche Bindung zwischen Lehrer und Schüler, die zum Teil das Ende der Schulzeit überdauerte, immer mehr zurück. Dies zeigt sich vor allem bei der Auflösung des Klassenverbandes und der Einführung des Fachlehrerprinzips bis in die Grundschule hinunter, aber auch in der systematischen Diffamierung der Lehrer-Schüler-Bindung. Das Kurssystem stört darüber hinaus noch das im Klassenverband gewachsene Schüler-Schüler-Verhältnis. Es müssen deshalb Möglichkeiten gefunden werden, die Bindungen zwischen den Schülern und zwischen Lehrern und Schülern wieder zu verstärken. Dies gilt um so mehr, als mit Großsystemen die Gefahr einer Entpersönlichung verbunden ist, was unter anderem dazu führen kann, daß an der Schule nicht mehr erzogen wird.

In der gegenwärtigen Lage gewinnt der Gesichtspunkt der Leistung bei den Schülern wieder Gewicht, allerdings häufig aus Gründen, die nicht positiv gewertet werden können. Denn es geht vielen Schülern nicht um Bemächtigung vielfältiger Wirklichkeit und Entfaltung personaler Kräfte, sondern nur noch um konkurrierendes Punktesammeln. Dieses Verständnis von Leistung widerspricht dem Bildungsauftrag der Schule, der auch mit Lehre und Unterricht auf die Person des Schülers und also auf Qualifikationen gerichtet bleiben muß, die über den Erwerb von Wissen und intellektuellen Fähigkeiten hinausgehen. Dieser umfassendere Bildungsauftrag wird in einer Zeit gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Krise und sich ankündigender einschneidender Veränderungen dringlich, und das nicht nur kompensatorisch. Diesen Veränderungen wird nur gewachsen sein, wer über menschliches Dasein mehr weiß, als was die instrumentelle Vernunft ihn lehren kann. Die Epoche ständig steigender Wohlfahrt geht, wenn nicht alle Zeichen trügen, zu Ende; als Folge davon kommen die fundamentalen Aspekte menschlicher Daseinsführung in ganz unpathetischer Weise wieder ins allgemeine Bewußtsein. Wer Fragen nach dem bestimmenden Sinn dieses Daseins für unerheblich oder doch unbeantwortbar gehalten hat, wird spätestens durch Ungesichertheit jeder Art erfahren, daß sie sich nicht verdrängen lassen. Wer also junge Menschen für das Leben mit all seinen Unberechenbarkeiten qualifizieren will, muß jenen Fragen im Bereich Bildung und Erziehung ihr volles Gewicht zurückgeben.

Das ist freilich keine Antwort und keine Hilfe für diejenigen, die nach der Ausbildung von der — wenn auch nur zeitweiligen — Hoffnungslosigkeit für ihre berufliche Zukunft bedroht sind. Aber diese sowohl individuelle wie kollektive Gefahr kann nur politisch, d. h. mit den Mitteln gesamtgesellschaftlicher Solidarität, bestanden werden.

III. Empfehlungen

Um die geschilderte Situation nachhaltig zu verbessern, bedarf es nach Meinung des Arbeitskreises für Bildung beim Kommissariat der deutschen Bischöfe verschiedener Veränderungen.

A) *Langfristige Zielvorstellungen für das Bildungs- und Erziehungswesen*

Langfristige Zielvorstellungen für die künftige Gestaltung des Bildungs- und Erziehungswesens müssen von folgenden Überlegungen ausgehen:

1. *Chancengerechtigkeit und gesellschaftliche Bedürfnisse*

Die Bildungspolitik steht heute bewußter als früher im Spannungsfeld zwischen dem im Grundgesetz garantierten Anspruch auf freie Entfaltung der Perönlichkeit und den sich wandelnden Bedürfnissen der Gesellschaft, die sich unter anderem aus der industriellen und wirtschaftlichen Entwicklung ergeben. Daraus folgt einerseits die Pflicht des Staates, jedem jungen Menschen die seinen Fähigkeiten und Neigungen entsprechende Chance zu geben (Chancengleichheit im Sinne von Chancengerechtigkeit). Andererseits ist eine gewisse Lenkung der vorhandenen Begabungskapazitäten nicht zu umgehen. Diese Lenkung vollzieht sich einmal in der Vermittlung von Qualifikationen, die für eine ganz bestimmte Berufstätigkeit befähigen. Zum anderen muß eine gewisse Fähigkeit zur beruflichen Mobilität vermittelt werden, weil rasch auftretende Strukturveränderungen und die Verflechtung mit der Weltwirtschaft Umschichtungen auf dem Arbeitsmarkt auslösen können. Als Beispiel seien genannt die Krise der Energiewirtschaft und die bis zu einem gewissen Grade in einem weltweiten Zusammenhang stehenden konjunkturellen Schwierigkeiten.

2. *Umfang und Grenzen der freien Entfaltung der Persönlichkeit*

a) Das Recht des einzelnen auf freie Entfaltung der Persönlichkeit verpflichtet den Staat, vorhandene Begabungen stärker als bisher zu fördern. Soziale Herkunft und umweltbedingte Hindernisse dürfen nicht dazu führen, daß begabte junge Menschen nicht den Bildungsweg gehen können, den sie erstreben und für den sie die geistigen Voraussetzungen mitbringen. Andererseits sind der freien Entfaltung der Persönlichkeit nicht nur die in Art. 2 Abs. 1 GG aufgezeigten Grenzen gesetzt, sondern diese liegen auch in den individuellen Graden der Begabung und in den Neigungen. Es wäre unsinnig, möglichst allen ein gleiches Höchstmaß an Bildung vermitteln zu wollen, ohne Rücksicht auf die jeweilige Leistungsfähigkeit.

b) Zur freien Entfaltung der Persönlichkeit gehört jedoch nicht nur die Vermittlung von Wissen und Fertigkeiten (kognitiver Bereich), sondern ebenso die Bildung der Gesamtpersönlichkeit durch gezielte Pflege und Entwicklung des affektiv-emotionalen Bereichs. Dazu gehört zweifellos unter anderem auch das Ein-

üben in Werthaltungen (z. B. Bereitschaft zum Gespräch, zur Zusammenarbeit und zur Hilfe, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Mut, Überzeugungstreue, Zuverlässigkeit), die sich nicht nur in privaten zwischenmenschlichen Beziehungen auswirken, sondern auch in der beruflichen Tätigkeit und im öffentlichen Handeln. Diese Ziele lassen sich nur durch eine personale Erziehungsarbeit erreichen. Hier kommt es entscheidend auf das Vorbild derer an, mit denen Kinder bzw. Schüler ständig zusammenleben, also Eltern, Lehrer, Ausbilder. Aber auch für den kognitiven Bereich ist zu prüfen, welche Bedeutung für das Lernverhalten der „Bezugsperson" zukommt.

c) Der personale Bezug der Kinder und Jugendlichen zum Elternhaus und zu den Lehrern bzw. Ausbildern in Schule und Beruf muß verstärkt werden. Das gilt vor allem in Hinblick auf die mit dem vollendeten 18. Lebensjahr eintretende Volljährigkeit. Es kann als gesichert gelten, daß nur in den wenigsten Fällen die körperlich-seelisch-geistige Entwicklung des Menschen bis zum 18. Geburtstag den vollen Reifezustand bereits erreicht hat — wie überhaupt die Vorstellung vom „fertigen Menschen" ebenso zu verabschieden ist wie die der „abgeschlossenen Bildung". Um so wichtiger sind pädagogische Hilfen kognitiver und affektiv-emotionaler Art in kritischen Entwicklungsphasen.

3. *Zur Struktur des Schulwesens*

Für die Struktur des Schulwesens ergibt sich aus den entwicklungspsychologischen und anthropologischen Gegebenheiten, daß Schule als bloße Lernschule inhuman ist. Aus diesem Grunde wird für das gegenwärtige Schulsystem ein Katalog vordringlicher Maßnahmen empfohlen, auf den hier bereits hingewiesen wird. Künftige Reformmaßnahmen sollten daraufhin geprüft werden, ob sie geeignet sind, zur freien Entfaltung der Persönlichkeit wirksam beizutragen. Eine Schulbildung, die sich nur an Daten orientiert, die von außen herangetragen werden (Fortschrittsgläubigkeit, Wissenschaftsgläubigkeit, Abhängigkeit von Technik und Zivilisation), geht von einem verkürzten Menschen- und Gesellschaftsverständnis aus, das auf Zukunft gesehen die Lebensverhältnisse nicht humaner machen wird.

4. *Zum Verhältnis Bildung — Sozialstatus*

Die Schule steht seit Jahren unter dem Vorwurf, sie trage nicht zur notwendigen Veränderung unserer gesellschaftlichen Verhältnisse bei, sondern diene ausschließlich dazu, die bestehende Sozialstruktur zu verfestigen. Dieser Vorwurf gründet in der Tatsache, daß höhere Bildungsabschlüsse in der Regel den Weg zu höheren Einkünften eröffnen. Von der Höhe der Einkünfte hängt wiederum der Sozialstatus ab. Höhere Bildung ermöglicht also nicht nur einen entsprechenden Lebensstandard und damit größeres Ansehen, sondern auch bessere Startchancen im gesellschaftlichen und politischen Leben.

Eine Gesellschaft, welche die freie Entfaltung der Persönlichkeit nach Begabung und Neigung sichern will, hat sich damit gegen utopische, ideologische Formen der Verwirklichung des — für die grundsätzliche Bewertung des Menschen richtigen — Gleichheitsgedankens entschieden. Sie muß also, wie die Menschen sind, in Kauf nehmen, daß für Tätigkeiten mit höherem Verantwortungsgrad und längerer Ausbildungszeit höhere Erwartungen an den Lebensstandard gestellt werden. Aber sie kann und muß verhindern, daß das gesellschaftliche Ansehen von der beruflichen Tätigkeit oder gar von der Höhe des Einkommens abhängen. Es darf keinen grundsätzlichen Vorrang des Schreibtisches vor der Werkbank geben. Von der Zuverlässigkeit, Gewissenhaftigkeit und dem Können etwa eines Autoschlossers kann unter Umständen wesentlich mehr abhängen als von einer Tätigkeit, die am Schreibtisch ausgeübt wird. Alle beruflichen Tätigkeiten enthalten einen je eigenen, wichtigen Beitrag für das Leben des einzelnen wie der Gesamtgesellschaft. Ebenso muß eine solche Gesellschaft alles unternehmen, was der „Humanisierung des Arbeitsplatzes" und der Realisation von Mitverantwortung dient. Dieses Ziel wird nicht erreicht werden können, wenn nicht schon die Schule auf die Ausbildung auch der kritischen Urteilsfähigkeit Gewicht legt.

Um diese Auffassung in unserer Gesellschaft zur Geltung zu bringen, bedarf es einer umfassenden Bewußtseinsbildung und einer ihr entsprechenden Verhaltensänderung. Das liegt auch im Erziehungsauftrag der Schule. Darüber hinaus muß sie möglichst alle jungen Menschen für eine gleichberechtigte und verantwortungsvolle Mitgestaltung des privaten gesellschaftlichen und politischen Lebens befähigen.

5. *Berufsverständnis und Flexibilität*

Hinsichtlich der durch den Bildungsgang zu vermittelnden Qualifikationen ergeben sich aus den heutigen Lebensverhältnissen neue Spannungsmomente. Für welche Berufstätigkeit auch immer ausgebildet wird, es geht nicht nur um Wissen und Fertigkeiten, sondern es muß auch für eine entsprechende Einstellung zu der beruflichen Tätigkeit motiviert werden. Dies stößt aber auf Schwierigkeiten, wenn die Wahl des Berufes als eine einmalige und unwiderrufliche Entscheidung verstanden wird. Mit dem traditionellen Berufsverständnis ist berufliche Mobilität oder Flexibilität nur schwer vereinbar. Gerade das aber erscheint angesichts rascher Strukturveränderungen und konjunktureller Gegebenheiten heute oft als lebensnotwendig. Auf dieses Dilemma kann hier nur hingewiesen werden, ein Lösungsweg zeichnet sich noch nicht ab. Man wird prüfen müssen, wie man die Motivation für eine verantwortungsbewußte Berufstätigkeit und die gleichzeitige Fähigkeit zur beruflichen Veränderung miteinander verbinden kann.

B) *Vordringliche Maßnahmen*

Dringend geboten ist eine Rückbesinnung der Pädagogik auf ihren ursprünglichen und eigenständigen Auftrag. Sie darf sich nicht als unmittelbare Vollstreckerin gesellschaftspolitischer Konzepte verstehen. Im Mittelpunkt des pädagogischen Bemühens muß wieder stärker der junge Mensch von heute stehen und nicht die Gestaltung der Gesellschaftsordnung von morgen.

Bildungspolitische Zielvorstellungen müssen sich orientieren an dem eigenständigen Auftrag der Pädagogik. Dieser Auftrag wird verfehlt werden, wenn ihm ein statischer Begabungsbegriff vorgegeben wird. Art und Höhe der Begabung sind vor ihrer Bewährung nicht erkennbar, weswegen die Schule auf differenzierte Bewährungsmöglichkeiten hin angelegt werden muß. Ebenso muß die erkennbare technische und ökonomische Entwicklung der gesellschaftlichen Bedürfnisse berücksichtigt werden.

Daraus folgt im einzelnen:

1. Die Herstellung einer möglichst großen Chancengerechtigkeit verlangt eine Stärkung des kompensatorischen Charakters der Primarstufe. Die Lehrpläne sind auf dieses Ziel hin zu überprüfen. Die vielfach festzustellende *Überfrachtung des Lernprozesses* in der Primarstufe *überfordert die Leistungsfähigkeit* und Aufnahmefähigkeit der Kinder. Sie ist darüber hinaus nicht geeignet, Unterschiede in den Lernvoraussetzungen der einzelnen Kinder auszugleichen und deren Leistungsmöglichkeiten dem Lebensalter entsprechend zu entwickeln.

2. Im Bereich der Sekundarstufe I muß für die einzelnen Schulformen ein differenziertes System qualifizierender Abschlüsse entwickelt werden. Die Hauptschule muß als ein ernstzunehmendes spezifisches Bildungsangebot ausgestattet werden. Durch geeignete Differenzierungsmaßnahmen muß die in letzter Zeit erschreckend angewachsene Zahl von Hauptschülern, die keinen Abschluß erreichen, gesenkt werden. Dazu gehört auch, daß lernbehinderte Schüler rechtzeitig den entsprechenden Sonderschulen überwiesen werden.
3. Das *Berufsgrundschuljahr* muß als eine *Möglichkeit* der beruflichen Qualifikation voll anerkannt werden. Ihm kommt angesichts der Jugendarbeitslosigkeit erhöhte Bedeutung zu.
4. Der Anteil allgemeiner Bildung im berufsbildenden Schulwesen ist so zu gestalten, daß die Jugendlichen ohne Minderung der berufsbezogenen Ausbildung die sprachlichen und sozialen Kompetenzen erwerben, die ihnen eine unbehinderte Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Leben ermöglichen.
5. Die Chancen der gymnasialen Oberstufenreform sind so zu nützen, daß neben allgemeiner bzw. fachspezifischer Studierfähigkeit auch berufsqualifizierende Abschlüsse vermittelt werden können. Bei den Abschlüssen, die die Hochschulreife vermitteln, ist darauf zu achten, daß bei aller wünschenswerten Differenzierung eine Vergleichbarkeit der Abschlüsse erhalten bleibt.
6. Für behinderte Schüler und Jugendliche ist das Sonderschulwesen so auszubauen, daß optimale Bildungs- und berufliche Eingliederungschancen gewährleistet sind. Erst durch behinderungsspezifische Methoden und Lehrverfahren können dem Behinderten die Grundlagen für eine chancengerechte Rehabilitation vermittelt werden. Eine generelle Integration behinderter Schüler in das allgemeine Schulsystem wird dem Anspruch dieses Personenkreises ebensowenig gerecht wie eine totale Isolierung in Heimen. Zwischen Einrichtungen für Behinderte und denen für Nichtbehinderte sollten sinnvolle Kooperationsformen entwickelt werden, nicht zuletzt, um dadurch das Verständnis für die Situation des Behinderten zu fördern.

Problembericht

Neue Wege in der Christologie?

Zu einigen christologischen Neuerscheinungen

Im Herbst dieses Jahres erscheint die deutsche Übersetzung der in Holland schon sehr verbreiteten Christologie von Edward Schillebeeckx „Jezus, het verhaal van een levende" unter dem Titel „Jesus. Die Geschichte eines Lebenden" bei Herder, Freiburg. Es ist ein beachtenswertes Faktum, daß damit in Deutschland innerhalb eines Jahres die dritte Christologie eines bedeutenden Theologen erscheint. Im Jahr 1974 waren „Jesus der Christus" von Walter Kasper (Grünewald, Mainz) und „Christ sein" von Hans Küng (Piper, München) erschienen. Im Unterschied zu den beiden anderen Werken will Küngs Buch keine systematische Christologie liefern. Es befaßt sich auch nicht ausschließlich mit Christologie. Sie ist aber der umfangreichste Teil und die entscheidende Mitte des Werkes. — Wir stellen im folgenden in einem Problembericht wichtige Ergebnisse und Thesen der Bücher vor. Es geht dabei weder um eine umfassende Darstellung noch um Würdigung und Kritik der Werke, sondern um einen ersten Überblick über ihre entscheidenden Schwerpunkte, der zur Auseinandersetzung mit den Originalen anregen will. Zur Ergänzung verweisen wir auf unsere schon früher erschienenen Beiträge über die beiden Bücher von Küng (HK, Oktober 1974, 539 ff.) und Schillebeeckx (HK, Juni 1975, 306 ff.). — Bei Zitationen wird jeweils nur der Name des Verfassers angegeben. Das Werk von Schillebeeckx wird nach der holländischen Originalausgabe zitiert.

„Unsicherheit" hat kürzlich *Leszek Kolakowski* als das Stigma unserer Epoche bezeichnet. Der durch Erfahrung skeptisch gewordene Zeitgenosse ist unzufrieden geworden mit dem, was ihm seine Vorfahren hinterlassen haben und was er selbst mit realisiert hat: mit dem Fortschritt und mit seiner Verdächtigung, mit der Tradition ebenso wie mit der Emanzipation von ihr, mit der Religion wie mit ihrer Ablehnung. Daß Kirche und Theologie an diesem unbequemen und beunruhigenden Status teilhaben, ist nicht verwunderlich und zeigt eher, daß sie noch so präsent sind, daß sie an geistig-kulturellen Entwicklungen schon partizipieren, bevor sie sich ausdrücklich zum „aggiornamento" entschließen. In der im Zuge der allgemeinen Unsicherheit wieder neu aufgebrochenen Frage nach der Religion, die an die Stelle des kämpferischen oder resignierten Abschieds von ihr zu treten scheint, könnte sogar eine Chance für Kirche und Theologie liegen, wenn es ihnen gelingt, ihre Botschaft so zu artikulieren, daß die

Situation des Zweifels nicht einfach durch Besitz absoluten Wissens oder selbstsicherer Glaubensgewißheit aufgehoben ist, daß aber der Freiheit ein Weg eröffnet wird, der menschliches Dasein und gesellschaftliches Handeln in Glaube, Hoffnung und Liebe ermöglicht und auf die Sinnfrage eine Antwort gibt, die rational verantwortbar ist und trotzdem den, der sie bezweifelt, nicht für dumm oder für starrsinnig erklären muß (wie das manchmal Vertreter einer Position tun, die die Skepsis zum theoretischen „System" machen). Eine solche Artikulation der christlichen Botschaft setzt freilich voraus, daß die Konturen ihres Inhalts einigermaßen klar zu ermitteln sind, und zwar so, daß bei aller Eingebundenheit in die geschichtliche Situation das Eigenständige zum Vorschein kommt.

Christologie von unten

In dieser Perspektive kommen — um das bereits vorwegzunehmen — den Bemühungen von *Walter Kasper, Hans Küng* und *Edward Schillebeeckx* um ein historisch vertretbares Jesus-Bild und einen neuen Ansatz in der Christologie besondere Bedeutung zu. Sie widerlegen den Verdacht, daß das Christentum selbst nicht mehr wüßte, was es zu sagen und worauf es sich zu berufen hat. Alle drei Autoren rekurrieren dabei auf Jesus den Christus als Mitte und Kriterium von Christentum, Kirche und Theologie. „Sinn und Grund der Kirche ist aber nicht irgendeine Idee, kein Prinzip und kein Programm, sind auch nicht einzelne Dogmen und moralische Gebote, schon gar nicht bestimmte kirchliche oder gesellschaftliche Strukturen. Das alles hat an seinem Ort sein Recht und seine Bedeutung. Grund und Sinn der Kirche ist jedoch eine Person, die einen ganz konkreten Namen hat: Jesus Christus" (Kasper 13). Es ist charakteristisch, daß diese Sätze Walter Kaspers bis in die Formulierungen hinein genausogut von einem der beiden anderen Autoren stammen könnten.

Mit der Konzentration auf Jesus Christus ist die Theologie in die Geschichte verwiesen. Wer Jesus war und was der Glaube an ihn als den Christus bedeutet, muß historisch ermittelt werden. In diese Beschäftigung gehört die historische Arbeit an der Vorgeschichte (wie jede geschichtliche Person weist Jesus in die Vergangenheit zurück) und an der Wirkungsgeschichte Jesu hinein. Die Mitte aber ist Leben, Botschaft und Geschick Jesu selbst. In diesem Punkt sind sich die drei Autoren einig und vertreten insofern eine „Christologie von unten", die zwar die Augen nicht davor verschließt, daß sich ein „nichtdogmatisches Jesusbild" nirgends finden läßt (Schillebeeckx 42), die aber die Legitimität der dogmatischen Lehrentwicklung daran mißt, wieweit sie Anhalt an der historischen Gestalt Jesu und seiner Botschaft hat, wie sie hinter aller dogmatischen Interpretation sichtbar werden.

„Christologie von unten" meint hier also nicht Christologie von der Anthropologie aus (so daß im Extremfall wie bei *Herbert Braun* die Anthropologie zur Konstanten und die Christologie zur Variablen wird), sondern Christologie vom historischen Jesus — aber auch seinem „Geschick", Kreuz und Auferstehung — aus. Die Relevanz des Historischen überhaupt für den Glauben wird neu entdeckt, ohne daß er auf historisches Wissen reduziert wird. So kann die Historie zwar nicht zur „Legitimation des Kerygmas" dienen, sie kann aber „Kriterium des Kerygmas und des Glaubens" sein (Kasper 40). „Es geht" — nach *Ernst Käsemann*, einem der Bultmann-Schüler, die die Frage nach dem historischen Jesus neu gestellt haben — „nicht darum, historisch Glauben zu begründen. Es geht darum, historisch rechte von falscher Botschaft zu trennen" (bei Kasper 40 f.). Das Verhältnis zwischen Kerygma und historischem Jesus hat sich seit Bultmann umgekehrt. „Interpretierten wir früher den historischen Jesus mit Hilfe des urchristlichen Kerygmas, so interpretieren wir heute dieses Kerygma mit Hilfe des historischen Jesus — beide Richtungen der Interpretation ergänzen sich" (Ernst Fuchs, ebd.). Das führt zum „Programm einer Christologie der gegenseitigen Entsprechung von irdischem Jesus und auferwecktem erhöhtem Christus" (Kasper 41). Eine Christologie von unten wird auch insofern entwickelt, als der Anspruch des durch die Entwicklung der historischen Kritik geprägten heutigen Menschen ernst genommen wird, daß sich die Deutung eines geschichtlichen Ereignisses wenigstens als *eine mögliche* (wenn schon nicht die einzig legitime) Interpretation historisch ausweisen muß. Darüber hinaus eröffnet der Einstieg beim historischen Jesus auch einen Zugang zur Frage des Menschen nach sich selbst (Christologie von unten im herkömmlichen Sinn), und schließlich stellt sich auch historisch unabweisbar die Frage der klassischen Christologie nach dem Verhältnis Jesu zu Gott. „Die grundlegende Frage ist für uns nicht nur: was sagt Jesus von Gott, sondern zugleich in einem: was sagt Gott selbst von Jesus, wenn sich auch die letztere Frage — Christologie — nur über die Antwort auf die erste Frage beantworten läßt" (Schillebeeckx 90).

Ein deutlicheres Bild vom historischen Jesus

Es ist ein erstaunliches Faktum, in wie großem Umfang sich die heutige Dogmatik auf die kritische Exegese einläßt, was ihr freilich durch die neuere Entwicklung der Exegese erleichtert wird. Denn inzwischen ist man exegetisch sowohl von der Skepsis abgekommen, die meinte, unser Wissen vom historischen Jesus gehe auf eine Postkarte, wie auch von der Behauptung einer radikalen Diskontinuität zwischen dem verkündigenden Jesus und dem verkündigten Christus. Die Dogmatiker haben ein gelasseneres Verhältnis zur Exegese gewonnen in der Erkenntnis, daß ihre wichtigen Aussagen nicht mit der „Historizität" stehen und fallen und meist nicht ohne Anhalt an dem sind, den sie auslegen wollen; die Historiker

haben erkannt, daß zum historischen Faktum seine Deutung dazugehört und daß gläubiges Interesse nicht notwendig „kreativ" verändern muß, sondern auch historische Erinnerung bewahren kann. Überdies hat die wissenschaftstheoretische Beschäftigung mit der historischen Methode systematische und historische Theologie wieder stärker verbunden.

Entscheidend für das historische Bild, das die Forschung entwickelt, sind die *Kriterien, die für die Feststellung historischer Echtheit auf die Texte angewendet werden.* Lange Zeit galt als das entscheidende Kriterium, daß eine Überlieferung weder auf das zeitgenössische Judentum noch auf die urchristlichen Gemeinden reduzierbar war. Auf diese Weise kann allerdings nur ein „kritisch garantiertes Minimum" an ursprünglicher Jesusüberlieferung ermittelt werden. Denn die *doppelte Unreduzierbarkeit* kann nur als positives, nicht als negatives Kriterium verstanden werden. Was ihr genügt, ist sicher ursprünglich, was ihr nicht genügt, kann trotzdem ursprünglich sein. Andernfalls würde Jesus in unzulässiger Weise von seiner historischen Situation isoliert. Neben diesem nach wie vor wichtigen Kriterium nennt Schillebeeckx vier weitere: 1. das *redaktionsgeschichtliche Kriterium:* Überlieferungen sind historisch ursprünglich, wenn sie im Rahmen der Verkündigung nicht „glatt" aufgehen, wenn also Material weitergegeben wird, das ins theologische Konzept des Evangelisten nicht besonders paßt; 2. das *traditionsgeschichtliche Kriterium:* Überlieferungen sind historisch ursprünglich, wenn sie in verschiedenen literarisch voneinander unabhängigen Traditionen vorkommen (z. B. in Parabeln, liturgischen Texten und Wunderberichten); 3. das *Kriterium inhaltlicher Konsistenz,* das gemäß dem hermeneutischen Zirkel, in dem der Teil das Ganze und das Ganze den Teil trägt, die Detailexegese und das, was sich als historisches Gesamtbild ergibt, gegenseitig überprüft; dazu gehört die Frage nach der Korrelation von Botschaft und Praxis Jesu; 4. das *„Exekutions-Kriterium":* die tatsächliche Hinrichtung Jesu ist von hermeneutischer Bedeutung für das, was er lehrte und tat, d. h. sein Verhalten und seine Lehre müssen so gewesen sein, daß sie zumindest einen Anlaß für die Reaktion seiner Gegner geboten haben. Die Verbindung dieser Kriterien hat das Jesus-Bild erbracht, wie es in breiter Übereinstimmung bei Kasper, Küng und Schillebeeckx entfaltet wird.

„Letztlich paßt Jesus in kein vorgegebenes Schema; er ist der Mann, der alle Schemen sprengt" (Kasper 80). Weder Priester noch politischer Revolutionär, weder asketischer Ordensmann noch frommer Moralist, ist er „provokatorisch nach allen Seiten" (Küng 202). Über Beginn, Dauer und räumliche Erstreckung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ist nur schwer etwas Sicheres auszumachen (wie überhaupt das Interesse an einer „Biographie" Jesu nach wie vor unbefriedigt bleiben muß). Relativ klar sind aber die Grundzüge seiner Botschaft und die Charakteristika seines Auftretens. Das Summarium der Botschaft Jesu ergibt Mk 1,15: „Die Zeit ist erfüllt, nahe gekommen die Herrschaft Gottes. Kehret um und glaubt der frohen Botschaft." Obwohl wahrscheinlich kein ursprüngliches Jesus-Logion, markiert dieses Wort die Mitte seiner Sendung. Jesus verkündigte in der Tat nicht sich selbst, sondern die Nähe des Reiches Gottes. Im Unterschied zu anderen eschatologisch-apokalyptischen Predigern seiner Zeit, vor allem auch zu Johannes dem Täufer (zu dem es Verbindungen gegeben hat), verkündet Jesus diese Nähe Gottes als zuvorkommende Liebe, nicht als drohendes Gericht. „Jesus vollzieht so etwas wie eine Neuinterpretation der Herrschaft und des Herrseins Gottes. Gottes Herrsein besteht für ihn in der Souveränität seiner Liebe" (Kasper 93). Die Verwirklichung dieser Herrschaft, das Reich Gottes, kündigt Jesus an — wobei die Frage, ob Jesus selbst die zeitgenössische Naherwartung geteilt hat, in den vorliegenden neuen Christologien nur eine untergeordnete Rolle spielt. Dabei erweist sich Gottes Herrschaft weder als eine rein zukünftige noch als gegenwärtige Größe. Sie ist *jetzt schon angebrochen* und verborgen wirksam, ihre *Verwirklichung steht aber noch aus.* Insofern Jesus seine Sendung zur Ankündigung des Reiches Gottes als Erweis der endgültigen Zuwendung Gottes versteht, so daß in seiner Sendung Gott nahe ist und die Annahme seiner Botschaft Heil und Vergebung der Sünden bedeutet, gehört er selbst gewissermaßen mit in seine Predigt hinein.

In dieser Predigt und der ganzen Sendung Jesu geht es „um *Gottes Gottsein und Herrsein, das zugleich die Menschlichkeit des Menschen und das Heil der Welt bedeutet*" (Kasper 85). Die „Sache Gottes" ist für Jesus wesentlich die „Sache des Menschen", „er steht deshalb ganz auf der Seite des Menschen und ganz auf der Seite Gottes", Gottes Wille ist das „umfassende Wohl, das Heil des Menschen" (Schillebeeckx 50, Küng 244). Die Bindung von Gottes- und Nächstenliebe aneinander versteht sich von selbst. Dieses Heil für den Menschen von Gott her ist nicht an Bedingungen und Leistungen geknüpft, sondern nur daran, daß man sich in Glaube und Umkehr der Wirklichkeit von Gottes Liebe öffnet. Weil diese Botschaft allein auf Gottes Liebe und nicht auf die Leistung des Menschen setzt, ist sie gute Nachricht vor allem für die Schwachen, Armen und Ausgestoßenen. Im Sinn dieser Predigt nimmt Jesus eindeutig Partei für die „Schwachen" (was nicht ausschließt, daß er sich ausnahmslos an alle wendet). Dem entspricht die Praxis Jesu, in der er die Nähe des Reiches Gottes anschaulich macht. Obwohl er seine Sendung in der Tradition Israels auf Israel beschränkt sieht, *relativiert er das mosaische Gesetz und universalisiert seine Botschaft,* indem er sich mit Zöllnern, Sündern, gesetzlich „Unreinen" (aber auch mit Pharisäern!) abgibt. Die *Tischgemeinschaft* mit ihnen antizipiert ebenso wie die Wunder die Wirklichkeit der Gottesherrschaft. In bezug auf die *Wunderberichte* herrscht Einigkeit, daß man auch nach kritischer historischer Sichtung einen *historischen Kern* der Wundertradition anneh-

men muß. „Jesus hat außerordentliche Taten vollbracht, die seine Zeitgenossen in Staunen setzten" (Kasper 107).

Allerdings wird man die Naturwunder nicht als historisch anzusehen haben, und manche Wundergeschichten sind als Rückprojektionen der nachösterlichen Zeit in das Leben des irdischen Jesus zu identifizieren. Die verbleibenden Heilungen von Kranken und Besessenen sagen über das verkündete Heil, daß es den Menschen auch in der Dimension seiner Leiblichkeit betrifft. Sie werden allerdings nicht verstanden, wenn sie nur als außerordentliche Mirakel begriffen werden. Die Wunder sind prinzipiell mehrdeutig, weil Gottes Handeln auch in ihnen nicht unmittelbar, sondern nur über Vermittlung durch menschliche „Zweitursachen" geschieht. Ihr Sinn ist vielmehr, zeichenhaft den Anbruch der Gottesherrschaft darzustellen und den Glauben an sie (nicht an die Wunder als solche) herauszufordern und zu beglaubigen (Kasper 112 f.). Verständlich sind die Wunder nur im Kontext von Jesu Wort, in dem sie dann Zeichen der Zuwendung Gottes zu den Schwachen (die Qumran-Gemeinde etwa hat Besessene und Verkrüppelte grundsätzlich ausgeschlossen!) und der *Vollmacht Jesu* werden. Diese Vollmacht äußert sich freilich noch provozierender im *Zuspruch der Vergebung der Sünden.* In ihm handelt Jesus „wie einer, der an Gottes Stelle steht" (Kasper 119). Diese besondere Nähe Jesu zu Gott kommt exemplarisch in seinem *Gebrauch der Anrede „Abba"* zum Ausdruck. „An der Tatsache, daß wir es hier mit der ipsissima vox Jesu zu tun haben, kann kein Zweifel bestehen" (Kasper 94). In diesem Verhältnis selbstverständlicher Vertraulichkeit zu Gott ist das Geheimnis von Jesu Botschaft und Lebenspraxis zu sehen.

Tod und Auferweckung Jesu

Weitgehende Übereinstimmung herrscht in der Auffassung bezüglich der historischen Ursachen und der Deutung des Kreuzestodes. Daß Jesus — wie die historisch wohl zuverlässige Inschrift am Kreuz belegt — *als Messiasprätendent hingerichtet* wurde, spricht dafür, daß sein provozierendes, gegen die religiösen und politischen Autoritäten für Gott (und darin für den Menschen) Partei ergreifendes Auftreten als Anmaßung messianischer Autorität verstanden wurde. Selbst wenn Jesus den Messiastitel für sich abgelehnt hat, der in seiner Botschaft und seiner Praxis implizierte Anspruch mußte gleichwohl die Frage aufwerfen, ob hier jemand Gott lästert oder im Namen Gottes spricht. Die These von *Rudolf Pesch* und *Heinz Schürmann,* daß Jesus selber seinen Tod weniger als die unerwartet hereinbrechende Katastrophe denn als die innere Konsequenz seiner Sendung verstanden hat (vgl. HK, März 1975, 145 f.), scheint inzwischen zur sententia communis geworden zu sein. Anders als der Exeget Pesch sind die Dogmatiker aber (aufgrund exegetischer Arbeit!) der Auffassung, daß trotzdem das *Kreuz eine Infragestellung von Jesu Botschaft* bedeutet, so daß eine unmittelbare Kontinuität vom Auftreten Jesu zur Predigt der Jünger von *seiner* eschatologischen Bedeutung nicht angenommen werden kann. Wenn das Kreuz in innerem Zusammenhang mit dem Leben Jesu gesehen wird, stellt sich freilich die Frage, ob man dann in der gewohnten Massivität von einem Sterben in „Menschen- und Gottverlassenheit" (Küng) sprechen kann. Zumindest besteht zwischen der Aussage, das Kreuz sei für ihn die Konsequenz seiner Sendung, und der Aussage, am Kreuz sei Jesus auch vom „Vater" verlassen, eine Spannung. Schillebeeckx versucht dieses Problem dadurch zu bewältigen, daß er sagt, die eigentliche Katastrophe sei nicht der Tod Jesu, sondern seine Verwerfung gewesen. Gerade sie sei es, die einen neuen Anfang notwendig mache.

Kasper wendet sich *gegen die Überinterpretation von Psalm 22* in der Passionsgeschichte, weil es unsicher sei, ob seine Zitation historisch oder spätere Deutung sei. Weil das Zitat des Anfangs überdies die Zitation des ganzen Psalms meine, würde der Schrei der Verlassenheit in ein Bekenntnis des Vertrauens übergegangen sein. Kasper geht sogar so weit, das Kreuz als den Ort zu bestimmen, an dem die Offenheit Jesu für Gott sich in besonderer Weise realisiert. „Jesus ist in seinem Glauben nicht zusammengebrochen. Aber er hat die Nacht und die Not des Glaubens tiefer erfahren als je ein anderer Mensch ... Er hat Gott als den erfahren, der sich in seiner Nähe entzieht... Aber er hat diese Nacht im Glauben ausgehalten. So ist er in dieser äußersten Leere zur *Hohlform für Gottes Fülle* geworden. Sein Tod ist zum Ort des Lebens geworden" (Kasper 140).

Diese Interpretation — wie könnte es anders sein — ist selbstverständlich von sehr „nachösterlicher Art" und nicht eine schlichte Explikation des Kreuzesgeschehens. Eine Perspektive über das Kreuz hinaus gibt es nur von Ostern her, in der definitiven *Bestätigung des Anspruchs Jesu durch Gott,* die die Jünger erfahren und in der metaphorischen Sprache der zeitgenössischen Apokalyptik Auferweckung bzw. Auferstehung genannt haben. Als Kern der biblischen Auferstehungsverkündigung werden die frühen, bis ins erste Jahrzehnt nach Jesu Tod zurückreichenden Bekenntnisformeln und die Erscheinungsberichte namhaft gemacht, während die Frage des leeren Grabes von untergeordneter, wenn auch nicht unerheblicher Bedeutung ist. Historisch bliebe die Entstehung der Kirche ohne die Ostererfahrung der Jünger unverständlich, sachlich wäre ihre Botschaft ohne die Auferweckung Jesu um ihre Grundlage gebracht. Wenn man das Neue Testament ernst nimmt, sind die Ostererfahrungen zwar keine Widerfahrnisse, die die Jünger „überwältigen" (sonst wäre der Auferstehungsglaube gerade bei seinen ersten Zeugen nicht mehr Glaube), die aber doch „von außen" kommen und nicht nur das Gefühl bedeuten, der vorösterliche Weg der Jünger mit Jesus gehe trotz allem weiter. Erfahren wird die Gewißheit, daß Jesus „bei Gott ist", wodurch auch seine Sache „ratifiziert" ist.

Schillebeeckx spricht von Ostern als einem Bekehrungsprozeß der Jünger, der auf *„Erfahrungsrealität und Realitätserfahrung"* beruhe. Es müsse allerdings klar bleiben, daß die für alle augenscheinliche Legitimation des Anspruchs Jesu völlig eschatologisch bleibe, weil im Auferstehungsglauben ja eine Glaubensüberzeugung die andere legitimiert (528).

Christologien im Neuen Testament

Der nachösterliche Glaube daran, daß Jesus der eschatologische Bote und Sachwalter Gottes ist, daß in ihm dem Menschen Heil eröffnet ist, ist die Basis aller christologischen Interpretationsversuche. Insofern *dieser historische Jesus als die entscheidende Offenbarung Gottes zu unserem Heil* geglaubt wird, verschränken sich dabei von Anfang an historisches, christologisches und soteriologisches Interesse. In der Untersuchung der Anfänge neutestamentlicher Christologie sind vor allem die Fragen interessant, ob die neutestamentliche Christologie Anhalt am historischen Jesus hat, ob sie eine hellenistische Überfremdung der jüdischen Ursprünge darstellt und ob sie offen ist für die später erfolgte christologische Lehrbildung.

Daß man in Botschaft und Lebenspraxis Jesu eine „implizite Christologie" finden kann, läßt sich von den heute ermittelten Umrissen des Bildes vom historischen Jesus aus gewiß behaupten. Ostern bedeutet nun sicher nicht einfach die „lineare" Explikation des Impliziten, sondern einen unableitbar neuen Anfang, von dem aus ein neues Licht auf den Weg Jesu fällt. Andererseits hat sich die nachösterliche Reflexion doch in Formen entwickelt, die in Kontinuität mit dem historischen Jesus stehen. Das gilt vor allem für den Ausgangspunkt der Christologie: das Thema des Reiches Gottes verbindet die Predigt Jesu mit dem nachösterlichen Glauben, daß Gottes Herrschaft „das Antlitz des auferstandenen Gekreuzigten trägt" (Schillebeeckx 632). Aber auch vom — offenbar schon vorösterlichen — Verständnis Jesu als eschatologischer Prophet lassen sich Linien aufzeigen, die schließlich zu den Aussagen führen, daß Jesus der Herr, der Christus, der Sohn ist, daß Gott in ihm war. Denn es gibt bereits alttestamentliche Traditionen, die von einer „Repräsentation Jahwes" in den Propheten sprechen (vgl. HK, Februar 1975, 76).

Schillebeeckx benennt vier Modelle neutestamentlicher Christologie: die *Maranatha- oder Parusie-Christologie*, die Jesus vor allem als Bringer des kommenden eschatologischen Heils und als endzeitlichen Richter bekennt; die *theios-aner-Christologie*, für die Jesus der göttliche Wundertäter und Davidssohn ist; die *Weisheitschristologie*, die in Jesus die präexistente, inkarnierte und erniedrigte Weisheit sieht; und schließlich die *Pascha-Christologie*, in deren Zentrum der auferstandene Gekreuzigte steht, der durch den Tod ins Leben eingegangen ist. Allen diesen Christologien ist gemeinsam, daß sie mehr heilsgeschichtlich als ontologisch orientiert sind und daß sie mehr Funktionsaussagen als Wesensbestimmungen bringen — wobei aber diese Alternative nicht im Sinn eines kontradiktorischen Gegensatzes verstanden werden darf. Denn was *wirklich ist*, kommt eben in der Heilsgeschichte ans Licht, und das Wesen realisiert sich in der Funktion.

Daß die heilsgeschichtliche Komponente auch in Aussagen zentral ist, die gewöhnlich als mythologisierend und hellenisierend gelten, zeigt sich nicht zuletzt auch an der historischen Herkunft der Gedanken der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft und der Gottessohnschaft. Sie scheinen viel mehr mit der jüdischen Weisheitsspekulation und der Vorstellung der Identifizierung Gottes mit seinem Gerechten zu tun zu haben als mit hellenistisch-gnostischem Synkretismus (Küng 428, Kasper 206; vgl. *M. Hengel*, Der Sohn Gottes. Tübingen 1975). Es kann natürlich nicht übersehen werden, daß die jüdische Weisheitsspekulation ihrerseits hellenistische Momente aufgenommen hat. Sie wurden aber in heilsgeschichtlich-jüdisches Denken integriert, so daß ihre Applikation auf die Christologie Jesus nicht unzulässig von seinem historischen Kontext entfremdet.

Damit wird nicht bestritten, daß sich faktisch die Christologie im Lauf der Zeit in Verlängerung der johanneischen Linie in den Bahnen griechischen Denkens entwickelt hat und daß in dieser Entwicklung die abstrakte Frage nach Gottheit und Menschheit und ihrem Verhältnis in Jesus Christus die „heilsgeschichtliche" Frage nach dem Verhältnis Jesu zum Vater überfremdet hat. Insofern aber alle spätere christologische Lehrbildung und Dogmenentwicklung nur der Versuch ist, in der Sprache einer neuen Zeit die Grundaussage des Neuen Testaments zu buchstabieren, daß Jesus der Christus ist, verbindet das „Interesse" an einer angemessenen „Erkenntnis" der Geschichte Jesu die frühesten christologischen Bekenntnisse mit der ganzen späteren Glaubensgeschichte. Die Aussagen der großen Konzilien über die Mitwesentlichkeit Jesu mit dem Vater (Nicäa) und die Mitwesentlichkeit Jesu mit dem Menschen (Chalkedon), d. h. über die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, haben dabei einen Maßstab der Interpretation gesetzt, dem es je neu gerecht zu werden gilt: in der Entfaltung des Gedankens, daß in der Geschichte Jesu über das Wesen Gottes und des Menschen entschieden ist.

Wahrer Gott und wahrer Mensch

Zweifellos unterscheiden sich die vorliegenden Werke am stärksten in ihren systematischen Partien. Versucht Küng das Anliegen der großen christologischen Dogmen durch die Explikation von Geschichte und Geschick Jesu, wie sie biblisch bezeugt sind, zu wahren, geht es Kasper in erster Linie darum, in einer — freilich biblisch begründeten — Neuinterpretation das Dogma selbst für heutiges Verständnis einzuholen. Bei aller Breite der historischen Ausführungen bildet die Interpretation des Dogmas bei Kasper so etwas wie die Grundstruktur des Buches. Schille-

beeckx geht gewissermaßen einen Mittelweg. Er geht von einer zusammenhängenden exegetischen Darstellung aus, die noch umfassender ist als bei Küng, kommt aber in einem größeren abschließenden Teil als Skopus des Werkes zur ausdrücklichen Auseinandersetzung mit dem christologischen Dogma (wobei seine theologiegeschichtliche Vermittlung weniger berücksichtigt wird als bei Kasper).

Die *christologische „Kurzformel"* bei Küng lautet etwa: der konkrete geschichtliche Jesus von Nazareth ist mit seinem in der Auferstehung von Gott bestätigten Anspruch „Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter" Gottes und der wahre Mensch (Küng 439 f.). In ihm war der menschenfreundliche Gott selber nahe, in ihm hat er sich endgültig geoffenbart. „Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorausexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verläßlich, die Menschen unbedingt angeht" (Küng 440). Gleichzeitig war Jesus voll und ganz Mensch, aber eben nicht „nur" irgendein Mensch, sondern der „letzte Maßstab des Menschseins" (ebd.). Mit diesen Formulierungen versucht Küng, sein Interesse zu realisieren, die Wahrheit der alten Konzilien (deren normativen Charakter er mehrmals zugesteht) „mehr im Stil der synoptischen Evangelien und der gegenwärtigen Sprache" neu zu sagen.

Auch Schillebeeckx spricht davon, daß die heutige Christologie wieder stärker den synoptischen Überlieferungsstrang gegenüber dem in der Tradition einseitig „bevorzugten" johanneisch-spekulativen zur Geltung bringen muß. Trotzdem ist er sich mit Kasper in dem Anliegen einig, die „spekulativen" Themen der Einheit Jesu mit Gott und des Verhältnisses von Gott und Mensch in Jesus heutigem Denken in neuen Formen zu erschließen.

Die traditionelle *Zwei-Naturen-Lehre*, in der man diese Themen artikuliert hat, wird von Kasper deutlich kritisiert. In ihr sei statt des konkret-geschichtlichen Jesus Christus eine abstrakte Formel über Einheit und Verschiedenheit göttlicher und menschlicher Natur zum Ausgangspunkt der Christologie geworden. Außerdem sei die gleichmäßige Verwendung des Naturbegriffs für Gott und den Menschen problematisch. Schließlich werde ein ethisch-personales Verhältnis physisch mißdeutet (Kasper 279). Schillebeeckx wie Kasper verwenden *statt der physisch-ontologischen personal-geschichtliche Kategorien.* Durch diese Begrifflichkeit wird die universale Bedeutung des Inhalts nicht geschmälert. Denn anders als noch in der Aufklärung hat der Gedanke (der vielleicht seine Entstehung der Christologie verdankt) wieder an Plausibilität gewonnen, daß Universalität nur in historisch-partikulärer Vermittlung zu haben ist (Schillebeeckx 484), daß das Absolute nur geschichtlich zur Sprache kommen kann (Kasper 62).

Auch das, was Menschsein ausmacht und was das Wort „Gott" bedeutet, ist deshalb nur geschichtlich zugänglich und erfahrbar. In der Christologie werden aus diesem Grunde nicht geschlossene Begriffssysteme auf Jesus angewendet, sondern sie geht mit einem „offenen Wissen" davon, was Menschsein und Gottsein meinen, an Jesus heran, um von ihm die Bestimmung beider (und die Bedeutung ihrer Korrelation) zu erfahren. „Jesus könnte uns vielleicht lehren, was Menschsein eigentlich bedeutet . . ., daß nicht unser Begriff von ‚Menschheit' das Maß ist, wonach wir Jesus beurteilen können, sondern daß seine Menschheit das Maß ist, wonach wir uns selbst beurteilen müssen. Vielleicht ist er von Gott her die Offenbarung dessen, was ‚Menschsein' eigentlich sagen will, und vielleicht wird gerade darin geoffenbart, was ‚Gottsein' bedeutet" (Schillebeeckx 493).

Das Bild des historischen Jesus zeigt, daß der eigentliche Ausgangspunkt seiner befreienden, menschenfreundlichen Praxis, seines „Daseins für andere" sein Abba-Verhältnis war. In ihm wußte er sich ganz von Gott angenommen, und Gott bestätigte seine Zuwendung eschatologisch-endgültig in der Auferweckung. Weil er sich ganz von Gott her verstand, war Jesus ganz Mensch. Wenn Gott selbst in die Definition des Menschseins als dessen Geheimnis, Ziel und Bestimmung hineingehört, hat Jesus das Menschsein in einmaliger Weise realisiert. „Das an sich Unbestimmte und Offene, das zur menschlichen Person gehört, wird durch die Personeinheit mit dem Logos auf endgültige Weise bestimmt, so daß in Jesus durch die Personeinheit mit dem Logos menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung kommt" (Kasper 294 f.). Dabei ist die Bestimmung von Gott her nicht Begrenzung, sondern Erfüllung der Menschlichkeit. Wie das Geschöpf überhaupt durch die Beziehung zu Gott nicht von sich entfremdet wird, sondern zu sich selbst kommt, wie also die „je größere Einheit mit Gott" den „je größeren Eigenstand des Menschen" bedeutet, war Jesus gerade deshalb ganz Mensch, weil er ganz mit Gott eins war (Kasper 295). Damit — so Kasper — ist inhaltlich die hypostatische Union erreicht. Schillebeeckx spricht von hypostatischer Identifizierung, um die geschichtlich-personale Dimension zu betonen.

Der Glaube daran, daß in Geschichte und Geschick Jesu Gott begegnet, bedeutet für den Gottesgedanken selbst, daß Gott nicht zeitüberlegene Ewigkeit und starre Unveränderlichkeit ist, „sondern Bewegung, Leben, Liebe, die sich selbst mitteilt an das von ihr verschiedene". „Gottes Transzendenz ist deshalb zugleich seine Immanenz; Gottes Gottsein seine Freiheit in der Liebe" (Kasper 198 f.). Gott erscheint in Jesus als die „absolute Freiheit", die zugleich „schöpferische Liebe" ist (Schillebeeckx 513). Daß dieser Gott „sich in Jesus Christus als sich selbst mitteilende Liebe erwiesen hat und daß er als solche im Heiligen Geist bleibend unter uns gegenwärtig ist", versucht

das trinitarische Bekenntnis auszudrücken. „Es bestimmt den Gottesbegriff durch die Geschichte der Offenbarung, und es begründet diese Geschichte in Gottes Wesen", d. h. „die innergöttliche (immanente) Trinität ist die heilsgeschichtliche (ökonomische) Trinität und umgekehrt" (Kasper 203). Gott ist, wie er sich in Jesus zeigt.

Zentral für das Verständnis der Trinität wie konkret für das Verhältnis Jesu zu Gott ist der *Personbegriff*. Sowohl Kasper wie Schillebeeckx rekurrieren in diesem Zusammenhang auf *Hegel*. Er hatte — gegen *Fichte*, der die Legitimität der Anwendung des Personbegriffs auf Gott bestritt, weil Person notwendig endlich sei, da sie ein Gegenüber voraussetzt — darauf hingewiesen, daß Person in dem Maße sich findet, wie sie sich an das andere ausliefert. Das andere ist also für die Person nicht Grenze, sondern Bedingung der Selbstverwirklichung. Der Gegensatz zum anderen und damit die Endlichkeit wird im personalen Vollzug gerade aufgehoben. Insofern der Mensch aber diesen Gegensatz nur partiell überwinden kann, ist er nur in „analogem" Sinne des Wortes Person, volle Realisierung findet das Person-Sein als sich entäußernde Liebe nur in der Trinität. „Zur Liebe gehört es nämlich, daß sie im anderen, in der Entäußerung sich selber findet. ‚Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch schlechthin nicht unterschieden sind'" (bei Kasper 217). In derartigen Sätzen kann man so etwas wie eine anthropologische Formulierung der Christologie und der Trinitätslehre finden, die in sich selbst als sinnvoll erscheinen kann, die sich aber nicht „von selbst" versteht, sondern eben nur von Jesus Christus her (in dessen Wirkungsgeschichte sie entstanden ist). Im Bekenntnis zu ihm wird vor allem aber gesagt, daß die Fülle personaler Liebe nicht nur ein Postulat ist, sondern geschichtlich wirklich war und die Zukunft der Geschichte bestimmt.

Das bleibende Geheimnis

Daß bei aller Präzision der historischen Arbeit und bei aller systematischen Anstrengung des Begriffs die Anwesenheit Gottes in der Geschichte „ein theoretisch weiterhin nicht mehr ergründbares Mysterium" (Schillebeeckx 545) bleibt, ist jedem der drei Autoren bewußt. Am deutlichsten immer wieder zur Sprache gebracht wird es bei Schillebeeckx, bei dem bis in den Sprachduktus hinein das „heilige Zögern" spürbar ist, mit dem — wie er sagt — „das Geheimnis der Liebe und Solidarität eines vom Geist Gottes erfüllten Mitmenschen angegangen werden muß" (548). Diese theoretische Uneinholbarkeit begründet auch die Legitimität verschiedener Annäherungen an das Christusgeheimnis. Verschiedene Ansätze sind darüber hinaus auch wegen der Pluralität der heutigen Verstehenssituation notwendig. Die universale Bedeutung des Christusereignisses verlangt ja eine Auslegung, die sowohl diesem Ereignis selbst gerecht wird als auch seine Relevanz gerade unter heutigen Bedingungen verstehbar macht. Inwieweit die drei neuen Versuche diesen beiden Ansprüchen (vielleicht dem einen mehr, dem anderen weniger) genügen, wird die weitere theologische Diskussion und wird ihre „Wirkungsgeschichte" zeigen müssen. Auf ihre Art leistet jede der Arbeiten eine überzeugende Ortsbestimmung für Christentum, Theologie und Kirche von ihrer Mitte, Jesus Christus, her. Sie weisen aber auch — angesichts des jenseit aller Theorie bleibenden Geheimnisses — schon über sich hinaus: auf einen erzählend-erinnernden Umgang mit der Geschichte Jesu und auf eine Praxis, die das Bekenntnis beglaubigt. Gerade wenn anerkannt wird, daß niemand das Vertrauen, das er einer Person oder einem Lebensmodell entgegenbringt, zwingend begründen (wenn auch rational verantworten) kann, werden diese Aspekte wichtig. So entlassen die theoretischen Darstellungen den Leser mit der Einladung, „die theoretische Theologie sowohl mit Geschichten (nicht zu früh, aber genausowenig zu spät) als auch mit Orthopraxis d. h. der Praxis des Reiches Gottes zu verbinden, ohne die jede Theorie und jede Geschichte ihre Glaubwürdigkeit verlieren, erst recht in einer Welt, die ohnmächtig nach Gerechtigkeit und Befreiung ruft" (Schillebeeckx 548; vgl. Küng 245, Kasper 229) — und die, so könnte man fortfahren, auf der Suche nach einer Hoffnung auf Sinn ist, die die „Unsicherheit" vor der Verzweiflung rettet. *Hans Georg Koch*

Forum

Das Charismatikertreffen in Rom

Eine Ergänzung zu unserem Bericht in HK, Juli 1975, 319 ff.

Im Anschluß an den internationalen Kongreß der katholisch-charismatischen Erneuerungsbewegung in Rom sind in der deutschen Presse einige Berichte erschienen, die nicht ganz zutreffend sind. So fehlt z. B. auch in dem Bericht der HK der Hinweis auf den *Beginn* des Kongresses am Freitag vor Pfingsten mit einem *Bußgottesdienst* der etwa 10 000 Teilnehmer bei den Kallistus-Katakomben. Im Zentrum der Ansprachen und Zeugnisse dieses ersten Nachmittags stand der Aufruf zur ganz persön-

lichen Umkehr und zur *Annahme des eigenen Todes.* Eine solche sozial vermittelte Umkehrerfahrung ist alles andere als „enthusiastisch" oder „leerer Spiritualismus". In den Minuten des gemeinsamen Schweigens wurde jeder aufgefordert, ganz konkret darüber nachzudenken, welche konkrete Konsequenzen die personale Bekehrung zu Christus für sein Leben haben müsse. So sagte etwa ein amtierender katholischer Bischof im Rahmen eines Zeugnisses: „Früher war ich der König in meiner Diözese. Nach der Handauflegung, die für mich zugleich die Erneuerung des Weihesakramentes war, kann ich nur noch mit Scham an diese Zeit zurückdenken". Man sprach von der Notwendigkeit einer pfingstlichen *Lebenswende,* die sich ja auch in den Jüngern zwischen Ostern und Pfingsten ereignet haben muß: Bei der Gefangennahme Jesu haben die Jünger ihn verlassen. Nachdem sie jedoch nach dem Urbild der Taufe Jesu die Taufe mit dem Heiligen Geist empfangen hatten (vgl. Apg 1, 5; 11, 16 mit Lk 3, 16.21 f.); wurden sie befähigt, von Tod und Auferstehung Jesu Zeugnis zu geben. Vor dem Pfingstereignis hatten die Jünger offenbar weder zu ihrem eigenen Tod noch zum Tod Jesu ein existentielles Verhältnis, während sie danach angesichts der Todesdrohung der jüdischen Behörden bekennen: „Wir können unmöglich schweigen, über das, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4, 20). Man kann nicht Tod und Auferstehung Jesu als Heilsereignisse verkünden, wenn man existentiell kein Verhältnis zu so etwas wie Tod hat. Außerdem setzt die Verkündigung voraus, daß der Verkündigende sich selbst gestorben ist, daß er nicht sich selbst verkündet, sondern Christus, den Gekreuzigten. So wurde auch am Freitag vor Pfingsten in Rom dazu aufgefordert, den geheimen oder auch lauten Protest gegen den eigenen Tod aufzugeben und sich so vom Geiste Gottes zum Zeugnis für die Heilskraft des Todes und der Auferstehung Jesu befreien zu lassen. Der Kern der charismatischen Erneuerung ist also keineswegs lediglich die „Wiederentdeckung von Freude und Spontaneität im Leben der Kirche", sondern jene Freude, die aus der sehr persönlichen und das Leben ändernden Umkehr zu Christus kommt. Am Freitagabend standen in den einzelnen Häusern viele Priester zu Beichtgesprächen zur Verfügung.

Der Samstagnachmittag stand dann unter dem Thema: *Erneuerung von Taufe und Firmung.* In den verschiedenen Kongreßsprachen wurde das liturgische Taufbekenntnis erfragt und wiederholt, wie es auch in der Erneuerung des Taufversprechens vor der Erstkommunion, in der Osternacht und vor der Firmung üblich ist. In den kleineren Gebetsgruppen am Abend traten dann einzelne vor (sie hatten sich in dem meist sechswöchigen Einführungsseminar sehr konkret und persönlich auf den Schritt vorbereitet), sprachen ein persönlich formuliertes Gebet der Selbstübereignung an Christus, etwa in folgender Form: „Herr Jesus Christus, ich übergebe Dir heute aufs neue mein Leben und meinen Tod. Ich habe gegen Dich gesündigt und bitte Dich, sei Du der Herr über meine Gedanken, meinen Willen und meine Gefühle. Verändere mich so, wie Du mich haben willst, damit ich anderen Menschen Deine Freude bringen kann. Ich bitte Dich um alle Gaben Deines Heiligen Geistes." Die sich anschließende Handauflegung der Anwesenden ist nicht bloße Soziodramatik, sondern Ausdruck des *gemeinsamen Priestertums* aller Gläubigen, aufgrund dessen sie einander zu einer unmittelbaren Begegnung mit Christus selbst hinführen. Diese Handauflegung ist auch nicht lediglich so etwas wie ein Initiationsritus für die Aufnahme in eine Gebetsgruppe, sondern das *nachgeholte,* persönliche Bekenntnis zu Christus, das in den traditionellen Volks- und Staatskirchen bei der Kindertaufe nicht möglich ist, vor der Erstkommunion und vor der Firmung aber keineswegs als tiefgreifender personaler Durchbruch zur Begegnung mit Christus vollzogen wird. Diese Handauflegung wird deshalb auch ausdrücklich als „Reaktualisierung der Initiationssakramente" bezeichnet (manchmal auch im Anschluß an Apg 1, 5 „Getauftwerden mit Heiligem Geist"), gemäß dem dogmatischen Prinzip: Die Sakramente sind ein unfehlbares, in sich wirksames Gnadenangebot Gottes, aber dieses wirkt im Menschen nur in dem Maße, als er es personal annimmt und bejaht. Hier wird deutlich: Die charismatische Erneuerung ist auch so etwas wie der Übergang von der Volks- und Staatskirche, in der man von Geburt an und meistens nur durch Unterricht Christ ist, zur Gemeindekirche der überzeugten Christen. Die charismatische Gemeinde-Erneuerung ist keineswegs ein ungeschichtlicher, schwärmerischer Rücksprung in eine idealisierte Urkirche, sondern geschichtliche Antwort auf das Ende der Volks- und Staatskirche in den Stammländern des Christentums und zugleich der Übergang von einer naturalen, zum Teil einseitig an der Schöpfung orientierten und individualistischen, zur *sozialen Gotteserfahrung.*

Soziale Gotteserfahrung ist sehr deutlich beschrieben 1 Kor 14, 24 f: Wenn ein Unkundiger oder Ungläubiger in eure Versammlung kommt und ihr das Verborgene seines Herzens aufdeckt, dann wird er auf sein Gesicht niederfallen, Gott anbeten und ausrufen: Wahrhaftig, *Gott ist unter euch.* Sie zeigt sich dann in der Urform sozialen Betens: „Wenn ihr zusammenkommt, trägt jeder etwas bei . . ." (V. 26). Die charismatische Gemeinde-Erneuerung weist mit Nachdruck darauf hin, daß jedem Christen bestimmte Fähigkeiten verliehen sind, die der Geist Gottes für den Dienst in und an der Kirche wandeln, läutern und befreien kann. Aufgrund dieser Geistesgaben (Charismen) ist jeder aufgerufen und befähigt, in Welt und Kirche dem Glauben anderer zu dienen. Die für den Gottesdienst wichtigste Geistesgabe ist nach Paulus die Prophetie (1 Kor 14, 1—5). Eine solche ermahnende, aufbauende Prophetie wurde dann auch am Pfingstmontag während der strengen römischen Liturgie vorgetragen. Sie hatte folgenden Wortlaut: „Ich habe Dich mit meiner Kraft gestärkt. Ich will meine Kirche erneuern, ich will mein Volk zu einer neuen Einheit führen. Ich fordere Dich auf: Wende Dich ab von unnützen Vergnügungen, habe Zeit für mich! Ich möchte euer Leben zutiefst verwanden. Schaut auf mich! Ich bin immer noch anwesend in meiner Kirche. Ein neuer Ruf ergeht an euch. Ich schaffe mir aufs neue ein Heer von Zeugen und führe mein Volk zusammen. Meine Kraft liegt auf ihm. Sie werden meinen auserwählten Hirten folgen. Wende Dich nicht ab von mir! Laß Dich von mir durchdringen! Erfahre mein Leben, meinen Geist, meine Kraft! Ich will die Welt befreien. Ich habe damit begonnen, meine Kirche zu erneuern. Ich will die Welt zur Freiheit führen" (nach einer Tonbandaufzeichnung). Eine solche Direktheit des Sprechens von Gott her („Gott ist es, der durch uns mahnt"; 2 Kor 5, 20) zur Gemeinde ist nicht nur mit einem persönlichen Anspruch verbunden, sondern setzt eine tiefe Auslieferung an die Führung des Heiligen Geistes voraus. Natürlich haben solche Beiträge zum Gottesdienst ihre Probleme (nach Paulus sollen die Anwesenden jede Prophetie prüfen; 1 Kor 14, 32), aber wer wollte angesichts eines solchen Textes einfachhin von einer „Kirmes des Gebets" sprechen?

Wer zum ersten Mal einem charismatischen Gottesdienst als Beobachter beiwohnt, sieht und hört natürlich zunächst das, was

in den üblichen Gottesdiensten nicht vrkommt. Allerdings muß auch betont werden, daß der Kongreß in Rom sehr stark von den nordamerikanischen Teilnehmern bestimmt war, die einige Ausdrucksformen aus den in den USA weitverbreiteten Freikirchen übernommen haben. Dies bedeutet aber keineswegs, daß sie damit auch deren Einseitigkeiten und Überbetonungen mitübernehmen. Es ist falsch, von „katholischen Pfingstlern" zu sprechen, denn schon nach den ersten Jahren des Aufbruches 1966 lautete die offizielle Selbstbezeichnung in den USA „Katholische Charismatische Erneuerung" (Catholic Charismatic Renewal). Die Christen, die von dieser Erneuerung erfaßt sind, könnten ebenso als „Kreuzler" oder „österliche Christen" bezeichnet werden, aber was wäre damit gewonnen? Wer sich nach der notwendigen anfänglichen Ablehnung (wir haben eine lange Geschichte der Tabuisierung des persönlichen Verhältnisses zu Gott, einer falschen Privatisierung des Glaubens hinter uns!) auf diese Erneuerung einläßt, wird bald spüren, daß hier christliche *Grunderfahrungen* auf geschichtlich neue Weise aufbrechen, die das Leben und unter Umständen auch das Verhältnis zur Gesellschaft grundlegend ändern. Jede besondere Hervorhebung eines Einzelaspektes oder gar einzelner Charismen durch „Beobachter" gehen am Kern und an der Tiefe dieser Erneuerung vorbei.

Die Schwierigkeit ist allerdings das aus den USA nach Europa kommende Vokabular, das weitgehend freikirchlich und vor allem von den Pfingstkirchen beeinflußt ist. Deshalb muß einfach auch einmal gesagt werden, daß die Erneuerung in einem kleinen Kreis von Laien aufgebrochen ist, die theologisch keineswegs durchgebildet sind, und daß auch heute noch die Führung in den USA in ihren Händen liegt. So ist z. B. das amerikanische Life-in-Spirit-Seminar in Mentalität, Sprechweise, Stil, ökumenischen Aspekten außerordentlich verbesserungsbedürftig. Deshalb hat die europäische Führerkonferenz vom 21. — 26. Juni diesen Jahres in Schloß Craheim beschlossen, für die europäischen Länder ein eigenes Seminar zu erarbeiten. Bevor man also pauschale Urteile abgibt, sollte man die *zweite Phase* der Erneuerung und ihre Integration in die unterschiedlichen Kulturen und Traditionen studieren.

Heribert Mühlen

Kurzinformationen

Innerhalb von wenigen Tagen empfing Papst Paul VI. den sowjetischen Außenminister, Andrej Gromyko, und den russisch-orthodoxen Patriarchen von Leningrad, Nikodim, in Privataudienz. Zuerst traf der Papst am 28. Juni zu einem einstündigen Gespräch mit Gromyko zusammen; es handelte sich dabei bereits um die fünfte Begegnung zwischen Paul VI. und dem sowjetischen Außenminister. Gegenstand der Unterredung waren die Situation der katholischen Kirche in der Sowjetunion, die Europäische Sicherheitskonferenz (KSZE) und Probleme des Weltfriedens, vor allem der Nahostpolitik. Der Papst sprach sich dabei zum wiederholten Male für einen „besonderen, international garantierten Status Jerusalems" aus (vgl. NCNS 30. 6. 75). Angesichts der erneuten Verfolgung christlicher Gruppen in der UdSSR kam der Begegnung besondere aktuelle Bedeutung zu. Sie erhielt noch einen signifikanten Akzent dadurch, daß zur selben Stunde in der Krypta des Petersdoms eine Gruppe von 500 Exil-Litauern eine Messe aus Anlaß des Heiligen Jahres feierte. Einen Tag später nahm Metropolit Nikodim zusammen mit den Mitgliedern seiner Delegation auf Ehrenplätzen in der ersten Reihe in vollem Ornat an der großen Priesterweihe auf dem Petersplatz teil. Er hielt sich zusammen mit einer von ihm geleiteten Delegation des russisch-orthodoxen Patriarchats von Moskau zu offiziellen ökumenischen Gesprächen mit römisch-katholischen Vertretern in Italien auf. Diese Gespräche selbst — die vierten dieses Charakters nach 1967 in Leningrad, 1970 in Bari und 1973 in Sagorsk — fanden in Trient statt und standen unter dem Thema „Die christliche Heilsverkündigung in einer sich wandelnden Welt". Die katholische Delegation wurde vom Erzbischof von Marseille, Kardinal *Roger Etchegaray*, geleitet; zu ihr gehörten unter anderem Mons. *Charles Moeller* und P. *John Long* vom Einheitssekretariat sowie P. *Louis Bouyer* (Paris). Neben dem allgemeinen Problem, wie der Dienst der Kirche angesichts der neuen Beziehungen der Konfessionen und Religionen zueinander sich konkret realisieren könne, wurde vor allem die Frage des kirchlichen Amtes besprochen. Man diskutierte diesbezüglich vor allem die Meinungsunterschiede über die Autorität der Kirche und ihre Ausdrucksformen, das Verhältnis zwischen Orts- und Universalkirche und die stärkere Berücksichtigung der Rolle der Frau im Leben der Kirche. Volle Einigkeit herrschte in der Bekräftigung der traditionellen Lehre, daß das Priesteramt Männern vorbehalten sei. Nach den vom 22. bis 28. Juni dauernden Gesprächen in Trient reiste die russische Delegation nach Rom, wo sie am 3. Juli von Paul VI. in Privataudienz empfangen wurde. Nach einer halbstündigen Unterredung mit dem Metropoliten wandte sich der Papst in einer englischen Rede an die ganze Delegation. Dabei sprach er die Hoffnung aus, daß sich die jahrhundertealten Spaltungen in der Liebe und Wahrheit Christi überwinden lassen.

Die Weltkonferenz zum Internationalen Jahr der Frau in Mexico City vom 19. Juni bis 2. Juli 1975 **hat nach Meinung der vatikanischen Delegation nur enttäuschende Resultate gebracht.** Während der Leiter der Delegation, der Vizepräsident der Justitia-et-Pax-Kommission, Bischof *Ramon Torrella Cascante*, davon sprach, die Bedeutung des Treffens sei hauptsächlich darin zu sehen, „daß es überhaupt stattfand — und sogar mit 135 teilnehmenden Ländern" (NCNS, 10. 7. 75), erklärte ein weiteres Delegationsmitglied, *James T. McHugh*, Direktor des Bischöflichen Komitees für Pro-Life-Aktivitäten der Natio-

nalen Bischofskonferenz der USA, nach Beendigung der Konferenz, für all die, die eine tiefgehende Prüfung der Rechte der Frauen in einer Welt von Frauen und Männern erwartet hätten, seien die Ergebnisse des zweiwöchigen Treffens „frustrierend und verwirrend" gewesen. Vom Standpunkt der Nationen der Dritten Welt dagegen, die die Tagung in erster Linie zu einem erneuten und organisierten Versuch benutzt hätten, um ihre Vorstellungen von einer neuen, auf internationaler Gerechtigkeit basierenden, weltweiten wirtschaftlichen Ordnung vorzutragen, seien gewisse Erfolge erzielt worden (NCNS, 8. 7. 75). Allerdings war die vatikanische Delegation selbst auch keineswegs besonders überzeugend. Zwar gehörten ihr auch verschiedene Frauen an (u. a. Mutter *Teresa* von Kalkutta), doch — wie übrigens die meisten anderen Delegationen — war auch diese von einem Mann (dem erwähnten Bischof) geleitet. Zwar hieß es vorher, man könne wohl kaum von einem festgelegten „katholischen Block" sprechen (NCNS, 19. 6. 75), doch im Endeffekt blieb die Delegation auf der von ihrem Leiter festgelegten Linie. Dieser hatte in einer Rede vor der Vollversammlung der Konferenz auf die selbst gestellte Frage, ob die totale Partizipation der Frau in der Gesellschaft ein „Traum, eine Utopie" sei, geantwortet: „Wir denken nicht". Als Bedingungen nannte er jedoch, die Frauen müßten dies ernsthaft wünschen, Männer und Frauen müßten sich selbst organisieren und Erzieher und öffentliche Autoritäten müßten bei der Schaffung der notwendigen Voraussetzungen helfen. Er verwies zudem auf die „persönlichen und kulturellen Unterschiede der Delegierten" und auf die Notwendigkeit, die „authentischen Stimmen der Völker" zu hören. Die Gleichheit der Frauen könne im übrigen nur in einer Gesellschaft erreicht werden, die sowohl Frauen als auch Männern die „nötigen Bedingungen für eine wahrhaft menschliche Erfüllung" biete. Maßnahmen der Legislative reichten nicht aus, um das Ziel zu erreichen. Das „moralische Bewußtsein" müsse behutsam und Stück für Stück für diese Aufgabe geweckt werden. Es wäre im übrigen eine „tragische Verarmung", wenn man die durch göttlichen Akt und Intention gesetzte Verschiedenheit der Geschlechter „zugunsten von neuen ‚Unisex'-Stereotypen" ignoriere. Die im Entwurf des Weltaktionsplans der Konferenz vorgeschlagene Legalisierung der Abtreibung und das von ihm gezeichnete negative Bild der Mutterschaft lehnte er gleich zu Beginn strikt ab und verwies statt dessen auf den „unersetzbaren Wert" der Familie. Die endgültige Ablehnung des Aktionsplanes durch die vatikanische Delegation erfolgte dann wegen des Passus, jeder Einzelne als auch jedes Paar habe das Recht zu entscheiden, ob und wann Kinder erwünscht seien. Der ursprüngliche Text enthielt nur den Hinweis auf die gemeinsame Entscheidung des Paares. Norwegen, die Schweiz und Großbritannien hatten die Ergänzung gefordert, weil die Einschränkung auf das Paar nicht den anderen Formen sozialer Organisation Genüge tue, die es mittlerweile neben der traditionellen Familie gebe.

Der Schweizer Ständerat hat in der Sitzung vom 18. Juni 1975 das „Bundesgesetz über den Schutz der Schwangerschaft und die Neuordnung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs" verabschiedet. Wie schon der Nationalrat (vgl. HK, April 1975, 202) hat auch der Ständerat zunächst die Volksinitiative und die Standesinitiative des Kantons Neuenburg für die Straflosigkeit des Schwangerschaftsabbruchs abgelehnt, und zwar mit 41 zu 0 Stimmen. Darauf wurde mit 33 zu 4 Stimmen Eintreten beschlossen; in der Eventualabstimmung wurde mit 27 zu 9 Stimmen der Antrag des Bundesrates (vier Indikationen) gegen den Antrag der ständerätlichen Kommissionsminderheit (Fristenlösung) angenommen; in der Hauptabstimmung wurde mit 33 zu 5 Stimmen der Antrag der ständerätlichen Kommissionsmehrheit (sozialmedizinische Indikation) gegen den Antrag des Bundesrates angenommen; in der Gesamtabstimmung wurde dann die Vorlage mit 31 zu 5 Stimmen bei einigen Enthaltungen angenommen. Gegenüber dem bisherigen Recht (medizinische Indikation) werden als weitere Kriterien bestimmt: „Die Gefahr für die Gesundheit ist ernst, wenn die Austragung der Schwangerschaft oder die infolge der Geburt des Kindes zu erwartenden Lebensverhältnisse mit großer Wahrscheinlichkeit zu einer schweren und langdauernden Beeinträchtigung der körperlichen, seelischen oder geistigen Gesundheit der Schwangeren führen würden. Bei der Beurteilung der gesundheitlichen Beeinträchtigung fallen auch in Betracht schwere, nicht anders abwendbare soziale Notlagen, eine mit großer Wahrscheinlichkeit voraussehbare dauernde und schwere Schädigung des Kindes oder eine Schwangerschaft als Folge einer hinreichend glaubhaft gemachten strafbaren Handlung." Das Gesetz geht nun zur Differenzbereinigung an den Nationalrat zurück, so daß dem Entscheid des Ständerates die Bedeutung eines „politischen Brückenschlages" (NZZ, 19. 6. 75) zukommt. Eine Lösung wird nun aber nur im Bereich der Indikation möglich sein, wobei es vor allem darum gehen dürfte, ob die soziale Indikation als eigene Indikation (Bundesrat) oder nur als Aspekt der medizinischen Indikation (Ständerat, seinerzeit abgelehnter Antrag der nationalrätlichen Kommissionsminderheit) in Frage kommen soll. Die Fristenregelung bleibt aber zur Diskussion gestellt: die Standesinitiative des Kantons Neuenburg konnte der Ständerat als erledigt abschreiben, die Volksinitiative bleibt aber hängig und soll erst nach Vorliegen einer parlamentarisch beschlossenen Fristenlösung oder nach dem Zustandekommen einer neuen Volksinitiative für die Fristenlösung zurückgezogen werden. Denn am 24. Juni 1975 hat die Schweizerische Vereinigung für straflosen Schwangerschaftsabbruch (SVSS) in einer Pressekonferenz eine neue Volksinitiative, die die Einführung der Fristenlösung verlangt, vorgestellt und erklärt, daß das Initiativkomitee nach deren Zustandekommen seine erste, am 1. Dezember 1971 eingereichte Initiative zurückziehen würde. Son kann heute durchaus von einer „abstimmungstechnischen Verwirrung" („Vaterland" vom 25. Juni 1975) gesprochen werden. Zunächst ist nämlich noch offen, ob der Nationalrat der sozialmedizinischen Indikationenlösung zustimmen wird und wie gegebenenfalls die verschiedenen Gruppierungen dann darauf reagieren werden. Denn sowohl die Befürworter der Fristenlösung wie die Befürworter einer restriktiv medizinischen Indikationslösung hätten dann Grund, gegen eine solche Gesetzesrevision das Referendum zu ergreifen, das heißt darüber eine Volksabstimmung zu verlangen.

Die nur ca. 24 000 Mitglieder zählende meist deutschsprachige „Evangelisch-lutherische Kirche von Chile" ist Ende Juni 1975 auseinandergebrochen (u. a. epd 24. 6. 75; Dt. Allg. Sonntagsblatt 6. 7. 75). Die deutschen Gemeinden hatten an dem mutigen Einsatz von Bischof Helmut *Frenz* zugunsten der verfolgten Anhänger des ehemaligen Präsidenten Allende heftigen Anstoß genommen und den „politischen Mißbrauch" des Bischofsamtes verurteilt. Sie wählten schließlich Pfarrer Richard *Wagner*, sudetendeutscher Herkunft, zu ihrem Bischof und bestimmten neue Persönlichkeiten für das Amt des Kirchenpräsidenten und der kirchlichen Verwaltung. Dem Staatspräsidenten General *Pinochet* versicherten sie ihre Ergebenheit und Dankbarkeit für

die „Wiederherstellung von Eigentum, Zucht und Ordnung" (als gäbe es nichts aus ähnlichem Verhalten der Lutheraner während des Kirchenkampfes unter Hitler zu lernen). Obwohl die chilenische Kirche weitgehend von Zuwendungen des Kirchlichen Außenamtes der EKD abhängt, das zu Bischof *Frenz* hält, und obwohl der ÖRK in Genf sich weltweit für die Unterstützung von Bischof Frenz einsetzte, der inzwischen seinen Rücktritt zugesagt hatte, beantragte die lutherische Sezession bei Pinochet die Ausweisung von Frenz, weil seine Tätigkeit die Sicherheit Chiles gefährde. Da die EKD die Aufnahme von Beziehungen zu der abgespaltenen lutherischen Kirche verweigert und auch die von ihr nach Chile entsandten Pfarrer nicht zurückrufen will, ist mit der Selbstzerstörung der Evangelisch-lutherischen Kirche in Chile zu rechnen. Außerdem haben sich die abgespaltenen lutherischen Gemeinden aus der Solidarität mit dem katholischen Episkopat entfernt, der unter Führung von Silva Kardinal *Henriquez* von Santiago versucht, dem Regime die Giftzähne zu ziehen. Hinter Bischof Frenz stehen im wesentlichen nur noch drei spanisch sprechende Gemeinden in Santiago und einige deutschsprachige Familien. General Pinochet hat bisher die Ausweisung von Bischof Frenz und vier deutscher Pastoren abgelehnt.

Bücher

WOLFHART PANNENBERG, **Glaube und Wirklichkeit.** Kleine Beiträge zum christlichen Denken. Chr. Kaiser Verlag, München 1975, 175 S., 19.50 DM.

Der vorliegende Band vereinigt Aufsätze und Vorträge von Pannenberg, die keinen spezifisch fachtheologischen Charakter haben, sondern sich an ein breiteres Publikum wenden, das sich für die „Konfrontation der christlichen Glaubensüberlieferung mit der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung" (7) interessiert. Die Arbeiten stammen aus den Jahren von 1960 bis 1972, sie reichen also von der Phase der ersten Ausarbeitung von Pannenbergs geschichtstheologischer Konzeption in „Offenbarung und Geschichte" bis in die Zeit kurz vor dem Erscheinen seines bisher letzten Hauptwerkes „Wissenschaftstheorie und Theologie". Damit wird dem Leser ein erster Einblick in die Entwicklung des theologischen Denkens des Autors ermöglicht. Wie auch sonst in den Arbeiten Pannenbergs ist die zentrale Frage: „Hat die Wirklichkeit unseres Lebens etwas mit Gott zu tun?" (11). In immer neuen „Anläufen" wird aufgezeigt, was der christliche Gottesglaube für das Verständnis des Menschen, der Natur und der Geschichte geleistet hat und wie er heute verständlich gemacht werden kann. In den früheren Arbeiten steht „Gottes Selbsterweis" in der Geschichte Israels und Jesu Christi im Zentrum des Interesses. Dabei geht es um eine Begründung des Glaubens „in einem aus geschichtlicher Erfahrung stammenden Wissen", d. h. Glaube ist nicht einfach „irrationale Entscheidung oder Unterwerfung unter die Autorität des Gotteswortes, sondern setzt eine Kenntnisnahme vom Inhalt der Überlieferung, das Verständnis von ihrer Bedeutung und die Einsicht in ihren bleibenden Sinn voraus. Glaube wird dadurch an keiner Stelle auf Wissen reduziert, aber eben auch nicht von der Vernunft isoliert. Glaube wird so von dem Odium, unbegründetes Engagement zu sein und dadurch zur „vernünftigen" Diskussion nichts beitragen zu können, befreit, aber auch der Konfrontation mit anderen Wirklichkeitsverständnissen ausgesetzt. In einem besonders instruktiven Aufsatz versucht Pannenberg, das jüdisch-christliche Geschichtsverständnis mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild in Beziehung zu bringen, indem er die Evolutionstheorie auf ein Verständnis von Natur als Geschichte hin öffnet. Der Geist Gottes wird dabei im Sinn alttestamentlicher Tradition als Prinzip alles Lebens bestimmt, in dem Geist und Natur, Vernunft und Glaube ihre Einheit haben. Ein Aufsatz über „Der Mensch — Ebenbild Gottes?" weist nach, wie sich die wesentlichen Züge unseres heutigen Menschenbildes der christlichen Überlieferung verdanken (ohne die ihr Bestand alles andere als gesichert erscheint): die personale Würde des Menschen, seine Berufung zur Freiheit, die ihren Inhalt in der Liebe findet, der Auftrag zur Erfüllung seiner ihm nicht schon von Natur aus fertig gegebenen humanen Bestimmung. „Wo der Sinn für das göttliche Geheimnis schwindet, da ist mit einer Entstellung oder zumindest mit der Banalisierung des Menschenbildes zu rechnen" (70). Den außerordentlich anregenden Band beschließen zwei Arbeiten aus dem Themenkreis Theologie und Politik, die das Nachdenken darüber in Gang bringen, wie „sachgerechte" Politik und das Einbringen der christlichen „Vision" in das politische Handeln vermittelt werden können. Nur ein theologisch reflektiertes, die gesellschaftlich-politische Dimension der Reich-Gottes-Botschaft bedenkendes Handeln könne verhindern, daß christliche Vokabeln „zur Verbrämung von anders begründeten Sachurteilen und Stellungnahmen" (157) mißbraucht werden.

LUDWIG BERTSCH (Hrsg.), **Theologie zwischen Theorie und Praxis.** Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Josef Knecht Verlag, Frankfurt am Main 1975, 232 S. Paperback 25.— DM.

Das brisante Buch gipfelt im letzten Beitrag des Herausgebers über die Frage, welchen Dienst die praktische Theologie der Kirche als Entscheidungshilfe leisten kann. Vorausgeschickt wird eine Grundlagenuntersuchung von *Johannes Heinrichs* SJ: „Theorie — welcher Praxis?" (S. 9—85). Ein Satz aus der fast zu komplizierten Begriffsanalyse: „Unsere berühmte Freiheit muß eine innersubjektiv-gesellschaftlich bedingte und mehr oder weniger frustrierte, eigentlich eine Quasi-Freiheit, bestenfalls eine approximative Freiheit genannt werden" (S. 25). Soziologische Analysen von P. *Berger* und *Th. Luckmann* spielen hier wie im folgenden Beitrag eine Rolle: *Friedhelm Mennekes* SJ, „Praktische Theologie — Theorie wirklichkeitsorientierter Pra-

xis" (S. 86—148), wo u. a. „das religiöse Wissen als Teil der Wissenswirklichkeit" verstanden und „der Stellenwert der Religion in der Gesellschaft" ermittelt wird, für soziologisch Interessierte eine Fundgrube von Einsichten. Doch Praktiker der Pastoral haben es mit Menschen zu tun, die von der technologischen Zivilisation, den Auswirkungen der Weltrezession und Konsumzwängen deformiert werden. Dafür gibt das Buch keine Orientierung, abgesehen von der Kritik Guardinis an der Liturgiereform, die Bertsch zitiert (S. 184). Um den Nutzen der Unterscheidung von Theorie und Praxis zu erweisen, liefert *Johannes Beutler* SJ eine biblische Exegese: „Das Theorie-Praxis-Problem in neutestamentlicher Sicht" (S. 149—178), deren Ergebnisse bei den Synoptikern, Johannes und Paulus auch ohne die theoretischen Prämissen von Heinrichs verstehbar sind. Schließlich gibt der sehr gehaltvolle Aufsatz von *Ludwig Bertsch:* „Die Rolle der praktischen Theologie bei kirchlicher Entscheidungsfindung" (S. 179—230) umfassende Aspekte zur Pastoral der Sakramente gegen einen „pastoralen Monophysitismus", der die Situierung der Kirche in dieser Welt nicht beachtet. Die Hauptsache ist wohl, das Scheitern der Liturgiereform zu erklären, wobei außer dem bekannten Brief von Guardini die Motive der Reform bei den Konzilsvätern herangezogen werden. Bertsch selber scheint fixiert vom „Pluralismus" der Gesellschaft, dem die kirchlichen Entscheidungen nicht genug Rechnung tragen. Er übersieht, daß in der Pastoral Konsumgötzen und Besitzgier der Gläubigen eine wesentliche Wurzel des schweigenden Abfalls bilden. Sie wird von der theoriebeflissenen Analyse nicht erfaßt. So bleibt der Eindruck unzureichender Wirklichkeitsorientierung, die auf den neuesten Stand gebracht werden sollte.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DERCZANSKI, ALEX. **Le Judaïsme face à la modernité.** In: Recherches de Science Religieuse. Tome 63 Nr. 2 (April-Juni 1975) S. 185—196.

Diese Nummer der französischen Jesuitenzeitschrift führt den Gesamttitel: „Religions à l'Épreuve de la Modernité" und enthält Beiträge über Indien, den Islam, sodann einen höchst informativen Aufsatz über die Volksreligionen in Südamerika von Manuel M. *Marzel* (S. 215—242), darunter den Katholizismus, und schließlich eine aufregende Analyse über das Judentum der Emanzipation mit dem Untertitel: „L'Imaginaire ou la norme: haggada et halacha". Der historisch weit zurückgreifende Bericht stellt u. a. fest, daß sich die jüdische Emanzipation der Bibel bedient habe, die im Judentum durch den Talmud nahezu unbekannt geworden sei. Sodann hätten die emanzipierten Juden ihre Tradition destruiert und durch Literatur, Musik und schließlich die Erfindung der Konsumgesellschaft ersetzt. Das fromme Judentum habe es schwer, sich durch eine Hinwendung zum Fundamentalismus und zum Getto auf seine Identität zu besinnen. Es lehne den Staat Israel als „apostatisch" ab. Es wird u. a. eine Kundgebung zugunsten des Vorschlages zitiert, den *Arafat* vor den UN machte: einen Staat aus Arabern, Christen und Juden zu gründen (S. 190). Die Analyse wird lebhaftem Widerspruch begegnen. Ihre Daten sind dem christlich-jüdischen Gespräch in Deutschland unbekannt.

POHIER, JACQUES-MARIE OP. **Ein Fall nachfreudschen Glaubens an die Auferstehung?** In: Concilium Jhg. 11 Heft 5 (Mai 1975) S. 352—362.

In dem Heft „Das Unsterblichkeitsverlangen", das nach dem Vorwort der Redaktion leider verstümmelt sei, ragt Pohiers Auseinandersetzung mit der psychoanalytischen Interpretation des Auferstehungsglaubens durch seinen Freund *Conrad Stein* heraus („Das Unsterblichkeitsverlangen" S. 312—316 als triebhaft gesteuerte Verleugnung des Todes). Pohier demonstriert sein eigenes „Credo" zur Auferstehung Jesu, dogmatisch korrekt, verweigert aber die christlichen und kirchlichen Versuche, durch „Stellvertreter", sakramentale Verdinglichungen usw. den Auferstandenen doch wieder in die menschliche Erfahrung zurückzuholen, weil sie der Psychoanalyse recht gäben. Ziel und Ergebnis der Auferstehung Jesu und des Glaubens an sie lägen nicht darin, einen auferstandenen Jesus in der Erfahrungswelt hervorzubringen, sie machen vielmehr die Selbstoffenbarung Gottes gegenüber dem Menschen wirksam. Die Auseinandersetzung mit allem, was da „unter dem Deckmantel des Glaubens" sich der Annahme des Todes entzieht, ist unerhört spannend und dem authentischen Glauben förderlich, mit einer Einschränkung: Auferstehung im Sinne des NT gilt nicht so sehr dem einzelnen, sondern der Christusmenschheit, dem „Leibe Christi", und zwar „heute" (S. 360).

SCHIERSE, FRANZ JOSEPH. **Jahr der Versöhnung.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 100 Heft 6 (Juni 1975) S. 377—387.

Diese kritische Durchleuchtung dessen, was man sich in der Kurie unter Versöhnung vorstellt, nämlich ein sich Abfinden mit den Intentionen und der Praxis des Papstes, der auf viel Kritik gestoßen ist, bringt zunächst den römischen Versuch in die Nähe totalitärer Unterwerfungsmethoden, zielt aber dann auf den Sinn von Versöhnung im AT und vor allem im NT. In beiden Testamenten hat Gott die Versöhnung gewirkt und die Initiative dazu ergriffen, hier durch Einrichtung eines Sühnekultes, dort durch das Beispiel Jesu, der sich in den Tod gibt. Schierse ist sich nicht sicher, ob durch das „jesuanische Versöhnungsmodell" und seine klare adäquate Interpretation durch Paulus die im AT noch mögliche „Berechenbarkeit" Gottes überwunden worden ist und der vom Richter zur Tischgemeinschaft eingeladene Sünder durch die einmalige und endgültig in Jesus vollzogene Versöhnung zu wahrer Buße findet. Jedenfalls wird die „Weltveränderungseuphorie" als praktizierte Versöhnung abgelehnt und dann doch wohl zu einseitig auf die Versöhnung mit Leiden und dem eigenen Tod abgehoben. Das Thema sollte radikal fortgeführt werden, um von institutionellen Buß- und Versöhnungsriten zur Sache selbst zu führen. — *W. Seibel* weist im Leitartikel „Mythen einer mündigen Welt" (S. 362) dazu einen Weg: er warnt die Kirche, die sich auf moderne Mythen wie Mündigkeit und Fortschritt einläßt, zu bedenken, daß sie diesen Mythen eigentlich widersprechen müßte, oder sie huldigt „Göttern".

Kultur und Gesellschaft

GOSZTONY, PETER. **„Schild und Schwert". Fakten und Erkenntnisse zum 20jährigen Bestehen des Warschauer Paktes.** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 55 Heft 2 (Mai 1975) S. 104-112.

Der Autor dieser Untersuchung, gebürtiger Ungar und heute Spezialist für Fragen der militärischen Rüstung des Ostblocks, bietet anläßlich der 20. Wiederkehr der Unterzeichnung des Warschauer „Vertrages über Freundschaft, Zusammenarbeit und gegenseitigen Beistand" einen interessanten Einblick in die Motive der Unterzeichner, die wichtigsten Grundlagen des Vertragswerkes und die praktische Anwendung des Abkommens. Aufschlußreich sind besonders die Angaben über die strategischen Vorteile des Paktes und die inneren Krisen und

Probleme. Dabei werden vor allem die internen Erneuerungsbewegungen in Ungarn, Rumänien und der ČSSR sowie das jeweilige Verhalten der eigenen Armee und der Verbündeten beleuchtet. Abschließend zeigt der Autor einige Schwächen und kritische Äußerungen aus den Reihen der Mitglieder. Der zunehmende Nationalismus im Ostblock könnte demnach in Zukunft ein wichtiges Schwäche-Moment sein.

TRIVIÈRE, LÉON. **Mao et les chrétiens en Chine moderne.** In: Études. Tome 343 (Juli 1975) S. 5—26.

In diesem sehr konzentrierten und mit einer Fülle von Anmerkungen und Belegen versehenen Überblick über Mao und die Christen im modernen China entwirft der Verfasser ein faszinierendes Bild der Vielfalt der Impressionen und Einflüsse, die das heutige Bild Mao Tse-tungs von den Religionen insgesamt und vom Christentum insbesondere geprägt haben. Erfahrungen aus der Geschichte gehören ebenso dazu wie die Tradition des Elternhauses. Man verfolgt mit dem Autoren zusammen die verschiedenen Stationen im Leben Mao Tse-tungs, in denen es konfuzianische ebenso wie buddhistische „Perioden" gibt. Auch der Übergang von einem Reformer und anti-religiös eingestellten Menschen zum Marxisten wird in dieser Zusammenschau sehr deutlich, wenn nicht sogar verständlich.

Kirche und Ökumene

GAULY, HERIBERT. **Was macht ein Gespräch zum Seelsorgsgespräch?** In: Lebendige Seelsorge Jhg. 26 Heft 3/4 (Mai 1975) S. 137—150.

Zu dem „Seelsorge für den Einzelnen" betitelten Heft gibt *Gauly* eine prinzipielle Analyse, die von Einzelbeiträgen sowie Materialien und Erfahrungen ergänzt wird. Er meint, die Situation fordere, das Seelsorgsgespräch zum „Schwerpunkt der Pastoral" zu machen, und entwirft die Kriterien für das, was ein Gespräch zum Seelsorgsgespräch macht. Der Klerus sei dafür wenig ausgerüstet im Unterschied zur praktischen Theologie der Evangelischen, bei denen die Verkündigung das Ziel des Gespräches sei. Gauly erweitert die Definition: „das Seelsorgsgespräch schließt für das Heil auf, begründet und entfaltet Heil." Er warnt vor psychologischen Tricks oder psychoanalytischem Dilettantismus. Man sollte an die alte Tradition der „Seelenführung" Franz von Sales anknüpfen. Leider gebe es heute wenig geeignete „Seelenführer", auch wenige Interessenten. Soweit Gespräche gesucht würden, müssen sie ernsthaft sein, ein klares Ziel ansteuern und der christlichen Reife dienen, d. h. der Anleitung zur Freiheit. Das Gespräch erfordere brüderliche Offenheit, eine Haltung demütigen Dienstes und erwachsene Nüchternheit. Unbeantwortet ist die Frage, woher der Priester die Zeit für solche Gespräche nehmen soll, vor allem ob es zwischen der geistlichen Sprache und der Alltagssprache des „Konsumenten", der „glücklich" sein will, noch eine Kommunikation gibt.

JENKINS, DANIEL. **Theological Inquiry concerning Human Rights.** In :The Ecumenical Review Vol. XXVII Nr. 2 (April 1975) S. 97—103.

Das Heft ist den Beiträgen einer Tagung der „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" (CCIA) des ÖRK in St. Pölten (Oktober 1974) gewidmet. Dort wurden die UN-Deklarationen über die Menschenrechte von 1948 bzw. ihre Ergänzungen von 1966 diskutiert mit dem Ziel, diese Deklarationen theologisch zu vertiefen und im Hinblick auf die Rechte der Frau zu erweitern. Jenkins, Koordinator der „Humanum-Studien" des ÖRK, geht die Frage einer besseren theologischen Grundlegung an. In mehreren Thesen führt er aus, daß der Kampf für die Menschenrechte zwar keiner theologischen Rechtfertigung bedarf, aber man müsse doch erkennen, daß dieser Kampf ein Teil der „Kriegsführung Gottes" für die Befreiung des Menschen ist. Nötig sei eine klare Lehre von der Sünde, Quelle aller menschlichen Entfremdung, ferner ein Konzept von der „Solidarität in der Sünde", so daß sich absolute Feindschaften verbieten, und schließlich ein Sinn für die eschatologische Offenheit einer Gesellschaft, die nie vollkommen sein kann.

Personen und Ereignisse

Am 24. Juni ist in Rom im Alter von 62 Jahren Kardinal *Luigi Raimondi*, der Präfekt der vatikanischen Kongregation für die Heiligsprechungsprozesse, gestorben. Raimondi war jahrzehntelang im päpstlichen diplomatischen Dienst tätig, unter anderem von 1967 bis 1973 als Apostolischer Delegat in den Vereinigten Staaten. Sein Kurienamt erhielt er im März 1973 nach seiner Ernennung zum Kardinal. Sein Nachfolger in Rom wird der bisherige Nuntius in Bonn, Erzbischof *Corrado Bafile*.

Der Erzbischof von Utrecht und Vorsitzende der Niederländischen Bischofskonferenz, Kardinal *Bernard Jan Alfrink*, der am 5. Juli seinen 75. Geburtstag gefeiert hat, erklärte in einer Mitteilung an Papst Paul VI. seine Bereitschaft, von seinem Amt zurückzutreten. Ob der Papst das von den vatikanischen Bestimmungen nach der Vollendung des 75. Lebensjahres vorgesehene Rücktrittsgesuch annehmen wird, ist noch nicht bekannt. Die möglicherweise notwendig werdende Bestimmung eines Nachfolgers dürfte von entscheidender Bedeutung für den Weg der niederländischen Kirche und ihr Verhältnis zu Rom sein.

Der orthodoxe Patriarch von Antiochien, *Elias*, und der neue saudi-arabische König, *Chalid*, trafen sich in der saudi-arabischen Hauptstadt Riad zu einer historischen Begegnung. Ergebnis der Aussprache, die eine Wende in den Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen und den Stammländern des Islam darstellt, ist die Erlaubnis zur Errichtung eines Metropolitensitzes in der Erdölprovinz Al-Hasa. Im Gegensatz zum bisherigen strikten Verbot soll es Ausländern in Zukunft möglich sein, christliche Gottesdienste zu feiern. Mit der Errichtung des neuen Bistums, durch das vor allem griechische und arabische Techniker orthodoxen Glaubens seelsorgliche Betreuung erhalten sollen, gibt es seit 1300 Jahren in dieser Region zum ersten Mal wieder eine christliche Hierarchie und pastorale Tätigkeit. Jede Missionstätigkeit wird aber nach wie vor ausgeschlossen sein.

Der Präsident der Ateneo-Universität in Manila, Pater *José Cruz*, war der erste ausländische katholische Priester seit nahezu zwei Jahrzehnten, der in der chinesischen Hauptstadt Peking die Messe lesen konnte. Er gehörte zur Begleitung des philippinischen Staatspräsidenten *Ferdinand Marcos* während dessen fünftägigen China-Aufenthaltes. An den Messen im Gästehaus der Regierung nahm allerdings kein Chinese teil.

Giovanni Franzoni, der ehemalige Abt von St. Paul vor den Mauern in Rom, hat in einem Artikel einer italienischen Wochenzeitung den Papst, die Bischöfe und alle Katholiken Italiens um Verzeihung gebeten, die er „durch ungeschickte Worte, gewagte Ausdrücke oder durch eine hartherzige Verhaltensweise" gekränkt habe. Er könne nicht sicher sein, ob er beim „Wachrütteln bestimmter katholischer Gewissen" immer das rechte Maß zwischen „Aufrütteln" und „Nicht-Verletzen" gefunden habe. Franzoni reagierte damit auf die von Paul VI. am 11. Juni ausgesprochene Einladung an die kritischen Katholiken zur Versöhnung.

Der 1773 in Tübingen als Sohn protestantischer Eltern geborene Ordensgründer *Carlo Steeb* ist am 6. Juli von Papst Paul VI. seliggesprochen worden. Steeb war als 19jähriger nach Verona gekommen, konvertierte dort zur katholischen Kirche und wurde Priester. Er widmete sich später vor allem der Krankenpflege und gründete 1840 den Orden der Barmherzigen Schwestern von Verona. An der Seligsprechung nahm eine große Pilgergruppe aus der Bundesrepublik mit dem Bischof und dem Alt-Bischof von Rottenburg, Georg Moser und Carl Joseph Leiprecht, teil.

Herder Korrespondenz

Heft 9
29. Jahrgang
September 1975

Eine sich selbst absolut setzende Emanzipation ist nicht nur ein Irrtum, sondern verkappter Totalitarismus und damit selbst der größte Feind der menschlichen Freiheit.

Heinrich Rombach

Emanzipation wohin?

Im wissenschaftlichen, vor allem im pädagogischen und bildungstheoretischen Schrifttum, aber nicht weniger in der allgemeinen öffentlichen politisch-ideologischen Diskussion über Systemveränderung und Gesellschaftsreform und nicht zuletzt in der Sprache der Medien hat sich in den letzten Jahren ein üppiges Emanzipationsvokabular ausgebreitet. In der einschlägigen Literatur wimmelt es nur so von „emanzipatorischen Prozessen", von „emanzipatorischen Strategien", von „emanzipatorischer Wissenschaft", von „emanzipatorischer Erziehung", und natürlich fehlt es auch nicht an Hinweisen auf „emanzipatorische Sexualpädagogik" und auf „emanzipatorische Jugendarbeit". „Emanzipatorische Didaktik" und „emanzipatorische Studienordnungen" — auch das gab es, wenigstens als studentisches Postulat in der Phase der „großen Weigerung". Man entdeckte mit aller kritischen Schärfe Gruppen, Strukturen und Einrichtungen, von denen man sich zu emanzipieren hat; die Kinder sollten sich — natürlich mit entsprechender politisch-pädagogischer Nachhilfe von außen — emanzipieren von den autoritären und manipulativen Erziehungsmethoden der Eltern; der Arbeiter sollte sich emanzipieren von der Selbstentfremdung, die ihm durch Integration in eine bürgerliche Gesellschaft zuteil wurde; die Gläubigen möchten sich — bitte schön — emanzipieren von den sie in geistiger Unmündigkeit haltenden jenseitsgerichteten Glaubens- und Morallehren der Kirche, denn die Kirche selbst habe nur noch Zukunft als „emanzipatorische Bewegung" in der Gesellschaft; und nicht zuletzt — durchaus marxgetreu — Emanzipation von den Kapitalinteressen der unter Entfremdung durch Privateigentum und Leistungszwang leidenden Gesellschaft.

Eine *sehr verwirrende Fülle verbaler Forderungen* in der Tat, ohne große Anstrengung des Gedankens hingesagt in der je eigenen Weise von neomarxistischen Gesellschaftsreformern, von neoromantischen Anhängern frühaufklärerischeren Gedankenguts, von theorie- und wissenschaftsgläubigen Pädagogen und Gesellschaftstheoretikern ebenso wie von zeitgenössischen Bildungskonsumenten, die auf der Woge emanzipatorischer Zeitsrömungen einfach mitschwimmen wollten; denn Emanzipation galt und gilt — auch nach dem Abklingen der ärgsten Übertreibungen — immer noch als chic, modern, progressiv, einfach als gut im Sinne der Zeit. Zu faszinieren schien und scheint an dieser Bewegung aber mehr die formale Universalität des Begriffes und seine vermeintlich beliebige Verwendbarkeit zur Charakterisierung notwendiger Befreiungs- resp. Selbstbefreiungsprozesse als das Ziel, auf das eine solche Bewegung jeweils hinsteuern soll. Leichter war es, das Postulat Emanzipation zum allgemeinen *„erkenntnisleitenden Interesse" (Habermas)* aller Erziehung, Bildung und Gesellschaftspolitik — mit Schwerpunkt auf letzterer — zu erklären, als zu sagen, woraufhin der Mensch sich emanzipieren soll. Einmal erscheint das vollautonome Individuum am fernen Zukunftshorizont, ein andermal die repressionsfreie Gesellschaft von absolut Gleichen oder noch vager ein Reich weltimmanenter Freiheit, in dem Bewußtsein und gesellschaftliche Verhältnisse in einem revolutionären Prozeß dahin entwickelt sind, daß das Subjekt von aller Entfremdung manipulierender Gewalten befreit ist und *Kollektiv und Individuum als Gattung Mensch voll in Einklang gebracht sind.* Einen konkreten Sinn und eine faßbare Bedeutung erhält das Postulat am ehesten immer noch dort, wo es dem ursprünglich Gemeinten noch am nächsten ist, als Bestreben nach gesellschaftlicher und rechtlicher Gleichberechtigung vermeintlich oder wirklich benachteiligter Gruppen: als Emanzipation unterdrückter rassischer Minderheiten, als Emanzipation der Frau, als Forderung nach gesetzlicher und gesellschaftlicher Gleichbehandlung bisher Benachteiligter. Aber auch da fehlt es nicht an schiefer Optik: sei es, daß man im Falle der Benachteiligung aus rassischen Gründen nur die Schuld des Unterdrückers und nicht auch die realen Schwierigkeiten auf seiten der Unterdrückten sieht, sei es, daß man als Ziel der Emanzipation der Frau den Gleichschritt mit dem Mann, also im Grunde genommen *eine Vermännlichung der Gesellschaft und nicht das Voll-zur-Geltung-Kommen der Frau im Auge zu haben scheint.*
Was Wunder also, wenn nüchterne, weniger von Mode-

strömungen angekränkelte Pädagogen und Kulturpolitiker schon bald die Öffentlichkeit beschworen, die so sehr ins Universale und zugleich bis zur Unkenntlichkeit zerredete Sache Emanzipation für absehbare Zeit auf sich beruhen zu lassen und das Wort nicht mehr in den Mund zu nehmen.

Was ist Emanzipation?

Ein solches Heilmittel scheint auf den ersten Blick auch durchaus angebracht zu sein, und die Zeit wäre jetzt, da Politphilosophien über langfristige Zukunftsentwürfe wegen der wirtschaftlichen Rezession und ihren politischen Begleiterscheinungen zumindest in der Aktivität von Verbänden und Parteien ohnehin der Sorge um das Zunächstliegende weichen müssen, wohl auch gut gewählt. Zu sehr erscheint der Begriff der Emanzipation belastet mit pädagogischen und gesellschaftspolitischen Utopien: z. B. mit der Erwartung einer gesellschaftlichen Gleichheit, die im Ergebnis alle Differenzierung ausschließt, die sich aber als solche nur mittels einer politischen Zwangsanstalt realisieren ließe, in der an Stelle der Freiheit aller nur der gleiche Zwang über alle treten könnte; oder mit der Vorstellung von einer Autonomie des Individuums, die trotz allen Fortschritts an Information nur Theorie bliebe und in der Praxis weder durch die gesellschaftlichen Verhältnisse noch durch das Individuum selbst eingeholt werden könnte. In beiden Fällen wäre das Ende nur eine Erziehungsdiktatur — im zweiten Falle nach einem beschwerlichen Durchgang durch eine Phase „aufgeklärter" Anarchie. Diese Entwicklung, die ja ganze Völker im Übergang von Diktaturen in ein herbeigewünschtes Reich der Freiheit und Gleichheit immer wieder am eigenen Leibe erfahren, würde um so sicherer eintreten, als die beiden Hauptvertreter einer verabsolutierten Emanzipation, *die am Individualismus der Frühaufklärung orientierten Radikaldemokraten und die an die Emanzipation zur Gattung und nicht an das Individuum denkenden Neomarxisten*, Gewalt im revolutionären Prozeß der Herbeiführung solcher Emanzipation durchaus nicht ausschließen.

Was läge also näher und wirkte beruhigender als das Emanzipationsgerede der letzten Jahre möglichst zu vergessen und es so in den Schulen und Medien mit der Generationsablöse der Geister, die die Mode kreierten, „auslaufen" zu lassen. Ohnehin wird ja von einsichtigen Pädagogen mit guten Argumenten versichert, was richtig an der Idee der Emanzipation und nicht Übertreibung oder Verabsolutierung sei, lasse sich auch mit schlichterer Sprache umschreiben. Denn „wenn die je angemessene Selbständigkeit des Erzogenen als Voraussetzung für sein Lebensglück Emanzipation genannt würde, wäre Emanzipation mit sachgerechter Erziehung identisch, aber dann als Begriff auch überflüssig" *(Herbert Bath)*.

Dennoch wäre Nichtauseinandersetzung eine nicht ungefährliche Vogel-Strauß-Politik. Denn erstens hat das Stichwort Emanzipation, was immer dafür oder dagegen zu sagen ist und was immer in diesem Zusammenhang an Übertreibung und ideengeschichtlicher Verklemmung vorkommt, geistesgeschichtlich einen festen Platz erobert. Zweitens handelt es sich auch bei der Variation des Themas, wie wir sie in den letzten Jahren erlebt haben, nicht allein um eine oberflächliche und deshalb von selbst vorübergehende Mode. Hinter der Mode verbergen sich nicht nur weitreichende Entscheidungen über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, sondern es sind damit auch *grundlegende weltanschauliche Vorentscheidungen verbunden*. Schon deswegen sollte gerade die Kirche eine wirkliche Auseinandersetzung, die nicht bloß halb Anpassung, halb Ignorieren ist, nicht scheuen.

Es hilft in diesem Zusammenhang auch nicht, worauf offenbar manche katholische Autoren drängen möchten (z. B. *Hans Maier, Robert Spaemann*), die Sache Emanzipation gleichsam auf ihren historischen Ursprung und ihre rein rechtliche Bedeutung (die Gewährung der Rechtsgleichheit an eine bis dahin innerhalb der Rechtsgemeinschaft in Ungleichheit und Abhängigkeit gehaltene Person oder Gruppe) zu beschränken. Denn schon ein rechtlicher Vorgang steht nicht für sich allein. Ob es sich um die Emanzipation der Sklaven, der Leibeigenen, der Juden, der Frauen oder farbigen Minderheiten handelt, der Rechtsakt allein setzt noch keine volle tatsächliche Gleichberechtigung, sondern die mit den gleichen Rechten Ausgestatteten müssen von der Gesellschaft auch als Gleichberechtigte voll akzeptiert werden. Und wir wissen aus zeitgeschichtlichen Vorgängen zur Genüge, wie schwierig und schmerzhaft dieser Prozeß vielfach ist. Sodann hat der Emanzipationsbegriff seit der Aufklärung *einen Bedeutungswandel und — im anthropologischen Bedeutungsgehalt — eine Verdichtung erfahren*, die nicht einfach als „Verinnerlichung", als „Psychologisierung" eines Rechtsbegriffs abgetan und auf diesem Wege ideengeschichtlich für illegitim erklärt werden kann. Wenn seit der Aufklärung Emanzipation verstanden wird als „Befreiung aus historischer verschuldeter Unmündigkeit und Unterdrückung" *(Hermann Giesecke)*, dann zeichnet sich darin zwar ebenso eine Übersteigerung ab, sofern damit unterstellt wird, es gebe Mündigkeit im Sinne der Frühaufklärung jemals im vollendeten Reinzustand und Emanzipation im Sinne des 19. und 20. Jahrhunderts als Form endgültiger Befreiung von Entfremdung durch gesellschaftliche Abhängigkeiten und Zwänge. Doch die darin sich spiegelnde Verdichtung und Ausweitung von Emanzipation ist nicht nur eine ideengeschichtliche Tatsache, die man schwer ausradieren kann. Da die Geschichte des Individuums und der Menschheit sich immer zwischen der Gewinnung von Freiheit und der Entstehung neuer Abhängigkeiten, zwischen Befreiung und Entfremdung bewegt, hat Emanzipation als jeweiliges — individuelles, gesellschaftliches, geschichtliches — Bemühen um die Überwindung von Entfremdung und die Gewinnung von je neuer Freiheit auch ihre sachliche Berechtigung.

Die Gefahr ihrer Verfälschung

Höchst problematisch wird die Sache aber dann, *wenn die anthropologischen und gesellschaftlichen Faktoren, die Emanzipation als Prozeß der Befreiung erst in Bewegung setzen oder notwendig machen, nicht als geschichtliche und relative, sondern als ideologische und absolute Größen verstanden werden,* wenn also der Zustand der Entfremdung, den es zu überwinden gilt, einerseits als ein totaler angesehen, anderseits auf eine einzige Ursache, auf *die* Gesellschaft oder ihre Produktionsbedingungen, zurückgeführt wird, oder wenn die Freiheit, die das Ergebnis gelungener Emanzipation sein soll, als Zustand absoluter Entfremdungslosigkeit begriffen oder der Zuwachs an Freiheit letztlich kollektiv und nicht personal verstanden wird. Im übrigen entspricht sich beides. Wer die absolute Befreiung will oder für erreichbar hält, der braucht auch die absolute Entfremdung zur Konstruktion seiner Idee. Hierin stecken zweifellos existenzbedrohende Gefahren für die geschichtlich jeweils tatsächlich mögliche und verwirklichbare Freiheit.

Doch führt schon die Übersteigerung der Idee der Freiheit über das Vehikel der Emanzipation — ob individualistisch oder kollektivistisch — zur Aufhebung der Freiheit und zum politischen Totalitarismus — in der Staatsform wie in der Erziehung —, so stecken im *anthropologisch motivierten Mißbrauch der Idee der Emanzipation* noch grundlegendere Gefährdungen. Sie beziehen sich direkt auf die religiöse und weltanschauliche Dimension. Es ist kaum zu leugnen, daß das Verständnis von Emanzipation in der Moderne von Anfang an *wenigstens in der Tendenz* mit einem rein immanentistischen Welt- und Menschenbild belastet ist, insofern mit den Ursachen und Zielen, deretwegen der Prozeß der Emanzipation in Bewegung gebracht wird, dieser Prozeß selbst und mit ihm dessen Träger, der Mensch, oder das, was ihn weltimmanent weiterbringen soll — politische Utopien, „die Wissenschaft", „die Technik" —, absolut gesetzt wird. *Das Ziel der absoluten Emanzipiertheit, der absoluten Mündigkeit, duldet keinen realen Transzendenzbezug,* es verlangt nach der unbegrenzten Autonomie des Menschen. Und gerade in dieser „metaphysischen" Übersteigerung wirkt Emanzipation heute kulturprägend, und zwar nicht oberflächlich als eine Modeerscheinung des Zeitgeistes, sondern als geschichtliche Tiefenströmung.

Gerade unter diesem Aspekt sollte das moderne Emanzipationspathos nicht in erster Linie nur in seiner auf Marx zurückgehenden Variante gesehen werden. Denn erstens bewegt diese Variante selbst sich durchaus im Strom einer breiteren, seit der Aufklärung anschwellenden immanentistischen Strömung. Zweitens ist die Überzeugung von der unbegrenzten Leistungskraft der menschlichen Vernunft und ihrer wissenschaftlichen und technischen Produkte immer noch tiefer in unseren Zeitgenossen eingewurzelt als der Glaube an die Verwirklichbarkeit einer entfremdungsfreien Gesellschaft. Sosehr solches Bewußtsein auch im Gegensatz steht gerade zu spezifischen Gegenwartserfahrungen — je perfekter die Produkte der Technik, um so überdimensionaler wird ihre Bedrohlichkeit für den Menschen und um so tiefer fressen sich kollektive und persönliche Ängste in ihn hinein, Zivilisationskrankheiten verunsichern ihn mehr denn je, die Undurchsichtigkeit und unkontrollierbare Abhängigkeit von gesellschaftlichen Mächten und staatlichen Apparaten wird als Zumutung und als individuelle Gefährdung zugleich empfunden, bei allem Zuwachs an Information scheitern „die vielen" an ihrer angemessenen Verarbeitung —, so hat es wohl doch noch nie wie gegenwärtig ein so sehr kollektiv ausgeprägtes, den einzelnen vereinnahmendes Bewußtsein gegeben — Vertrauen wird man es nicht nennen können —, daß der Mensch in der Gestaltung seines Daseins mit sich selbst ohne realen Bezug auf eine transzendente Instanz zurechtkommt, daß Wissenschaft, Technik, Organisation sein Glück zu realisieren vermögen und daß es nur der Selbstbefreiung von immanenten und transzendenten Mächten, die den Menschen in Abhängigkeit halten, bedarf, um ihn auf den Weg autonomer Vollendung zu bringen. *Selbstgenügsamkeit im Blick auf die Sinnfrage sitzt trotz allen Revoltierens gegen eine technokratisch zurechtgemachte Welt unseren Zeitgenossen ebenso tief im Gemüt wie eine breit popularisierte Wissenschaftsgläubigkeit.* Offensichtlich konnte eine ins Maßlose gesteigerte Ideologie der Emanzipation als prägendes Zeitbewußtsein überhaupt erst auf diesem Hintergrund gedeihen.

Was kann die Kirche tun?

Auf diesem Hintergrund wird aber auch deutlich, daß mit dem Stichwort Emanzipation ein Kernbereich geistiger Auseinandersetzung der Gegenwart angesprochen ist, dem sich die Kirche stellen muß, und zwar *nicht nur grundsätzlich und allgemein, sondern den konkreten Vorgängen, in denen sich diese Auseinandersetzung artikuliert.* Sie können solche öffentlicher Diskussion sein, sie können sich auch auf die Gesetzgebung beziehen. Die Reform des § 218 StGB war ein solcher Vorgang. An ihm wurde deutlich, daß ein mit Emanzipationsargumenten postuliertes unbegrenztes „Selbst"verfügungsrecht nicht nur Grundrechte anderer, „Abhängiger" verletzt, sondern zu einem primitiven Ethos im Sinne des Rechts auf den eigenen Bauch führt. Die Auseinandersetzung um Ehe und Familie kann ebenfalls zu einem solchen Vorgang werden, wenn sich zeigt, daß Ehe-, Sozialgesetzgebung und Familienpolitik sich einseitig an der Freiheit, am Wohlbefinden und an den Rechtsansprüchen des einzelnen orientieren und die Familie als Gemeinschaft, in der Mitmenschlichkeit zuerst gelernt werden und sich zunächst bewähren muß, dadurch geschwächt wird oder Schwächen, mit denen die Familie heute ohnehin belastet ist, zusätzlich gefördert würden. Wahrscheinlich ist die Familie sogar der entscheidende Punkt, an dem Möglichkeiten und Grenzen individueller Emanzipation sichtbar werden. Der noch wachsende Unwille zum Kind scheint ein krasses Ergebnis

einer falsch verstandenen Selbstbefreiung des Individuums zu sein. Auch hier ist verwesende Mitmenschlichkeit die Folge falsch verstandener Emanzipation, die, richtig verstanden, immer nur Hinführung zu mehr Eigenständigkeit im Sinn von mehr Verantwortungsfähigkeit für die Gemeinschaft sein kann. Was hier an mehr Selbstverfügbarkeit gesät wird, wird man als Isolierung und Vereinzelung ernten.

Der Kirche dürfte es oder sollte es auch nicht schwerfallen auf den gegenwärtig wundesten Punkt allen Emanzipationsethos hinzuweisen: auf die soziologisch und sozialpsychologisch feststellbare Tatsache, daß in dem Maße, in dem Emanzipation nicht praktiziert wird als Hinführung zu konkreter Verantwortungsfähigkeit, nicht als Befreiung für, sondern einseitig als Befreiung von, Staat und Gesellschaft mit Leistungsansprüchen des „emanzipierten" Bürgers überfordert und gleichzeitig immer mehr zum Schuldträger für persönliches Versagen oder persönlichen Leistungsunwillen werden.

Die Kirche sollte aber am allerwenigsten dort die Auseinandersetzung scheuen, wo sich Emanzipation und religiöser Glaube direkt reiben oder sich offen widersprechen. Bei aller Schwäche, von der die kirchliche Verkündigung heute durch das Auseinanderklaffen von kirchlichem Tun und Alltagswelt befallen ist, in diesem Punkte kann die Kirche das Argument der Erfahrung weitgehend für sich beanspruchen bzw. für ihre Argumentation ins Feld führen. Sie kann eindringlich und anschaulich den tiefsitzenden, wenn auch vielfach uneingestandenen Widerspruch bloßlegen zwischen dem Vertrauen in den weltimmanenten Fortschritt, in die Emanzipation durch Wissenschaft, Technik und Organisation, und den existentiellen Ängsten, die die Wirkungen dieses Fortschritts zusehends mehr bereiten. Damit trifft sie den Menschen in seiner wirklichen Welt und nicht nur in den Abstraktionen, die er entschuldigend oder verharmlosend von sich selber macht, sie trifft seine eigenen seelischen Zustände und muß nicht über die Köpfe hinwegreden, hier kann sie, indem sie weltlich spricht, ganz religiös sprechen, hier kann sie ihn durchaus glaubwürdig mit der Frage konfrontieren, ob die Verwiesenheit auf einen gnädigen Gott, der Leben schenkt und Heil stiftet, sich, beim Licht der Vernunft betrachtet, nicht doch mit einer Freiheitsgeschichte verträgt, die zwischen Entfremdung und Selbstfindung fortschreitend, den Menschen Freiheit verlieren und wieder neu gewinnen läßt, ja daß der Sinn dieser Freiheitsgeschichte sich erst in der Geschöpflichkeit des Menschen erschließt.

Jemand hat vor einiger Zeit die Frage gestellt, wo Ängste und existentiell verursachte Neurosen wohl hilfreicher abgebaut würden, durch Psychotherapie oder durch religiösen Glauben. Vielleicht würden sie — ohne daß ärztliche Verdienste im geringsten geschmälert werden — dann am wirksamsten „behandelt", wenn der Zeitgenosse durch den Seelsorger mit der Intensität des Analytikers und Therapeuten in seinen seelischen Widersprüchen ausgelotet und herausgefordert würde. Das Thema Emanzipation mit seiner vorgespielten prometheischen Selbstbehauptung und der kollektivneurotischen Verstrickung in die eigenen Ängste bietet unter diesem Aspekt für Religionsunterricht, Beichtstuhl, Erwachsenenbildung und Predigt zweifellos ein Paradebeispiel. *D. A. Seeber*

Vorgänge

Entkirchlichung in der Großstadt: Münchner Statistik 1974

Die Katholische Heimatmission München hat eine Statistik für das Jahr 1974 über das kirchliche Leben in der bayerischen Landeshauptstadt veröffentlicht. Die Münchener Heimatmission legt die Ergebnisse der alljährlich durchgeführten Erhebungen regelmäßig der Öffentlichkeit vor. Angesichts der Tatsache, daß sich gerade im Bereich der Großstadt am deutlichsten die Tendenzen der Entwicklung des Wertbewußtseins und der Normvorstellungen absehen lassen, findet diese Statistik immer größere Resonanz.

Alarmierende Daten

Der Untersuchungsbereich der Statistik sind die 17 Stadtdekanate der Region München. Die Zahlen werden sowohl global als auch aufgeschlüsselt nach Pfarreien angegeben. Im einzelnen wurde — neben Problemen wie der Mobilität und dem Ausländeranteil sowie den Ergebnissen der bayerischen Landtagswahlen — die Teilnahme am kirchlichen Leben untersucht, soweit sie sich im Kirchenbesuch, in der kirchlichen Trauung und in der Taufe der Kinder dokumentiert. Schließlich liefert die Statistik die neuesten Zahlen von Kirchenaustritten und Abmeldungen vom Religionsunterricht.

Obwohl es sicher nicht unproblematisch ist, die Kirchlichkeit am sonntäglichen Kirchenbesuch zu messen (zu-

mal in einer Großstadt, die von Ausflugsgebieten „eingerahmt" ist, in die sich die Städter sonntags in großer Zahl flüchten), ist die Zahl der Besucher des Sonntagsgottesdienstes nach wie vor ein wichtiger Index für den Stand des kirchlichen Lebens. Die Münchener Statistik weist aus, daß im ganzen der *Kirchenbesuch weiter zurückgegangen* ist. In den meisten Pfarreien liegen die Prozentzahlen zwischen 10 und 15 %. Pfarreien wie die in sehr „bürgerlich" geprägten Stadtvierteln Nymphenburg und Neuhausen gelegenen Christkönig und Herz Jesu mit 24,45 bzw. 28,36 % sind eine ausgesprochene Seltenheit. Immerhin kommt aber auch noch Maria Heimsuchung, eine Pfarrei in der Schwanthalerhöhe, einem Stadtviertel mit einer der höchsten Einwohnerdichten Münchens und hohem Ausländeranteil, auf überdurchschnittliche 18,55 %. Dagegen bewegen sich die Zahlen in — zum Teil neugebauten — Vorstädten häufig unter 10 % (bei 26 von 115 Pfarreien), der niedrigste Prozentsatz liegt bei 3,96 %. Gegenüber dem Jahr 1971 ist der Kirchenbesuch fast durchwegs zurückgegangen (in einer Pfarrei gar um 19,34 %!), Zunahmen sind außerordentlich selten (in 9 von 115 Pfarreien).

Aus dem Rahmen fallen die Dompfarrei und die ebenfalls in der Fußgängerzone des Zentrums gelegene älteste Münchener Pfarrgemeinde, St. Peter. Im Dom ist die Zahl der Besucher der Sonntagsgottesdienste fast dreimal so hoch wie die der Pfarrangehörigen (276,23 %), in St. Peter liegt sie immerhin bei 47,43 %. Gerade der Zuwachs von 40,13 % gegenüber 1971 im Dom läßt darauf schließen, daß zahlreiche Münchener den Gottesdienstbesuch mit einem Spaziergang in dem seit der Einrichtung der Fußgängerzone noch beliebter gewordenen Zentrum verbinden wollen und daß sie außerdem gerade die festlichen Gottesdienste in den Kirchen des Zentrums schätzen (die große, jeden Sonntag gefüllte Jesuitenkirche St. Michael ist, da keine Pfarrkirche, in der vorliegenden Statistik noch nicht einmal berücksichtigt). Entscheidenden Einfluß auf die Gesamtzahlen haben aber die Ergebnisse der Pfarreien der Innenstadt nicht. Nur 13,0 % der Münchener Katholiken kamen 1974 zum Sonntagsgottesdienst, 5,2 % weniger als noch 1968, immerhin nur 1,2 % weniger als 1971.

Doch wesentlich alarmierender als die Entwicklung beim Kirchenbesuch ist der Rückgang kirchlicher Trauungen. *Die Zahl der rein katholischen Ehepaare, die auf die kirchliche Eheschließung verzichten, nähert sich bereits der 50 %-Marke.* 1974 ließen sich von den 3107 Münchener Paaren, bei denen beide Partner katholisch waren, nur noch 1616 katholisch trauen. Das sind 52,01 %. Von den 2264 gemischt konfessionellen Ehepaaren ließen sich nur 576 (25,44 %) katholisch trauen. Zahlen darüber, wie viele Mischehenpaare in der Kirche des nichtkatholischen Partners getraut wurden, liegen nicht vor. Doch erfahrungsgemäß ist der entsprechende Prozentsatz recht niedrig. Im Jahr 1970 folgte der standesamtlichen Trauung bei rein katholischen Paaren noch in 59 % der Fälle die kirchliche Eheschließung. Schon diese Zahl ist recht erstaunlich, wenn man bedenkt, mit welcher Selbstverständlichkeit bis vor kürzester Zeit behauptet wurde, anläßlich der Eheschließung würde auch der „säkularisierte" Zeitgenosse den Weg zur Kirche gehen — und sei es nur aus Gründen der „Aufmachung". Wenn sich 1974 die Zahl auf 52,01 % reduziert hat, bedeutet das eine bemerkenswerte Verschiebung des Verhältnisses zwischen katholisch getrauten und nicht katholisch getrauten Paaren. 1970 standen (bei Ehen mit zwei katholischen Partnern) 59,08 % katholisch getrauten Paaren 40,92 % nicht katholisch getraute Paare gegenüber, 1974 war das Verhältnis 52,01 zu 47,99 %. Anders ausgedrückt: im Jahr 1970 ließen sich 41 von 100 katholischen Brautpaaren nicht mehr kirchlich trauen, vier Jahre später waren es bereits 48.

Mehr Kirchenaustritte als Taufen

Noch einschneidender als die katholischen Trauungen haben sich die katholischen Taufen verringert. 42,01 % der neugeborenen Kinder katholischer Eltern wurden 1974 nicht mehr getauft (im Jahr 1973 waren es noch 36,74 %). Wie schnell die Tendenz bei den Taufen gefallen ist, zeigt ein Blick auf 1970 als Vergleichsjahr. Damals wurden noch 3 von 4 „katholischen" Kindern getauft. Eine gewisse Korrektur dieser Zahlen ergibt sich aus den sogenannten *Nachtaufen*, die seit 1970 um über 30 % zugenommen haben und 1974 fast ein Viertel aller Taufen ausmachten. Die Verschiebung im ganzen wird noch deutlicher an den absoluten Zahlen: im Jahr 1970 gab es in München 7363 katholische Taufen, 1974 nur noch 4770 (jeweils einschließlich Nachtaufen). Da sich allerdings inzwischen auch der Geburtenrückgang weiter verstärkt hat, ist die Optik etwas schief. In Prozenten ausgedrückt bleibt die Entwicklung aufregend genug: im Jahr 1974 wurden von den Neugeborenen — wenn man die Nachtaufen mitzählt — etwa 10 % weniger katholisch getauft als noch 1970.

Demgegenüber stiegen die *Kirchenaustritte* im selben Zeitraum um fast 15 % von 5349 auf 6079. Damit übertrifft die Zahl der Kirchenaustritte in München erstmals die Zahl der Taufen (4770). Allein im Monat Dezember sind mehr Münchener Katholiken aus der Kirche ausgetreten (977) als bis in die Mitte der sechziger Jahre jeweils in einem ganzen Jahr. Dagegen gab es 1974 nur die gleiche Zahl von Kircheneintritten (Konversionen, Rückkehr) wie im Jahr 1960, nämlich 108. Sicher mag zu der Tatsache, daß die Austrittszahlen von 1973 bis 1974 um runde 20 % gestiegen sind, die Steuerreform beigetragen haben, insofern von ihr Betroffene auf den Gedanken gekommen sind, die Verluste dadurch zu verringern, daß sie sich die Kirchensteuer sparen (auch bei Einführung des Konjunkturzuschlags 1970 gab es ja bekanntlich einen „Austrittsboom"). Aber dies dürfte wohl alles andere als ein Trost sein.

Im ganzen gab es *seit 1960 in München 37 466 Austritte* aus der kaholischen Kirche, nur 7507 bis 1967, fast 30 000 danach. Das größte Kontingent der Ausgetretenen stellten von 1970

bis 1974 die Angestellten (zwischen 45 und 48 %), gefolgt von den Handwerkern (zwischen 12 und 18 %), während Arbeiter nur relativ selten austraten (jeweils etwa 4 %). Von den Altersgruppen trat die der 24- bis 33-jährigen am stärksten in Erscheinung (40,93 %), gefolgt von den 34- bis 43-jährigen (24,56 %). Immerhin fast 11 % waren bei ihrem Kirchenaustritt erst zwischen 14 und 23 Jahre alt.

Die Einstellung dieser Altersgruppe, soweit sie höhere Schulen besucht, wird in etwa auch durch die Zahl der *Abmeldungen vom Religionsunterricht* dokumentiert (wobei freilich hier im einzelnen die Motivationen noch differenzierter und damit schwieriger zu bewerten sein mögen als beim Kirchenaustritt). An den Gymnasien ist der Prozentsatz der Abmeldungen von 8 % im Schuljahr 1972/73 auf 5,37 % im Schuljahr 1974/75 gesunken. Es wäre aber sicher verfrüht, diesen Rückgang als Zeichen einer größeren Offenheit der Schüler für religiöse Fragen zu deuten. Eher dürfte die Einführung des Ethikunterrichts als Alternativfach an den Gymnasien (das allerdings noch nicht überall angeboten werden kann) stabilisierend gewirkt haben. Die relativ niedrige Abmeldequote wird im ganzen freilich nur dadurch erreicht, daß es in Unter- und Mittelstufe nur selten zu Abmeldungen kommt. Mit dem 10. Schuljahr steigen die Abmeldungen sprunghaft an und erreichen im Abiturjahr 17,92 % (1972/73: 30,65 %). In den Realschulen liegt die Zahl bei durchschnittlich 1,38 % (1972/73: 2,05 %). Auch im 10. und letzten Schuljahr erreichen die Abmeldungen hier nur 2,40 % (Gymnasien: 9,58 %).

Schwindende Kirchlichkeit

Der für die Statistik verantwortliche Direktor der Heimatmission, P. *Dominikus Lutz OFM*, spricht von einer „leidvollen Entwicklung, die wir augenblicklich im kirchlichen Leben durchmachen", und beschreibt die derzeitige Lage mit dem Stichwort „Rezession". In der Tat scheinen die Zahlen zu belegen, daß im Moment tendenziell die Entwicklung — jedenfalls im großstädtischen Raum — auf ein merkliches Schwinden der Kirchlichkeit zuläuft. Eine Bewertung der Zahlen wird sich vor Dramatisierungen hüten und um größte Differenzierung bemühen müssen. Von einem Exodus der Kirche läßt sich gewiß nicht sprechen. Gleichwohl hat die ausdrückliche Abwendung von der Kirche ein beunruhigendes Ausmaß erreicht.

Sicher ist es nicht nur ein Grund zur Betrübnis, wenn sich auch in Zahlen das niederschlägt, was faktisch längst geschehen ist: ein Abschied vieler Menschen von der Kirche. Eher könnte die Statistik die Kirche zu kritischer Selbstbesinnung und erhöhtem pastoralem Engagement ermuntern. Ganz bestimmt wäre es aber auch fehl am Platz, befriedigt das Ende der Volkskirche und den Beginn der „Freiwilligkeitskirche" entschiedener Christen zu inaugurieren. Denn zum einen ist nicht sicher, ob die „Gemeindekirche" den Marsch ins Ghetto vermeiden könnte. Zum anderen verdient die Tatsache Aufmerksamkeit, daß der definitive Bruch mit der kirchlichen Tradition auch Werten die Basis entzieht, die man bisher gesamtgesellschaftlich für wichtig hielt. Es ist auffallend, daß parallel zum Rückgang der Taufen und kirchlichen Trauungen sowohl die Geburtenziffer wie die Zahl der Eheschließungen — bei insgesamt gestiegenen Einwohnerzahlen — in München innerhalb der letzten zehn Jahre um die Hälfte gesunken sind. Zeigt dies, daß sich eheliche Treue und die Bereitschaft zur Sorge für das Kind ohne jede — wenn auch noch so latente — religiöse Begründung nicht halten lassen? *H. G. K.*

Anglikanisches Dilemma: Priesterweihe von Frauen?

Das Organ der „Church of England", die „Church Times" vom 11. Juli 1975, hatte die neue am 7. Juli veröffentlichte ökumenische Orientierungshilfe des vatikanischen Einheitssekretariats als „eine kalte Dusche" für die Anglikaner bezeichnet und ärgerlich festgestellt: „In Rom hat sich nichts geändert", die römisch-katholische Kirche halte nach wie vor daran fest, sie sei „die einzige universale Kirche Christi" (HK, August 1975, 376—379). Die positiven Tendenzen des Dokumentes wurden nicht erwähnt. Dieselbe Ausgabe der „Church Times" berichtete ausführlich über die Beschlüsse der *Generalsynode der Kirche von England*, deren wesentlicher Inhalt am 3. Juli die umstrittene Priesterweihe von Frauen war. Keine Rede davon, daß diese Beschlüsse eine schwere Belastung des bisher erfolgreich geführten Dialogs der anglikanisch-römisch-katholischen Theologenkommission darstellen, die immerhin mit dem Konsens über „Amt und Ordination", Konsens von Canterbury genannt (HK, Februar 1974, 94 f.), einen erheblichen Fortschritt in Richtung auf die Anerkennung der anglikanischen Weihen durch den Papst erbracht hatte. Nun ist er wohl in Frage gestellt.

Ein Janusgesicht

Durch wen eigentlich? Es war der Kurie bekannt, daß die evangelikalen Gruppen der Anglican Communion mit Unbehagen die vom ehemaligen Erzbischof von Canterbury, *M. A. Ramsey*, geförderte Annäherung an die Kirche von Rom beobachteten. Seit Jahren versuchten diese Kreise, den Anschluß an die Freikirchen der Methodisten, Presbyterianer und Baptisten offenzuhalten. Ein sicheres Mittel dazu war und ist die Frage der Ordination von Frauen, zumal da man beobachtet hatte, daß sie auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche diskutiert

wird. Hier und da wurden vollendete Tatsachen geschaffen. Die anglikanische Kirche von *Hongkong* ging 1971 mit der Weihe von zwei Frauen voran (eine Übersicht über die verschiedenen Entscheidungen der Mitglieder der Anglican Communion in den einzelnen Erdteilen gab „Church Times" vom 27. 6. 75, S. 11). Die *Episkopalkirche in den USA* folgte am 29. Juni 1975 mit der Weihe von 11 Frauen, die allerdings bald vom leitenden Bischof *John M. Allin* für irregulär erklärt wurde, so daß die betreffenden Frauen ihr Amt nicht legal ausüben konnten (HK, September 1974, 499). Der Einspruch erfolgte aus Rücksicht auf das bilaterale Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche, die diese Haltung damit honorierte, daß Bischof Allin in die Kommission zur Vorbereitung des Eucharistischen Weltkongresses in den USA für 1976 berufen wurde.

Nun aber schuf die anglikanische Kirche von *Kanada* Ende Juni 1975 neue Tatsachen. Die Generalsynode in Quebec bestätigte ihr vor zwei Jahren bebeschlossenes Einverständnis mit der Priesterweihe von Frauen und entschied, der grundsätzlichen Anerkennung solle jetzt die praktische Durchführung folgen. Nur möchten die jeweiligen Bischöfe darauf achten, daß nicht ein lokales Schisma entsteht (Church Times 27. 6. 75). Das war unmittelbar vor der Tagung der Generalsynode der Church of England. Die Entscheidung in Kanada hatte zur Folge, daß der Lenkungsausschuß der britischen Generalsynode eine Warnung ergehen ließ: man solle nicht die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche vor den Kopf stoßen.

Doch es schien fast, als sei es für die Warnung schon zu spät gewesen. Abgesehen davon, daß man wußte, der neue Erzbischof von Canterbury, Dr. *Coggan,* sei nicht grundsätzlich gegen die Priesterweihe von Frauen, die sich im Amt der Diakonin, d. h. durch Predigt und Seelsorge bewährt haben, so hatten die vorausgegangenen Abstimmungen in den 43 Diözesen der Church of England bereits die Generalsynode präjudiziert. Den diözesanen Abstimmungen lagen zwei Anträge vor. Der erste: es besteht kein fundamentaler Einwand gegen eine Ordination von Frauen zum Priesteramt. Dieser fand eine Mehrheit von 65 %. Der zweite Antrag lautete: die Kirche sollte die Hindernisse für den Vollzug der Weihe jetzt aufheben. Die Mehrheit dafür betrug 62 %. Ein Ergänzungsantrag: es ist nicht zweckmäßig, zur Zeit irgendeine Änderung vorzunehmen, wurde mit einer Mehrheit von 62 % abgelehnt. Damit wäre für die Generalsynode der Weg offen gewesen, den Abstimmungen der Diözesansynoden einfach zu folgen. Das aber geschah nicht eindeutig. Sorge vor Spaltungen verhinderte das grüne Licht für weitgehende Sofortmaßnahmen. Das neue ökumenische Dokument des Vatikans lag am 3. Juli bei der Abstimmung der Generalsynode noch nicht vor, ein sehr bestimmter Brief von Kardinal *Willebrands* wurde erst nachträglich verlesen.

Allerdings war bekannt geworden, daß die offizielle anglikanisch-römisch-katholische Theologenkommission in den USA sich auf ihrer Tagung vom 22. bis 25. Juni 1975 nicht grundsätzlich gegen eine Priesterweihe von Frauen festgelegt hatte. In dem Kommuniqué hieß es sogar, man könne sich in dieser Frage nicht nur auf die Tradition der Kirche stützen, sondern müsse auch ihre gegenwärtige Lage in der modernen Gesellschaft berücksichtigen (NCNS 27. 6. 75). Zu der Kommission gehören auf katholischer Seite Bischof *Helmsing* von Kansas City, ferner Erzbischof *W. Baum* von Washington und zahlreiche Ordenstheologen, auch Ordensfrauen mit ärztlichem Beruf. Die Episkopalkirche wurde nicht durch Bischof Allin, sondern durch Bischof A. Vogel von West-Missouri vertreten. Die Kommission beschloß, für die nächste Tagung Positionspapiere zu erstellen.

Überraschungen

Setzt man alle diese Vorgänge voraus, so muß man zugeben, daß sich die Generalsynode der Church of England durch einen Kompromiß der verbal getroffenen Entscheidung wieder entzog, teils zur Vermeidung von Spaltungen angesichts der Widerstände im Klerus, teils aus Rücksicht auf die laufenden Gespräche mit Rom, Konstantinopel und Moskau über die Anerkennung der anglikanischen Weihen. Auch war noch in frischer Erinnerung das Scheitern der Union mit den Methodisten. Schließlich wollte man der *Lambethkonferenz* der Anglican Communion nicht vorgreifen, die Ende 1978 wieder zusammentritt und dann die Frage so oder so entscheiden dürfte.

Die Lobby der Anglo-Katholiken in der Kirche von England, die eine Wiedervereinigung mit der Kirche von Rom anstreben, hatte publizistisch gut gearbeitet und es an Warnungen vor einer Kirchenspaltung nicht fehlen lassen. Daher war die ganztägige Debatte der Generalsynode sehr lebhaft und brachte beachtliche Gesichtspunkte zutage. Aber es kam, wie die verschiedenen Abstimmungen dann zum Erstaunen der Beteiligten und des dichtgedrängten Tribünenpublikums zeigten, zu keiner klaren Entscheidung.

Aus der Diskussion ragen drei Stellungnahmen heraus. Als Befürworter der Priesterweihe von Frauen sprach der Bischof von Oxford, *Kenneth Wollcombe.* Er forderte eine Besinnung auf die *Lehre vom Heiligen Geist,* der auch in den Frauen wirkt. Wenn eine Frau zu der Erkenntnis komme, sie habe eine priesterliche Berufung, müsse man auf sie hören und die Hindernisse für eine Weihe beseitigen. Es sei irrig, immer darauf zu verweisen, die Kirche von England sei ein Glied der Katholischen Kirche und müsse deren Tradition bewahren. So werde jeder Fortschritt in der Wahrheit unmöglich gemacht. Als Sprecher der Anglo-Katholiken erklärte der Bischof von Chichester, *Eric Kemp,* er sei als Bischof der Kirche von England zugleich ein Bischof der Katholischen Kirche und werde sich an die Tradition dieser Kirche halten, die von der Mehrheit der Christen in der Welt befolgt wird. Jesus Christus habe nun einmal nur Männer zum geistlichen Amt berufen und nicht Frauen. Daran müsse man sich orientieren.

„Werdet nicht starr!"

Der neue Erzbischof von Canterbury, Dr. *Coggan*, hielt eine Art goldenen Mittelweg. Ohne sich für einen der Anträge auszusprechen, ermahnte er zur Toleranz: „Werdet nicht starr!" Die Kirche müsse offen bleiben für neue „Offenbarungen"(!) und Wahrheiten. Er erzählte dann von einigen bewährten Frauen, die ihren kirchlichen Seelsorgsdienst mit priesterlicher Begabung erfüllen. Man dürfe solche Erfahrungen nicht geringachten, sondern müsse ihnen einmal Rechnung tragen. Darum sei in dieser Diskussion, die „eine der größten Stunden der Kirche" werden könne, eine „große und geschickte Staatsmannschaft" geboten. Die Abstimmungen gaben ihm die Chance, auf die er wohl gewartet hatte.

Zuerst wurde darüber abgestimmt, daß es „keine fundamentalen Einwände gegen eine Ordination von Frauen zum Priesteramt" gebe. Ergebnis: im Haus der Bischöfe stimmten 28 dafür und nur 10 dagegen, im Haus der Kleriker 110 dafür und 96 dagegen bei 2 Enthaltungen, im Haus der Laien 117 dafür und 74 dagegen bei 3 Enthaltungen. Darauf brachte der Leitungsausschuß seinen Antrag ein, für unbestimmte Zeit die Hindernisse gegen eine Priesterweihe von Frauen nicht aufzuheben. Ergebnis: 19 Bischöfe dafür, 14 dagegen bei einer Enthaltung, 127 Geistliche dafür (!) und 74 dagegen. Aber die „Rebellion der Laien" brachte mit 96 zu 80 Stimmen den Antrag zu Fall. Die Synode war über diese Niederlage bestürzt. Ein Gegenantrag, die Hindernisse jetzt aufzuheben, fand wieder bei den Laien eine Annahme mit 101 zu 64 Stimmen, während die Bischöfe 15 zu 15 votierten und die Kleriker sich mit 108 zu 78 Stimmen dem Antrag widersetzten.

Ein kluger Ausweg?

In dieser Lage kam ein Antrag eines Kanonikus den Ratlosen zu Hilfe. Mit überwältigender Mehrheit wurde entschieden, die praktische Regelung der Frage *in die Hand der Bischöfe* zu legen. Die sollten zu gegebener Zeit das Erforderliche tun, nachdem sie Gespräche mit der römisch-katholischen und mit der orthodoxen Kirche geführt haben. Mit dieser Lösung war Erzbischof Coggan offensichtlich zufrieden. Er geht nun mit gebundenen Händen in die Verhandlungen. „Church Times" nannte dies einen „typisch anglikanischen Kompromiß". Erst danach verlas mit Erlaubnis von Dr. Coggan der Bischof von Chelmsford, *J. Trillo*, einen Brief von Kardinal *Willebrands*. Dieser gab der Kirche von England den Rat, die strittige Frage mit der römisch-katholischen Kirche zu erörtern, „solange die Dinge noch unter Kontrolle bleiben". Der Eindruck einer römischen Intervention wurde auf diese Weise vermieden. Der Leitartikel von „Church Times" zum Ergebnis der Debatte ließ erkennen, daß inzwischen die Entwicklung weitergehen werde, so daß auf die Dauer, spätestens auf der Lambethkonferenz von 1978, die Entscheidung für eine Durchführung der Grundsatzentscheidung fallen werde.

Aus dem voreilig präjudizierten Unternehmen ist nun eine Sache kirchenpolitischer Spekulation geworden, bei der sich „die schweigende Mehrheit" der betroffenen Frauen, wie der Synodenbericht der „Church Times" bemerkte, ihre eigenen Gedanken über die von Männern beherrschte Kirche machen würden. Diejenigen, die im „Jahr der Frau" eine Entscheidung für die Priesterweihe von Frauen forcieren wollten, haben nicht bedacht, daß man erst einmal die volle Übereinstimmung über das priesterliche Amt mit der Kirche von Rom zur Anerkennung der anglikanischen Weihen hätte erzielen sollen. Ob dieses Ziel nun erreichbar ist, erscheint vorerst fraglich. *J. P. M.*

Portugals Kirche zur politischen Entwicklung des Landes

„Wir melden gegenüber dem revolutionären Prozeß, so wie er sich in der letzten Zeit entwickelt hat, ernsthafte Vorbehalte an und äußern die Befürchtung, daß man sich auf dem Wege zu einem unerwünschten Totalitarismus befinden könnte" (vgl. KNA-Dokumentation, 22. 7. 75). Mit dem Hirtenbrief vom 14. Juni, dem dieses Zitat entnommen ist, brach die Portugiesische Bischofskonferenz seit den Wahlen im April erstmals ihr Schweigen und machte damit den Gläubigen wie den Regierenden ihre Position in der innenpolitischen Auseinandersetzung deutlich. Das Hirtenschreiben wurde anläßlich der letzten Vollversammlung der Bischofskonferenz in Fatima verfaßt und enthält eine umfassende Beurteilung der politischen Entwicklung des Landes nach dem Machtwechsel am 25. April 1974.

Es wurde aus der Einsicht in die Notwendigkeit geschrieben, „die eigenen Verantwortlichkeiten zu übernehmen und die Verpflichtungen gegenüber unserem Staat zu erfüllen". Zur Motivation des Hirtenbriefs heißt es außerdem: „Der Vorwurf, der uns insgeheim zu anderer Zeit gemacht wurde, verpflichtet uns zu der Frage, ob unser Schweigen von heute morgen nicht gerügt werden könnte." Auf innerkirchliche Kritik gestoßen ist eine sich unmittelbar anschließende nachträgliche Bewertung des Regierungsumsturzes vom April 1974. Danach hat die Kirche in Portugal „mit hoffnungsvoller Erwartung die am 25. April ausgelöste Revolution begrüßt". „Unmittelbares Zeugnis" dafür gebe die — in vollem Wortlaut zitierte — kurze Erklärung vom 4. Mai 1974, in der es heißt: „Wir fühlen wie das ganze Volk die Ängste und Hoffnungen der gegenwärtigen Stunde, und mit ihm bemühen wir uns im Rahmen unserer Zuständigkeit um den Aufbau einer Gesellschaftsordnung, die auf der

Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Liebe und dem Frieden begründet ist." Beobachter verweisen in diesem Zusammenhang darauf, daß die portugiesischen Bischöfe die Innen- wie die umstrittene Überseepolitik Marcello Caetanos bis zu dessen Sturz widerspruchslos geduldet, wenn nicht gar gebilligt hatten und der „Revolution" von Anfang an (wie aus der Erklärung vom 4. Mai deutlich hervorgeht) durchaus abwartend gegenüberstanden.

Bekenntnis zum Rechtsstaat

Diese nachträglich vorgenommene historische Kurskorrektur ausgenommen, stellt das Hirtenschreiben ein klares Bekenntnis zu den christlichen Prinzipien und den Grundlagen eines Rechtsstaats sowie eine ebenso klare Absage an die jüngsten politischen Entwicklungen in Portugal dar. Während sich die Werte der Revolution zunächst „zum großen Teil in Übereinstimmung mit dem Evangelium und dem sozialen Gedankengut der Kirche" befunden hätten, könne „schon jetzt beobachtet werden, daß mehr von Säuberung und Überwachung die Rede ist als von Freiheit". Die Bischöfe bedauern die Verletzung der Menschenrechte, verurteilen „das anarchische Zerstören von Strukturen und Einrichtungen" und beklagen „das Klima der persönlichen Unsicherheit, der Einschüchterung und der Angst vor der Zukunft". Beunruhigend seien auch konkrete Pläne der Regierung, die sich am Gesellschaftsaufbau der totalitären kommunistischen Regime Osteuropas orientierten. Allgemein warnen die Bischöfe vor der „Revolution, die sich weder einschätzen noch beschränken kann — die die Konterrevolution erzeugt". Trotzdem sind die Bischöfe der Auffassung, daß es „bei rechtzeitiger Beachtung der erwähnten Fehler und Verzerrungen noch möglich ist, in Freiheit und Frieden eine neue, den wirklichen Interessen dieses Volkes angemessene Gesellschaftsordnung aufzubauen".

In den Wochen nach der Veröffentlichung dieses Hirtenbriefs überstürzten sich die politischen Ereignisse in Portugal. Zwar riefen einzelne Ortsbischöfe ihre Diözesanen zu gewaltlosen Demonstrationen auf; die Bischofskonferenz in ihrer Gesamtheit äußerte sich auf dem Höhepunkt der politischen Auseinandersetzung nicht. Wie aus der Umgebung des Lissaboner Patriarchen, Kardinal *Antonio Ribeiro*, bekannt wurde, hat sich dieser mit Nachdruck um direkte Kontakte mit der Regierungsspitze bemüht, sei am 3. April von Premierminister *Gonçalves* und einmal auch „widerstrebend" und „auf unwürdige Weise" von General *Otelo Carvalho*, dem Chef des militärischen Sicherheitsdienstes Copcon, empfangen worden.

Konfrontation durch Kundgebungen

Die eigentliche Konfrontation zwischen Kirche und Regime findet inzwischen auf einer anderen Ebene statt: Das Beispiel der von Sozialistenführer *Mario Soares* initiierten Massenkundgebungen hat Schule gemacht. Vor allem im Norden Portugals sammeln sich oppositionelle, überwiegend antikommunistische Kräfte, unter ihnen die Katholiken. Seitdem Angehörige der kommunistischen Partei am 10. August bei einer friedlichen Kundgebung von rund 20 000 Katholiken in der nordportugiesischen Stadt Braga des Feuer eröffneten — etwa 20 Menschen wurden durch Steinwürfe und Schüsse verletzt —, drohen auch die von Katholiken organisierten Demonstrationen, zum Teil aufgestachelt von militanten Antikommunisten, in Straßenkämpfe, Häuserplünderung und Zerstörung auszuarten. Dagegen waren die Großdemonstrationen in Aveiro, Bragança und Coimbra friedlich verlaufen.

Am 13. August, einem traditionellen Gebetstag in Fatima, versammelten sich 300 000 Gläubige in dem Wallfahrtsort zum Gebet für den Frieden und für einen Ausweg aus der politischen Krise. An dem 13stündigen Gebet nahmen auch an ihrem Parteiabzeichen erkennbare Kommunisten und Sozialisten teil. Die Gebetsfeier verlief ohne jede politische Kundgebung.

Obwohl die Bischöfe sich erst spät gemeinsam zu Wort meldeten, hatten einzelne Bischöfe bereits vor und unmittelbar nach der Wahl zur Verfassunggebenden Versammlung am 25. April vor der jetzigen Entwicklung gewarnt. Der Bischof von Porto, *Antonio Ferreira Gomes*, der unter Präsident Salazar 10 Jahre in der Verbannung leben mußte, gab bereits im Januar seiner Befürchtung Ausdruck, der „Diktatur von rechts" folge unter *Vasco Gonçalves* eine „Diktatur von links". Der Staatsstreich allein reiche nicht aus, schrieb Gomes zum Welttag des Friedens. Jetzt bedürfe es einer „moralischen Revolution". Ende März prophezeite der Bischof von Porto in einem Interview mit der französischen Nachrichtenagentur AFP eine Periode der Gewalt und eine unausweichliche Wirtschaftskrise für Portugal. Unter dem Vorwand, den Sozialismus einführen zu wollen, trachteten die Militärs danach, die „Freiheit zu liquidieren". Für die Kirche sei aber nur eine Form des Sozialismus akzeptabel, die die Gerechtigkeit zwischen den verschiedenen Gesellschaftsgruppen verwirkliche und die Freiheit der Bürger gewährleiste. Negativ bewertet Bischof Gomes auch die von Einheiten der Armee unter der weitgehend analphabetischen Landbevölkerung eingeleitete „staatsbürgerliche Aufklärungskampagne". Ohne sich für die wirklichen Bedürfnisse der Bauern zu interessieren, nutzen die mit der Aktion befaßten Militäreinheiten nach seiner Auffassung diese Gelegenheit nur, um im Sinne ihrer marxistischen Auffassung zu agitieren. In seiner Osterpredigt hatte Gomes erklärt, die portugiesische Revolution gleite in Gewalttätigkeit und Menschenmord ab. Er warf der Regierung vor, sie sei bereit, „auszurotten und zu töten, um der Menschheitsbeglückung willen".

Daß die Kirche angesichts der gegenwärtigen Entwicklung auch starken inneren Spannungen ausgesetzt ist, ist

bekannt. Der politisch als „konservativ" geltende Bischof *João Antonio da Silva Saraiva* von Coimbra rief die Katholiken bei einer Demonstration am ersten Wochenende im August auf, um jeden Preis die Einheit zu wahren. Den Plänen des „starken Mannes" in Portugal, General Carvalho, müsse die Kirche ein entschlossenes, furchtloses Nein entgegensetzen. Bischof Silva hat sich verschiedentlich an Staatspräsiden *Costa Gomes* gewandt und die Sicherung der Informations- und Meinungsfreiheit gefordert.

Der Streit um Radio Renascença

Der gegenwärtige Konflikt zwischen dem Regime und der katholischen Kirche des Landes brach offen aus, als der Revolutionsrat in Lissabon am 3. Juni ankündigte, der kircheneigene Rundfunksender „Radio Renascença" werde verstaatlicht. Nach monatelangen scharfen Auseinandersetzungen hatte eine Gruppe linksradikaler Arbeiter und technischer Angestellter im Februar den Lissaboner Sender besetzt. Zu dem Konflikt war es gekommen, als sich die Verwaltung geweigert hatte, nach dem Militärputsch ohne Berufung oder Vertrag in die Redaktion eingeschleuste linksextreme Journalisten weiter zu beschäftigen. Die im Zusammenhang mit einem vorangegangenen Streik von dem Sendepersonal erhobene Forderung nach Verstaatlichung des Senders hatten die Bischöfe mit der Begründung abgelehnt, die Radiostation stelle für die katholische Kirche Portugals ein unverzichtbares Medium der Verkündigung dar.

Am 1. Juli wurde nach wiederholten scharfen Protesten der Bischofskonferenz, der Sendeleitung und der Sozialistischen Partei von regierungsamtlicher Seite mitgeteilt, „Radio Renascença" werde an den Episkopat zurückgegeben. Zwei Tage später folgte dann der Beschluß des Revolutionsrates, die Sendestation einer Militärkommission zu unterstellen, die jedoch den bisherigen Eigentümern, den Bischöfen, volle Freiheit bei der Programmgestaltung gewähren solle. Die Kirche hat sich mit dieser Kompromißlösung nicht einverstanden erklärt. Tausende von portugiesischen Katholiken forderten bei Kundgebungen und durch Petitionen an die Regierung die Rückgabe des Kirchensenders. Bisher sind jedoch alle Eingaben und Proteste der Kirche ohne Erfolg geblieben.

Auf ein gemeinsames Vorgehen kann sich der portugiesische Episkopat in der augenblicklichen politisch verworrenen Lage offenbar nicht einigen. Anders als im Nachbarland Spanien steht ein eher unpolitischer, zurückhaltender Mann an der Spitze der Bischofskonferenz. Kardinalpatriarch Ribeiro hatte sich Anfang April für Toleranz und Fairneß im Wahlkampf ausgesprochen. Seitdem hat er sich außer im Namen der gesamten Bischofskonferenz nicht mehr öffentlich geäußert. *G. B.*

Interview

Verkürzen die Religionsbücher den Glauben?

Ein Gespräch mit Günther Weber

Innerhalb der letzten Jahre ist eine ganze Reihe von Unterrichtswerken für den Religionsunterricht neu erschienen. In ihnen spiegelt sich in unterschiedlichem Ausmaß die gewandelte Situation in Theologie, Kirche und Schule. Die wichtigsten Neuerscheinungen für die Grundschule sind im katholischen Raum die Bücher „Wie wir Menschen leben" (Günther Weber, Verlag Herder Freiburg), die ab 1972 erschienen und nunmehr bereits zwei Schuljahre in Gebrauch sind; das im Verlag Auer, Donauwörth, erschienene „Religionsbuch" (überarbeitete Lizenzausgabe eines bereits 1971 in Österreich erschienenen Werkes); und schließlich das unter Federführung des Deutschen Katechetenvereins seit 1974 erscheinende Unterrichtswerk „Exodus" (Kösel Verlag). Im evangelischen Bereich ist die Vielfalt eher noch größer; hier sind die verbreitetsten neuen Bücher: Arbeitsbuch: Religion (hrsg. von Ingo Baldermann, Dietrich Steinwede u. a.), Bagel Verlag; Aufbruch zum Frieden (hrsg. von H. Grewel, W. Hartmann u. a.), Crüwell Verlag; Botschaft und Glaube (hrsg. von Karin Bornkamm, Heinz Kittel u. a.), Crüwell Verlag; Religion: Bilder und Wörter (hrsg. von Hans-Dieter Bastian, Klaus Wegenast u. a.), Pro Schule Verlag. Die einzelnen Bücher sind theologisch und religionspädagogisch recht unterschiedlich akzentuiert. Diese Pluralität scheint sich (wenn auch Qualitätsunterschiede keineswegs übersehen werden können) zugunsten des Religionsunterrichtes auszuwirken, soweit sich das bisher absehen läßt. Die Konkurrenz-

situation hat offensichtlich das Engagement der Verfasser und Hersteller verstärkt und die Variabilität des Unterrichts erhöht. Insofern war es sicher eine sinnvolle Entscheidung der deutschen Bischöfe, die Arbeit an Religionsbüchern der schöpferischen Initiative freizugeben und erst in einem nachträglichen Prüfungsverfahren, nicht aber schon im Prozeß des Entstehens die Funktion des lehramtlichen Korrektivs wahrzunehmen. Mit diesem Vorgehen befinden sich die Bischöfe auch in Übereinstimmung mit den neuen römischen Bestimmungen über die Bücherzensur (vgl. HK, Mai 1975, 213 ff.). Obwohl die genannten katholischen Religionsbücher durchwegs bischöflich zugelassen sind, geraten sie immer wieder in die Auseinandersetzung. Manche Kritiker bezweifeln, ob in den neuen Büchern die Integrität des christlichen Glaubens gewahrt sei und ob man nicht zu sehr den Kindern bzw. dem „Zeitgeist" nach dem Mund rede (vgl. Rheinischer Merkur, 13. 6. 75). — Im folgenden Gespräch wollten wir die Auffassungen und Intentionen eines unmittelbar Beteiligten eruieren. Thema des Gesprächs war die Problematik der neuen Religionsbücher im allgemeinen. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß ein betroffener Autor sich in seinen Aussagen vor allem auf seine eigenen Bücher bezieht und letztlich nicht repräsentativ für alle Kollegen sprechen kann. Wir werden zu einem späteren Zeitpunkt auf das Thema Religionsbücher noch ausführlich zurückkommen.

HK: Herr Weber, es scheint, daß sowohl Krise wie Zukunft des Religionsunterrichtes mit der Qualität der Religionsbücher zusammenhängen. Die Misere des Religionsunterrichts war wohl nicht zuletzt die Misere der steril gewordenen Katechismen und Glaubensbücher. Nun gibt es gerade in den letzten Jahren eine Reihe von Versuchen, durch neukonzipierte Religionsbücher aus dieser Misere herauszukommen. Sie haben mit Ihren Religionsbüchern für die Grundschule einen der am meisten beachteten Versuche in dieser Richtung unternommen. Könnten Sie kurz skizzieren, worin sich allgemein die neuen Bücher im Zustandekommen, im Aufbau und im pädagogischen Ansatz von ihren Vorgängern unterscheiden?

Weber: Zweifellos wird die Qualität eines Religionsunterrichtes von den Religionsbüchern mitbestimmt. Die oft zitierte Krise des Religionsunterrichtes, die auch Sie erwähnen, hat allerdings viel tiefere und umfassendere Ursachen, die zum größten Teil außerhalb des schulischen Religionsunterrichtes und seiner Lehrbücher liegen. Sie hängt zusammen mit der Situation des Glaubens überhaupt inmitten einer säkularisierten Welt. Es ist deshalb nicht ganz gerecht, die früheren Religionsbücher generell als steril zu bezeichnen. Sie waren — denken wir etwa an den grünen Katechismus oder an die bisherigen Religionsbücher für die Grundschule — zur Zeit ihrer Entstehung hervorragende und gute Religionsbücher. Nur, sie entwickelten und realisierten ihre Konzeptionen unter ganz anderen schulischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Voraussetzungen. Alle diese Religionsbücher sind in der Zeit vor dem Konzil entstanden und alles, was sich seitdem im theologischen Denken, im kirchlichen Selbstverständnis, im gesellschaftlichen Bewußtsein, in der pädagogischen Konzeption schulischer Bildung, in der allgemeinen Didaktik und vor allem in der Religionspädagogik getan hat, war naturgemäß in diesen Büchern noch nicht berücksichtigt.

„Es gibt keine zeitlose Gestalt des Religionsunterrichtes"

HK: Heißt das, daß Religionsbücher immer nur für einen begrenzten Zeitraum brauchbar sind?

Weber: Das gilt nicht nur für Religionsbücher, sondern für jedes Schulbuch. Es gibt keine zeitlose Gestalt des Religionsunterrichtes. Wo sich die Situation des Religionsunterrichts wandelt, muß sich auch seine Gestalt wandeln. Schon ein kurzer Blick in die vier verschiedenen Evangelien zeigt, wie auch in der Urkirche der christliche Glaube durch sich wandelnde geschichtliche Situationen und durch das je verschiedene Bewußtsein seiner Adressaten zu je anderen und je neuen Sprechweisen, Themen und Argumentationsformen herausgefordert wurde. Zeitlosigkeit und langwährende gleichbleibende Gestalt des Religionsunterrichtes lassen sich nur dadurch erkaufen, daß man die Zeit losläßt und dann den Menschen nicht mehr erreicht, der in dieser Zeit lebt.

HK: Worin besteht für Sie die einschneidendste Änderung der Situation des Religionsunterrichtes, der sich die neuen Bücher stellen mußten?

Weber: Die bisherigen Religionsbücher durften weitgehend noch von einer Identität von kirchlicher Gemeinde und Schule ausgehen. Hier durfte sich der schulische Religionsunterricht noch selbstverständlich und fast unangefochten als Ort der kirchlichen Glaubensunterweisung verstehen. Es ist im letzten Jahrzehnt aber zunehmend deutlich geworden und ins Bewußtsein der Religionspädagogen getreten, daß diese Identität von Kirche und Gesellschaft — von Ausnahmesituationen abgesehen — längst auseinandergebrochen ist. Der Religionsunterricht findet im wachsenden Maße in einer Schule statt, die sich nicht mehr als Schule unter christlichem Erziehungsauftrag versteht, sondern Bestandteil einer entkirchlichten, weltanschaulich pluralen und religiös indifferenten Gesellschaft ist. Er wendet sich immer mehr an Kinder, in deren häuslicher oder gesellschaftlicher Umwelt religiöses oder gar kirchliches Verhalten keine erfahrbare Wirklichkeit mehr ist. Diese Situation hat die Religionspädagogik gezwungen, neu über die Aufgabe, die Bedeutung und das Ziel des Religionsunterrichtes nachzudenken und eine Konzeption zu suchen, die ihn nach wie vor als sinnvollen und unentbehrlichen Unterricht für alle Schüler legitimiert.

HK: Was kennzeichnet die theologische Situation, vor der die Verfasser neuer religionspädagogischer Literatur bzw. neuer Religionsbücher stehen, nach Ihrer Auffassung?

Weber: Wenn der Religionsunterricht den Kindern Zugänge zum Glauben der Kirche eröffnen will, wenn er ihnen diesen Glauben erschließen will und sachgerecht über den Glauben sprechen will, muß er sich an der Theologie orientieren und sich vor ihrem Anspruch als wichtigste Bezugswissenschaft des Religionsunterrichts verantworten. Wenn er den Kindern ein Glaubensverständnis vermitteln will, welches auch dann noch standhält, wenn die Kinder einmal erwachsen sind, dann darf er mit dem von ihm gelehrten Glaubensverständnis nicht Jahre oder manchmal sogar Jahrzehnte lang hinter der theologischen Entwicklung nachhinken. Jeder, der einigermaßen wach und lebendig im letzten Jahrzehnt in der Kirche mitgelebt und mitgedacht hat, weiß um die großen Wandlungen im theologischen Denken. Ich erinnere nur an die Ergebnisse der kritischen Bibelwissenschaft, die uns ein neues tieferes Verstehen der biblischen Botschaft geschenkt hat. Ich denke auch etwa an die Bemühungen einer anthropologisch gewendeten Theologie, dem heutigen Menschen den überlieferten Glauben der Kirche dadurch neu aufzuschließen, daß sie auch vom Menschen her, von seiner Befindlichkeit und seiner Situation her fragt und ihm dadurch ein befreiendes, neue Zustimmung ermöglichendes Verständnis des Glaubens eröffnet. Doch liegen diese Glaubenshilfen fast ausschließlich nur in Werken vor, die nur gebildeten Erwachsenen zugänglich sind und nur von solchen gelesen werden. Ich nenne etwa als Beispiele die Werke von Josef Ratzinger, von Karl Rahner, von Walter Kasper, von Heinrich Fries stellvertretend für viele andere. Die neuen Religionsbücher versuchen nun auf der Grundlage dieses gegenwärtigen theologischen Bewußtseins die Übersetzung der Tradition ins Heute zu leisten, den Staub der Jahrhunderte, der die Wahrheiten so vieler Glaubensaussagen verdeckt, etwas abzuwischen, um dadurch den in den alten Formeln aufgehobenen Wahrheits- und Sinngehalt wieder neu zum Aufleuchten zu bringen.

HK: Die neue Situation in Glaube, Theologie und Kirche, die Sie ansprechen, ist wohl vor allen Dingen durch eine größere Pluralität von Vorstellungen im Bereich der Theologie gekennzeichnet. Diese Pluralität dürfte auch eine Pluralität von Angeboten im Bereich des Unterrichts notwendig machen. Von daher scheint sich auch der Prozeß des Zustandekommens von Religionsbüchern ziemlich einschneidend geändert zu haben, insofern nicht mehr offizielle Lehrbuchkommissionen etwa solche Bücher entwerfen, sondern Autoren in ihrem persönlichen Risiko.

Weber: In der Vergangenheit war es in der Tat üblich — zumindest im Bereich der Volksschule —, daß es für die einzelnen Altersstufen jeweils nur ein einziges bestimmtes offizielles Lehrbuch gab, welches im Auftrage der Bischöfe von offiziellen Lehrbuchkommissionen erarbeitet worden war, um dann allgemeinverbindlich eingeführt zu werden. Dieses Verfahren hatte gewiß den Vorteil der größeren Einheitlichkeit und Überschaubarkeit. Diese Konkurrenzlosigkeit hatte allerdings auch große Nachteile. Während durch die Wettbewerbssituation bei den Schulbüchern für andere Fächer Verleger und Autoren immer gezwungen waren, ihre Werke zu verbessern und auf den neuesten Stand zu bringen, veralteten die Religionsbücher viel schneller. Aber das mag nur ein äußerlicher Nachteil sein. Schwerer wiegt der Nachteil, daß diese Uniformität des Lehrbuches den unterschiedlichen und verschiedenen praktischen Situationen des Religionsunterrichts nicht gerecht wird. In einer traditionsorientierten Landschaft zum Beispiel mit noch lebendigem volkskirchlichen Leben wird der Religionsunterricht in der Schule eine andere Gestalt haben müssen als etwa in einer säkularisierten Großstadt, in der Religion, Glaube und Kirche für die meisten Kinder keine erfahrbare Wirklichkeit mehr darstellen. Hier wird man deshalb auch andere Lehrbücher benötigen als dort. Viele Wege können zu Gott und zum Glauben führen. In einer bemerkenswerten Offenheit haben die deutschen Bischöfe durch einen Beschluß der Bischofskonferenz deshalb von der früheren Praxis, nur ein einziges offizielles Religionsbuch für das ganze Bundesgebiet verpflichtend einzuführen, Abstand genommen und der Zulassung alternativer Bücher zugestimmt. Und mit Recht haben sie vielfältige Sicherungen eingebaut, um „Wildwuchs" zu verhindern. Bei den freien Initiativen sollte es auch in Zukunft bleiben dürfen. Es ist eine große Hilfe für den Religionslehrer, wenn er — ebenso wie bei anderen Schulbüchern — unter verschiedenen Angeboten das ihm und seinen Schulkindern gemäße auswählen darf.

„Es wird vom Menschen und von seinem Leben gesprochen, um von Gott und vom Glauben sprechen zu können"

HK: Auf welchem Wege versuchen nun die neuen Religionsbücher im Unterschied zu den früheren, das Ziel, von dem Sie vorhin sprachen, zu erreichen?

Weber: Die verschiedenen Unterrichtswerke aus den einzelnen Verlagen gehen naturgemäß unterschiedlich akzentuierte Wege. Sucht man nach dem Gemeinsamen dieser unterschiedlichen Versuche, so fällt einem vielleicht zunächst am deutlichsten ins Auge: diese Bücher suchen ihren Ansatz zum Sprechen von Gott und vom Glauben in der Lebenswelt und in den Erfahrungen des Menschen. Sie gehen nicht deduktiv vor, sondern induktiv. Sie gehen in der Regel nicht vom biblischen Text aus; sie gehen in der Regel nicht von den dogmatischen Sätzen aus; sie gehen von den Erfahrungen und Fragen des Kindes in der Welt von heute aus und wollen von dort her ein Verstehen und Annehmen des in der Bibel bezeugten und in der Kirche überlieferten Glaubens ermöglichen. Die Fragerichtung

geht also auf das heutige Leben und auf die Deutung heutiger Erfahrungen. Diese Erfahrungen werden bewußt gemacht und reflektiert und dann wird versucht, diese Erfahrungen aus dem Glauben heraus zu deuten und die Fragen vom Glauben her zu beantworten.

HK: Birgt dieser anthropologische Ansatz, der im Grunde allen neueren Religionsbüchern gemeinsam ist, nicht die Gefahr einer anthropologischen Verkürzung des Glaubens und damit der Reduktion auf eine bestimmte, sehr zeitgebundene Anthropologie? Einige Kritiker haben den neueren Religionsbüchern immer wieder den Vorwurf gemacht, hier würde zu viel vom Menschen und zu wenig von den Glaubenswahrheiten gesprochen.

Weber: Es geht hier nicht um eine anthropologische Verkürzung des Glaubens, erst recht nicht um eine Umfunktionierung des Glaubens in Anthropologie oder Soziologie. Es geht um ein theologisches Verstehen der Grundsituation des Menschen vom Glauben her. Es wird vom Menschen und von seinem Leben gesprochen, um von Gott und vom Glauben sprechen zu können. In ihrer Erklärung zum Religionsunterricht haben die deutschen Bischöfe gesagt: „Der katholische Religionsunterricht zeigt Mensch und Welt in ihrem Bezug zu Jesus Christus im Lichte des kirchlichen Glaubens und Lebens. Er macht den Schülern deutlich, daß man die Welt im Glauben sehen und von daher seine Verantwortung in ihr begründen kann." Wenn wir diese Erklärung ernst nehmen, dann sind Welt- und Menschenleben nicht uneigentliches Vorfeld oder nur nachträgliches Anwendungsfeld des Sprechens über den Glauben, sondern sie sind der eigentliche Ort, an dem das, was der Glaube meint, erst zur Sprache gebracht werden kann. Wenn der Religionsunterricht den Kindern zeigen soll, „daß man die Welt im Glauben sehen kann", dann kann diese Aufgabe nicht erfüllt werden, ohne daß auch die Welt in den Religionsbüchern thematisiert wird. Deshalb finden wir in den neuen Religionsbüchern so viele Themen, Texte und Fotos, die im herkömmlichen Sinne scheinbar nichts mit Religion zu tun haben. Sie haben sehr wohl und ganz zentral etwas mit Religion zu tun. Sie sollen den Kindern sichtbar machen, daß Religion kein ideologischer Überbau, keine Sonderzone einzelner frommer Gemüter, kein nebensächlicher entbehrlicher oder überflüssiger Luxus ist, sondern jenes erfragt und deutet, was uns, unser eigenes Leben und unsere gesellschaftliche Situation unbedingt angeht. Die Welt und das Leben des Menschen sind in den neuen Religionsbüchern der Bereich, in dessen Mitte und Tiefe sie die Gegenwart Gottes durch Jesus Christus sichtbar machen wollen.

HK: Wollen Sie damit sagen, daß der Grund für die „Anknüpfung" bei der Situation von Welt und Mensch weniger ein von der Lage in der Schule her erzwungenes Zugeständnis, sondern ein *theologisches* Erfordernis ist?

Weber: Das will ich in der Tat. Den tiefsten Grund der „Weltlichkeit" der neuen Religionsbücher bildet nicht irgendein Naturalismus, irgendein Horizontalismus, sondern die in der Bibel bezeugte Offenbarung Gottes. Israel hat seinen Gott inmitten seiner weltlichen Geschichte erfahren. Und das neue Testament bezeugt, daß Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist und im und am Menschen Jesus erfahren wurde. Und mitten in dem, was Menschen angeht, mitten in ihrem alltäglichen Leben, mitten in ihren Hoffnungen und Ängsten, deckt Jesus die befreiende und Hoffnung stiftende Nähe und Gegenwart Gottes auf. Das biblische Grundthema ist nicht ein System überzeitlicher Glaubenswahrheiten, sondern die jeweils gegenwärtige Welt des Menschen, in der Gott als Anspruch und Verheißung gegenwärtig ist. So wollen die neuen Religionsbücher helfen, in der gläubigen Durchhellung des gewöhnlichen alltäglichen Daseins Gott als den es tragenden letzten Sinn zu entdecken. Diese Sicht wird auch in dem neuesten offiziellen Dokument zur Katechese zur Geltung gebracht. Im Vorwort des Directorium catechisticum generale heißt es: „Das Wort Gottes, das der Katechet verkündet, sollte als eine Erleuchtung des Lebens erscheinen, die von oben kommt, als eine Antwort auf die wirklich ernsten Probleme und die tatsächliche Hilfsbedürftigkeit des heutigen Menschen. Von dort her gehören menschliche Themen nicht bloß als Beispiele zu pädagogischen Zwecken der Katechese an, sondern sie gehören ihr als ihr Inhalt an, den das Wort Gottes erleuchten muß."

HK: In der Richtung, die Sie eben skizziert haben, scheint ja auch durchaus der Beschlußtext der Synode der deutschen Bistümer zum Religionsunterricht zu liegen, so daß hier wohl große Übereinstimmung im ganzen besteht. Die Frage ist nur, wie diese Prinzipien dann konkret in die unterrichtliche Praxis umgesetzt werden, und dabei kommt es wohl vor allen Dingen darauf an, wie weit es den Religionsbüchern gelingt, die Sprache zu finden, in der diese Konzepte realisiert werden. Den herkömmlichen Religionsbüchern hat man ja vor allen Dingen ihre realitätsferne und — wie man sagt — dogmatische Sprache angekreidet. Meinen Sie, daß es den neuen Versuchen nun gelungen ist, die Sprachbarriere, die die alten Bücher vielleicht aufgerichtet haben, zu überwinden?

Weber: Wer dem heutigen Menschen das, was die christliche Überlieferung bezeugt, aufzuschließen versucht, macht immer wieder die Erfahrung, daß die Sprache, in der diese Überlieferung sich kundtut, von immer mehr Menschen, nicht nur von Nichtgläubigen, sondern auch von Gläubigen immer weniger verstanden wird. Und damit wird auch die Sache, um die es geht, nicht mehr verstanden. Es gehört zur Not des Religionsunterrichtes, daß die religiöse Sprache, in der die Überlieferung der Kirche aufbewahrt ist, nicht mehr in der Lage ist oder nur beschränkt in der Lage ist, das von ihr Gemeinte dem heutigen Menschen zu verdeutlichen. Wer den Ursachen dafür nachgeht, kommt zu der Einsicht, daß Sprache in dem Maß als sinn-los und nicht verstehbar, als etwas, was „mir

nichts sagt" empfunden wird, in dem sie keine Erfahrungen ausspricht.

„Ein Prozeß der Übersetzung ist unumgänglich"

HK: Artikuliert aber die Sprache der christlichen Tradition nicht höchst reale Erfahrungen?

Weber: Selbstverständlich. Aber wo immer in der christlichen Vergangenheit Glaubende versucht haben, das, was sie glauben, auszudrücken und mitzuteilen, konnten sie dies nur tun mit Hilfe von Worten, Bildern, Sprachformen und Begriffen, die in ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation mit Bedeutung, mit Inhalten, mit menschlichen Erfahrungen gefüllt waren. So beschrieb Israel seine Gotteserfahrung im Kontext des altorientalischen Weltbildes und der alten Welterfahrung. So artikuliert das Neue Testament seine Gotteserfahrung an Jesus in der Sprachgestalt und im Erfahrungshorizont der spätjüdisch-hellenistischen Welt. Wenn wir dasselbe, was dort gesagt wird, den heutigen Menschen aufschließen wollen, müssen wir auch die Sprache des heutigen Menschen sprechen. Ein Prozeß der Übersetzung ist in der christlichen Glaubensverkündigung wie auch im Religionsunterricht unumgänglich. Wir können den Glauben nicht mit Begriffen und Vokabeln, die einer vergangenen Zeit angehören, wiedergeben. Damit die Sache die gleiche bleibt, muß sie mit neuen Worten ausgesagt werden. Die Sprache der früheren Religionsbücher, die wir heute als „steril" empfinden, war einmal nicht steril, war einmal wirklichkeits- und erfahrungsgefüllte Sprache. Nur heute, wo sich das Leben des Menschen in einem anderen Erfahrungshorizont vollzieht, wirkt sie auf uns steril.
Die neueren Religionsbücher sind also nichts weiter als ein Versuch, das gleiche, was die Überlieferung in ihrer Sprache gesagt hat, den heutigen Kindern in der Sprache von heute, die für sie verstehbar ist, neu zu sagen.

HK: Sie sagten, daß Sprache Erfahrungen wiedergeben muß, um verstanden zu werden. Die Frage ist aber, in welcher Weise die Erfahrungen, in unserem Fall konkret die Erfahrungen der Kinder, die Lebenssituation der Kinder, mit dem Thema des Religionsunterrichts, mit der christlichen Botschaft verknüpft werden.

Weber: Die Verknüpfung der christlichen Botschaft einerseits mit der Lebenssituation der Kinder andererseits, das ist genau das Problem, um das die neuen Religionsbücher ringen. Es gibt da keine rezeptartigen fertigen Lösungen — zum mindesten ich selbst habe noch keine gefunden —, bei jedem einzelnen Thema stellt sich das Problem neu, beide Bereiche, den des Glaubens und den der Lebenssituation so zusammenzudrängen und in eins zu sagen, daß der Glaube die Lebenssituation erhellt und die Lebenssituation den Glauben erschließt. Nehmen wir ein Beispiel, das Thema Ostern: Ich könnte hier zunächst von der Situation des Menschen sprechen, von der Sehnsucht nach dem vollen und unverkürzten Leben, von seinem Drang nach Unsterblichkeit, von seinen Erfahrungen des Scheiterns, des Untergangs, der Vergeblichkeit, der Vergänglichkeit des Daseins und die bedrängende Frage bewußt machen: Ist alles, was wir erhoffen, vergeblich? Endet unser Dasein schließlich im Nichts, im Untergang? Und dann könnte ich in dem Zusammenhang weiter fragen, was der christliche Glaube dazu sagt und in der Osterbotschaft eine Antwort finden, die Hoffnung gewährt. Das wäre die eine Möglichkeit. Oder soll ich den zweiten Weg versuchen? Ich gehe von der Osterbotschaft aus. Ich arbeite an den Osterzeugnissen des neuen Testamentes, versuche sie mit Hilfe der kritischen Exegese sorgfältig auszulegen, um dann anschließend zu fragen: Was bedeutet die Botschaft dieser Texte für meine Lebenssituation? Das wäre der andere Weg. Beide Wege sind möglich, oft beschritten worden, aber beide befriedigen nicht. Im ersten Fall erscheint der Glaube nur als Problemlösungspotential für eine vorher analysierte Lebenssituation, und im zweiten Fall erscheint die Lebenssituation nur als nachträgliches Anwendungsfeld des Glaubens. Wir suchen nach einem dritten Weg, bei dem inmitten unserer Lebenssituation aufleuchten könnte, was der Glaube an die Auferstehung Jesu besagt.

HK: Würden Sie aber nicht meinen, daß man zwischen Erfahrung und Interpretation, Deutung dieser Erfahrung im Sinn der christlichen Botschaft nicht so leicht unterscheiden kann, insofern die Erfahrungen, die etwa in den neuen Religionsbüchern beschrieben werden, schon Erfahrungen sind, die man eben mit christlichen Augen macht?

Weber: Natürlich! Der katholische Religionsunterricht will ja gerade die Lebenssituation und die Welterfahrung des Menschen vom christlichen Glauben her deuten. So macht es ja auch die Bibel. Israel deutet seine geschichtlichen Erfahrungen, etwa die Rettung am Schilfmeer, als Heilshandeln Jahwes. Die Evangelien deuten Leben und Wirken Jesu im Lichte des Osterglaubens als Offenbarung Gottes. In diesem Sinne versuchen auch die neuen Religionsbücher, die Lebenswirklichkeit der Welt von heute im Lichte der biblischen Botschaft zu deuten und zu erhellen. Sie versuchen zunächst einmal bei den Erfahrungen der Kinder in ihrem konkreten alltäglichen Dasein anzuknüpfen, diese bewußt zu machen und zu reflektieren, und dadurch das Fragen nach Sinn, Grund, Wert, Zukunft des menschlichen Lebens zu wecken. Jede Erfahrung ruft nach Deutung und Sinngebung. Die Sinnfrage stößt in eine Dimension des Daseins vor, die wir schon als religiös bezeichnen können. Sie gehört wesenhaft zum Menschen. Wo die Sinnfrage verstummt, wo sich das Leben in die Vordergründigkeit des Faktischen eingrenzt, wo sich das Denken in den Zweck und die Anstrengung in das Funktionieren verschließt, da wird der Mensch taub für das, was die christliche Botschaft ihm sagen kann und will. Aber bei

der Weckung der Sinnfrage darf der katholische Religionsunterricht nicht stehenbleiben. Denn es gehört zu den Grundüberzeugungen unseres Glaubens, daß sich der Sinn und die Wahrheit, der Grund und die Zukunft unseres Lebens, nach dem wir fragen und suchen, sich selbst unserem Fragen und Suchen entgegenkommend erschlossen hat, und zwar in Jesus von Nazareth. Deshalb ist für den katholischen Religionsunterricht nach meiner Meinung die Einführung in den Raum der Sinnfrage nicht der endgültige Zielraum, sondern erst die Einführung in jenen Raum, in dem der christliche Glaube artikuliert werden kann. Und wenn der Religionslehrer einer ist, der den im Leben Jesu offen gewordenen Daseinssinn für sich als normativ übernommen hat, dann kann und darf er mit den Kindern nicht über den Sinn menschlichen Daseins und über die Deutung ihrer Erfahrungen sprechen, ohne daß er seinen Glauben, eben den christlichen Glauben, mit ins Spiel bringt. Und damit tut er genau das, was die neuen Religionsbücher wollen: Christliche Deutung von Welt- und Menschenleben, die sich am Glauben der Kirche orientiert.

HK: Ist aber nicht die kindliche Lebenserfahrung eine viel zu schmale Basis für die Erschließung des christlichen Glaubens?

Weber: Zu den schwierigsten und oft unüberwindlich erscheinenden Fragen, die sich mir bei der Arbeit an den Büchern aufdrängte, gehörte immer die Frage, wie kann ich letzte und tiefste Gotteserfahrungen, wie sie sich etwa niedergeschlagen haben in den Texten der Heiligen Schrift, Kindern mit ihrer doch relativ schmalen und geringen Welt- und Daseinserfahrung zugänglich machen, ohne jene zu versimpeln, zu verkleinern und zu verharmlosen. Wir müssen zwar immer wieder die Verbindung mit der Erfahrungswelt der Kinder suchen, aber das, was wir von der Überlieferung her mitzuteilen haben, ist etwas, was jegliche Erfahrung, nicht nur der Kinder, sondern auch der Erwachsenen, immer wieder sprengt und in Frage stellt. Insofern ist jeder Religionsunterricht, sofern er sich an Kinder wendet, eine ständige Überforderung. Dennoch bin ich der Meinung, daß es im großen und ganzen gelungen ist, auch tiefste und letzte Wahrheiten über Gott und Welt so einfach und schlicht auszusagen, daß sie von Kindern verstanden werden können, zugleich aber auch noch von Erwachsenen ernst genommen werden können. Ich habe mit Überraschung erfahren, daß neuere Schulbücher für den Religionsunterricht sogar in der theologischen Erwachsenenbildung eingesetzt wurden und dort mit gutem Erfolg benutzt wurden.

HK: Das hieße dann, daß in den Religionsbüchern, die ja an sich für Kinder gemacht sind, auch entscheidende Weichen für die Entwicklung des Glaubensbewußtseins der Erwachsenen gestellt werden?

Weber: So sehr sich die religiöse Unterweisung an den gegenwärtigen Möglichkeiten des kindlichen Glaubenslebens und des kindlichen Glaubensverständnisses zu orientieren hat, so darf sie sich dadurch doch nicht zur Vermittlung eines versimpelten und verkürzten Glaubensverständnisses verleiten lassen. Dem Kind muß schon ein Glaubensverständnis mitgegeben werden, mit dem es später als Erwachsener noch leben kann. Insofern werden in der Tat durch den schulischen Religionsunterricht entscheidende Weichen für die Entwicklung des Glaubensbewußtseins der Erwachsenen gestellt. Wir haben allerdings auch schon feststellen können, daß durch die neuen Religionsbücher Wirkungen auf das Glaubensbewußtsein der gegenwärtigen Erwachsenen ausgehen. Es gibt Hinweise darauf, daß Eltern durch die neuen Religionsbücher ihrer Kinder auch wieder Zugang zum Glauben gefunden haben.

„Keine Reduktion des Glaubens, sondern Konzentration auf seine Mitte hin"

HK: Birgt die Konzeption eines Religionsunterrichts, der die Welterfahrung und die Lebenssituation der Kinder vom christlichen Glauben her deuten will, nicht gleichzeitig die Gefahr, daß die Inhalte der christlichen Überlieferung auf ein Minimum reduziert werden, daß also viele Glaubenswahrheiten einfach nicht vorkommen?

Weber: Alles Unterrichten erfordert ein Auswählen der Inhalte. Selbst im theologischen Studium an der Universität kann nicht alles gelehrt werden, viel weniger in der Grundschule. In Zeiten wie in der unsrigen, in denen nicht einzelne Wahrheiten des Glaubens in Frage gestellt, sondern der Glaube grundsätzlich in Frage gestellt ist, ist es viel wichtiger, Zugänge zum ganzen, zum Kern und zur Mitte des Glaubens zu erschließen. Der Glaube ist ja keine Kette von Sätzen. Das Ganze des Glaubens liegt nicht in der Lückenlosigkeit der Glaubenssätze, sondern in der Person Jesu, der als Auferstandener mitten in dieser Welt gegenwärtig ist. In den neuen Religionsbüchern geschieht *keine Reduktion* des Glaubens, sondern eine *Konzentration des Glaubens* auf seine lebendige Mitte hin. Ich darf daran erinnern, daß das Zweite Vatikanum von einer Hierarchie der Wahrheiten spricht, und daß auch der Synodenbeschluß sagt, der Religionsunterricht könne nicht alle Texte der Bibel und alle Lehren der Kirche vollständig und mit demselben Gewicht behandeln. Wer etwa bekennt, daß Gott in Jesus Christus Heil und Hoffnung für alle Menschen bedeutet, der bekennt nicht nur einen Teil, sondern das Ganze des Glaubens, auch wenn er nicht alle Folgerungen, welche die Kirche im Laufe von fast 2000 Jahren daraus gezogen hat, kennt und versteht. Deshalb braucht Kindern, besonders Kindern der Grundschule, noch nicht alles gesagt werden. Die Kinder sterben ja nicht alle nach dem vierten Schuljahr, und der Religionsunterricht geht noch viele Jahre weiter. Wenn es gelingt, durch die Bücher möglichst vielen Kindern zu

einem glaubenden, vertrauenden, liebenden und persönlichen Verhältnis zur Person Jesu Christi zu helfen, dann wäre eigentlich alles erreicht.

HK: Selbstverständlich können keinesfalls alle Inhalte der biblischen Überlieferung und alle Lehren der Kirche im Religionsunterricht etwa der Grundschule behandelt werden. Gerade in bezug auf die Bibel stellt sich aber dann erst recht die Frage, nach welchen Kriterien die Texte ausgewählt werden und welchen Stellenwert sie im Unterricht haben?

Weber: Wenn der Religionsunterricht Welt- und Menschenleben im Lichte des Glaubens deuten will, dann kommt er ohne die in der Bibel bezeugten Gotteserfahrungen nicht aus. Unser Glaube beruht auf einer wirklich geschehenen Geschichte Gottes mit den Menschen. Und die Heilige Schrift ist der Niederschlag dieser Geschichte. Deshalb hat sich der Religionsunterricht am Zeugnis der Schrift zu orientieren und auch zu ihr hinzuführen. Das wollen die neuen Religionsbücher ganz entschieden. Es stellt sich uns heute nur verstärkt die Frage, in welcher Weise wir die Kinder am besten zur Bibel und zu ihrer Botschaft hinführen können. Geschieht es am besten dadurch, daß wir nach dem Beispiel der früheren Schulbibel in jeder Religionsstunde eine neue biblische Geschichte durchnehmen oder dadurch, daß die exegetische Arbeit an biblischen Texten im Mittelpunkt und Vordergrund des Religionsunterrichts steht, oder dadurch, daß wir versuchen, die Botschaft biblischer Texte im Kontext heutiger Lebensfragen zu erschließen. Die Grundschule jedenfalls scheint mir nicht der rechte Ort für einen kursorischen Bibelunterricht zu sein. Ein solcher ist auch in keinem der neueren Lehrpläne mehr vorgesehen. Es bedarf in der Grundschule eines langen Weges und eines langsam reifenden Verstehensprozesses, um die Kinder an den richtigen Umgang mit biblischen Texten heranzuführen.

HK: Das kann nicht bestritten werden. Es kommt aber doch entscheidend darauf an, daß biblische Texte nicht nur als Material für die Interpretation der Erfahrung der Kinder verwendet werden, sondern daß die Kinder mit der Bibel als einer eigenständigen Tradition „konfrontiert" werden, wodurch sich ihnen ganz neue Erfahrungen erschließen können?

Weber: Meiner Meinung nach müssen beide Aspekte des Umgangs mit der Bibel zusammengesehen werden. Bei der Auswahl der biblischen Texte muß man deshalb ein doppeltes berücksichtigen: Einmal müssen die Texte so ausgewählt werden, daß der Anspruch, die Grunddaten und die Grundüberzeugungen der biblischen Botschaft unverkürzt zur Geltung gebracht werden. Andererseits aber muß auch bedacht werden, daß dieser Anspruch nur dann zur Wirksamkeit und zur Geltung kommt, wenn die dargebotenen Texte dem Verständnishorizont der Kinder entsprechen.

„Das Moment der Verkündigung ist im Religionsunterricht unverzichtbar"

HK: Sie reden vom Anspruch der biblischen Botschaft. Das mag sich für den Außenstehenden so anhören, als ob Sie ein Konzept von Religionsunterricht vertreten, das Religionsunterricht vor allen Dingen als Verkündigung sieht.

Weber: Die Konzeption eines Religionsunterrichts als Verkündigung wurde Ende der fünfziger Jahre formuliert, und zwar um das Anliegen der kerygmatischen Theologie gegenüber der neuscholastischen im Religionsunterricht zur Geltung zu bringen. Das Wort Verkündigung wurde jedoch häufig mißverstanden im Sinne eines autoritativen Sprechens „von oben herab", wobei dem Schüler nur die Rolle des passiv aufnehmenden Hörers zugewiesen wurde. In der Auseinandersetzung um eine schulgerechte Form der Glaubensunterweisung wurde dann dieser so mißverstandene Verkündigungsbegriff oft als Popanz aufgebaut: autoritär — indoktrinär — die Offenheit des Fragens durch fertige Antworten zuschüttend — verlängerter Arm einer machtheischenden Kirche in der Schule — Schule als Außenstation kirchlicher Mission — usw. Gegenüber einem verkündigenden Religionsunterricht wurde dann später die Konzeption eines „religionskundlichen", nur informierenden Religionsunterrichtes entwickelt. Aber es wäre ein Mißverständnis, zu meinen, Information über das Christentum könne seinen Anspruch einfach ausklammern.

HK: Könnten Sie die letzte Aussage noch etwas präzisieren?

Weber: Wo sich der Unterricht etwa bemüht, einen biblischen Text sachgerecht auszulegen und zu verstehen, kann und darf er den im Text innewohnenden Anspruch auf Verkündigung nicht unterschlagen. Verkündigung bedeutet hier, daß ich durch das, was ich sage, erreichen möchte, daß der andere zum Glauben kommt. Verkündigung ist hier Engagement auf die Ermöglichung des Glaubens hin. Insofern ist das Moment der Verkündigung im Religionsunterricht unverzichtbar. Dieses Verständnis von Verkündigung steht nicht im Gegensatz zu den anderen Aufgaben des Religionsunterrichtes wie etwa das Herausrufen in die Freiheit der eigenen Entscheidung, die Ermutigung zum Fragen und Suchen, die Notwendigkeit der kritischen Auseinandersetzung, der Verzicht auf jedwede Indoktrination, die sachgerechte Information, die kritische Reflexion usw., sondern schließt diese Formen mit ein, ja erfordert sie sogar.

HK: Sie würden also ein Konzept von Religionsunterricht vertreten, das Verkündigung, Information und Ansatz bei der Situation des Schülers verbindet.

Weber: Damit treffen Sie genau mein Anliegen.

HK: Mit diesen Aussagen sind wir bei dem vieldiskutierten Verhältnis zwischen Religionsunterricht und Katechese. Die neuere Religionspädagogik scheint ja weithin von einer Trennung zwischen Religionsunterricht für alle in der Schule und Katechese für die heranwachsenden Gemeindemitglieder auszugehen. Glauben Sie, daß diese Trennung überhaupt streng durchführbar ist, oder stehen nicht Religionsunterricht und Katechese im Grunde vor denselben Fragen und Problemen?

Weber: Ich bin der Meinung, daß eine Trennung von schulischem Religionsunterricht einerseits und kirchlicher Katechese andererseits unmöglich ist. Wohl aber bin ich für eine Unterscheidung. Die Unterscheidung wird uns auferlegt durch den unterschiedlichen Kreis der Adressaten. Katechese ist ein innerkirchlicher Vorgang, in dem die glaubende Gemeinde ihren Glauben an die nachwachsende Generation weitergibt. Der schulische Religionsunterricht wendet sich an *alle* Kinder, an glaubende und nichtglaubende, an glaubenswillige und an glaubensunwillige Schüler. Und der Religionsunterricht muß so gestaltet sein, daß er auch dem nichtglaubenden Schüler gerecht wird. Außerdem, so glaube ich, muß diese Frage sehr differenziert betrachtet werden. Es gibt zweifellos viele Städte und Landschaften in Deutschland, in denen in der Schule keine kirchliche Katechese mehr möglich ist. Hier muß wirklich eine eigenständige Form des Religionsunterrichts gefunden werden. Andererseits aber gibt es im Bereich der Bundesrepublik noch viele Landschaften, viele Schulen, in denen sich der Religionsunterricht durchaus als kirchliche Katechese verstehen darf. Und hier sollte er auch als solche erteilt werden.

HK: Sie würden aber auch damit rechnen, daß es möglicherweise Situationen geben kann, in denen eine, soweit sie überhaupt möglich ist, *objektive* Information die einzige Art der „Verkündigung" sein kann, mit der man die Schüler erreicht?

Weber: Zweifellos gibt es solche Situationen, und es gehört mit zur Last des engagierten Religionslehrers, diese Situation und diese Selbstbeschränkung auszuhalten. Andererseits aber halte ich es auch für durchaus legitim, daß dort, wo vom religiösen Klima her die Möglichkeit besteht, auch in der Schule mit den Kindern gebetet und die Eucharistie gefeiert, zu den Sakramenten hingeführt und all das getan wird, was der Rahmenplan Einübung in den Glauben nannte.

HK: Gerade Schulbücher, und wohl nicht zuletzt Religionsbücher, leben von der Resonanz, die sie finden. Läßt sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt absehen, wie die neuen Bücher in der Schule angekommen sind? Und wie stellen Sie sich der Kritik, die gerade in letzter Zeit besonders akzentuiert verschiedentlich geäußert wurde?

Weber: Alle Religionsbücher sind nur unvollkommene Versuche, der Aufgabe des Religionsunterrichtes einen Dienst zu leisten, und alle tragen die Zeichen der menschlichen Begrenztheit ihrer Verfasser. Dieses Schicksal teilen die neuen Religionsbücher mit allen früheren Unterrichtswerken für den Religionsunterricht.
Außerdem sind die Standorte der katechetischen Fachtheoretiker wie auch der Praktiker so unterschiedlich und so vielfältig, daß es rein objektiv eine Unmöglichkeit ist, allen Ansprüchen gerecht zu werden und von allen Seiten nur Zustimmung zu erfahren. Was der eine lobt, wird vom anderen gerügt. Im ganzen hat sich gezeigt, daß massive Kritik eigentlich nur von extrem „linken" oder extrem „rechten" Positionen kam. Dabei waren den einen die Bücher zu konservativ, weil zu stark dem Glauben der Kirche und seiner Vermittlung verpflichtet, die anderen witterten zuviel Fortschritt, weil sie gewohnte Katechismuswahrheiten vermißten. Die rasche Aufnahme, welche die neueren Religionsbücher in fast allen Grundschulen Deutschlands gefunden haben, zeigt jedoch, daß sie den Erwartungen von Praktikern und Theoretikern weitgehend entsprachen. Eine intensive Auseinandersetzung der wissenschaftlichen Religionspädagogik mit den neuen Versuchen fehlt allerdings, wie es scheint, bisher noch. Andererseits haben viele Religionslehrer zum Ausdruck gebracht, daß sie durch die neuen Religionsbücher wieder Mut zum Religionsunterricht gefunden haben, und daß auch der Religionsunterricht den Kindern wieder neue Freude bereitet.

HK: Würden Sie meinen, daß mit den Religionsbüchern in der neuen Form ein Stück weit der Weg aus der gegenwärtigen Misere des Religionsunterrichtes gefunden ist? Glauben Sie, daß sich auf dem Wege der Praxis möglicherweise theoretische Probleme der Religionspädagogik lösen, um die viel gestritten wurde (etwa bezüglich des Verhältnisses von Religionsunterricht und Katechese), und daß andererseits religionspädagogische Konzepte in der Umsetzung ins Schulbuch praktisch bewährt und bestätigt werden?

Weber: Doch! Ich glaube und hoffe, daß die neueren Religionsbücher, die sich doch tastend und suchend auf Neuland begeben haben, trotz aller Mängel, die ihnen anhaften mögen, die Sache des Religionsunterrichtes — zum mindesten im Augenblick — ein erhebliches Stück weiter geführt haben. Sie sind gewissermaßen der Prüfstein, an dem sich die Richtigkeit der religionspädagogischen Überlegungen, auf denen sie aufbauen, erproben muß. Sie sind Versuche, viele Erkenntnisse aus dem theologischen, didaktischen und religionspädagogischen Bereich für die Praxis fruchtbar zu machen. Und die praktische Erprobung zeigt im großen und ganzen, daß die von der wissenschaftlichen Reflexion vorgedachten Wege im Alltag der Schule begehbar sind.

Der Religionsunterricht in der Schule

Auf den folgenden Seiten drucken wir den Wortlaut der auf der Sechsten Vollversammlung der Gemeinsamen Synode am 22. November 1974 verabschiedeten Beschlußvorlage „Schulischer Religionsunterricht" ab. Dem Beschlußtext der Synode folgt ein kommentierender Beitrag von Josef Wohlmuth, Pädagogische Hochschule Bonn, der sich aus religionspädagogischer Sicht vor allem auf den geistesgeschichtlichen und theologisch-ekklesialen Hintergrund konzentriert.

Der Religionsunterricht ist in den Streit der Meinungen geraten: Es gibt radikale Stimmen, die behaupten: In der Schule einer pluralistischen Gesellschaft darf es das Fach „Religion" nicht geben. Andere fordern ebenso energisch, das Fach beizubehalten. Unter diesen gibt es weit auseinanderliegende Vorstellungen darüber, wie dieser Unterricht aussehen soll. Außerdem gibt es die Ansicht: Die Kirche muß von ihren Kräften und Zielen her auf den Religionsunterricht in der öffentlichen Schule verzichten.
In dieser unübersichtlichen Lage möchte die Synode zu einer gemeinsamen Willensbildung der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland beitragen. Wenigstens in den Grundfragen — wie die Situation des Faches zu beurteilen ist; ob es Religionsunterricht geben darf und soll; wie er zu begründen ist; was seine Funktionen sind; ob er weiterhin konfessionell sein soll — muß eine Übereinstimmung herbeigeführt werden, wenn der Religionsunterricht nicht durch die Uneinigkeit der für ihn Verantwortlichen zerfallen soll.

1. Zur Situation

Die schwierige Situation des Religionsunterrichts in der Schule hat ihre tiefste Ursache in dem Spannungsverhältnis, das besteht zwischen einem schulischen Unterricht in einer weltanschaulich pluralen und teilweise indifferenten Gesellschaft und einer Katechese, die gläubige oder glaubenswillige Schüler voraussetzt oder anstrebt. Es scheint so, als müsse der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule entweder darauf verzichten, Glaubensunterweisung zu sein, oder darauf, als ordentliches Lehrfach zu gelten. Im Grunde ist damit die Frage nach der Bedeutung von Glauben in unserer Zeit und Gesellschaft gestellt. Der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule ist nur der Sonderfall dieses allgemeinen Verhältnisses.
Deshalb kommen bei einem Versuch, die Probleme des Religionsunterrichts darzustellen und Lösungen dafür vorzuschlagen, viele offene Fragen zwischen Evangelium, Kirche, Gesellschaft, Staat und Bildungswesen zum Vorschein. Auch in der innerkatholischen Diskussion treffen wir nebeneinander und ineinander Zielvorstellungen für den Religionsunterricht wie
— Vermittlung von Glaubenswahrheiten der Kirche
— Einübung von Frömmigkeits- oder Bekenntnisakten
— Einführung in die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte
— Theologisch-wissenschaftliche Reflexion des Glaubens
— Ermöglichung eigener Religiosität
— Information über Konfessionen und Religionen
— Pflege moralischer oder religiöser Gesinnungen
— Engagierte Weltverbesserungsaktionen,
und zwar in mannigfacher Verbindung und Betonung und mit fließenden Übergängen der einzelnen Positionen.
Auch werden die Chancen des Religionsunterrichts ganz verschieden beurteilt.
Eine nüchterne Bestandsaufnahme ist erforderlich. Tiefer liegende Ursachen müssen in Betracht gezogen werden. Dann läßt sich ein Religionsunterricht begründen, der in der Schule von heute und morgen unerläßlich und realisierbar, der pädagogisch und zugleich theologisch verantwortbar ist und den sowohl die Kirche als mit ihren Grundsätzen übereinstimmend anerkennt wie auch der Staat im Rahmen seiner Rechtsordnung verbürgt.

1.1 Schüler — Lehrer — Eltern

1.1.1 Der Religionsunterricht stellt Schüler, Lehrer und Eltern vor manche Probleme. Die jüngeren Schüler sind zu einem distanzierten Urteil noch nicht in der Lage, aber schon sie können den Religionsunterricht als einen „Stilbruch" im Raum der Schule empfinden
— wenn in ein kirchliches Leben eingeführt wird, an dem sich ihre Familie nicht mehr beteiligt
— wenn den Leitfaden das Kirchenjahr abgibt, das ihr Alltagsleben nicht mehr prägt
— wenn biblische Texte geboten werden, die sie nicht mit ihren Erfahrungen verknüpfen können
— wenn ihre Frage- und Denklust durch vorschnelle Antworten gedämpft wird
— wenn die gleichen Stoffe in fast gleicher Weise wiederkehren
— wenn schließlich der Religionsunterricht weniger anspruchsvoll ist als vergleichbare Fächer.
Leicht kann es zur Bildung eines „Religionsstunden-Ichs" im Schüler kommen, das sich während dieses Unterrichts in einer Sonderwelt bewegt und schablonierte Antworten von sich gibt. Damit wäre schon der Keim für Glaubenslaxheit oder Glaubensenge gelegt und zugleich die von der Schule erstrebte Lernbereitschaft gemindert. Andererseits gibt es Schüler, denen das religiöse Leben von Haus aus fremd ist und die doch dafür aufgeschlossen sind.
Ältere Schüler wissen ihr Unbehagen zu artikulieren. Gern lassen sie ihren Unmut über die Schule am Religionsunterricht aus. Hier können sie ein Zeichen der Verweigerung setzen, indem sie sich — auch ohne Angabe von Gründen — von einem ordentlichen Lehrfach abmelden. Das muß keineswegs mit Inhalt und Qualität des Religionsunterrichts selbst zu tun haben (beispielsweise wollen manche Schüler eine zusätzliche Freistunde gewinnen oder einer schlechten Note entgehen). Oft genug wenden sie sich aber auch ausdrücklich gegen den Religionsunterricht, weil sie sich in der Kirche geistig nicht beheimatet fühlen und weil sie glauben, daß die Kirche durch den Religionsunterricht privilegiert ist. Wenn der Lehrer dennoch versucht, in den Glauben und in das Leben der Kirche einzuweisen und einzuüben, so ist es oft, wie wenn er zu Blinden von Farbe spricht.

Der im Glauben angefochtene und glaubensunwillige Schüler wird dadurch nicht zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung genötigt, sondern es besteht eher die Gefahr, daß seine Skepsis und sein Widerwillen wachsen.
Der Schüler befürchtet, er werde vereinnahmt oder er müsse Akte der Zustimmung und des Bekenntnisses setzen. Viele Stoffe des Religionsunterrichts kommen ihm lebens- und weltfremd vor. Er meint, darin keine Antwort auf seine Fragen finden zu können. Er fühlt sich dadurch aber auch nicht herausgefordert und gefragt. Es sollte zu denken geben, daß zahlreiche Schüler, die dem Religionsunterricht kritisch gegenüberstehen, einen für ihre Situation und Probleme offenen Religionsunterricht durchaus bejahen und fordern.
Es bereitet große Schwierigkeiten, die Schüler für diesen Unterricht genügend zu motivieren.
Dem Religionsunterricht benachbarte Fächer — wie Deutsch und Geschichte — haben unter ähnlichen Erschwerungen zu leiden. Da der Religionsunterricht jedoch durch die Möglichkeit der (in der Mehrzahl der Bundesländer ersatzlosen) Abmeldung unterprivilegiert ist, spitzt sich hier der Konflikt zu.

1.1.2 Der Lehrer muß — wie in keinem anderen Lehrfach — die Existenzberechtigung dieses Faches dem Schüler gegenüber durch Qualität und Attraktivität ständig unter Beweis stellen. Orientiert der Religionslehrer sich am Anspruchs- und Leistungsniveau der anderen Fächer, so läuft er Gefahr, boykottiert zu werden; beschränkt er sich auf Diskussionen, besteht die Gefahr, daß dieser „Unterricht" nicht mehr ernst genommen wird. Im einen Fall droht dem Lehrer der Vorwurf der Verschulung, im anderen wird ihm Verharmlosung vorgeworfen. Die Lehrer bewegt die Frage, wie weit sie sich persönlich mit der Kirche identifizieren müssen, um diesen Unterricht verantworten zu können. Die Religionslehrer fühlen sich häufig in die Rolle des Apologeten gedrängt; sie müssen als „Prellbock" herhalten für die Schwächen und Versäumnisse des „Systems". Ist der Lehrer in seinem Glauben angefochten, verschärft sich der Konflikt. Gerade diejenigen aber, die sich ganz hinter diese Sache stellen, fühlen sich oft hilflos und allein gelassen angesichts der Veränderungen in der Kirche und der ungewohnten Vielstimmigkeit in der Theologie. Erst recht sind diejenigen verunsichert, die eine zu enge Auffassung von Einheit haben und aus Gewohnheit oder beruflicher Überlastung nicht zu stetiger Fortbildung gelangen. Die Vermittlung neuerer Theologie gelingt oft nur unzulänglich, sie ist mit zahlreichen Mißverständnissen verbunden und löst Verdächtigung und Verwirrung aus. Manche Lehrer benutzen noch Lehrpläne, Schulbücher und Unterrichtshilfen, die von der Entwicklung überholt sind. Andere führen Neuerscheinungen ein, die allzu schnell erstellt sind und unvertretbare oder zumindest grob mißverständliche Formulierungen enthalten.
Sind die Lehrer Priester, so fragen sie sich: Lohnt sich das Engagement in der Schule? Manche Lehramtsanwärter haben Bedenken gegen den Erwerb der „missio canonica" trotz eines Interesses an Religion, Theologie und Glaube. Oft kommen sich die Religionslehrer überfordert vor. Sie können auch nicht mehr wie selbstverständlich mit einem gläubigen Elternhaus rechnen. Wird der Religionsunterricht geringgeschätzt, so trifft dies solche Lehrer, die „Religion" als einziges Fach haben, besonders hart.
Mangelnde Zielklarheit verunsichert die Religionslehrer zusätzlich. Mängel der fachdidaktischen Ausbildung gehen einher mit Zweifeln daran, ob die überkommenen Ziele — Erweckung und Vertiefung von Glauben, Verkündigung der Botschaft Gottes, Ersatz für die eventuell im Elternhaus fehlende religiöse Erziehung — überhaupt mit „organisiertem Lernen" erreichbar sind.
Das alles trägt zu einem steigenden Defizit an Religionslehrern bei. Wird versucht, durch nicht genügend qualifizierte nebenberufliche Hilfskräfte den Mangel zu beheben, so ist das dem Ansehen des Religionsunterrichts kaum förderlich.

1.1.3 Eltern sind manchmal bestürzt, wenn der Religionsunterricht nicht das einstmals von ihnen Gelernte geschlossen weitergibt oder sogar Dinge lehrt, die nach ihrer Überzeugung unvereinbar sind mit der Lehre der Kirche. Klage wird auch geführt, daß der Religionsunterricht sich zuweilen mehr mit anderen Religionen, Konfessionen oder ethischen Grundanschauungen beschäftigt als mit dem eigenen Glaubensgut. Sind Eltern an Reformen im kirchlichen Leben interessiert, so haben sie öfters Mißbehagen an einem Religionsunterricht, der ihre Kinder zu traditionellen Denk- und Verhaltensmustern führt. Sind die Eltern dem Glauben gegenüber reserviert oder ablehnend, so erwarten sie oft vom Religionsunterricht lediglich eine Bestärkung der bürgerlichen Moral und Anständigkeit ihrer Kinder. Für viele, die in ihren Wertvorstellungen und Maßstäben unsicher geworden sind, hat der Religionsunterricht vermutlich Alibi-Funktion: Sie geben ihre Verantwortung in diesem Bereich gern an eine Institution ab. Solch divergierenden Erwartungen kann ein und derselbe Unterricht kaum gleichzeitig entsprechen.

1.2 Gesellschaft — Kirche — Erziehungswissenschaft

Die Krise des Religionsunterrichts ist mitverursacht durch das veränderte Verhältnis von Kirche und Gesellschaft.

1.2.1 Dem Religionsunterricht fehlt immer mehr die frühere Deckungsgleichheit von politischer Gemeinde, Wohngebiet, Arbeitsfeld, Schulbezirk und Pfarrgemeinde: Die Lebensräume fallen auseinander.
Diejenigen, für die der Glaube sinnhafte und verbindliche Wirklichkeit ist, befinden sich in der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft in der Minderheit, mag sich auch die überwiegende Mehrzahl unseres Volkes „amtlich" zu einer der christlichen Konfessionen bekennen. Diesen Zustand zu akzeptieren, fällt dem Christentum schwer, da es Jahrhunderte der universalen Bedeutung und des durchgehenden gesellschaftlichen Einflusses hinter sich hat.
Heute ist auch das Christentum genötigt, auf dem „offenen Markt" der Religionen und Weltanschauungen profiliert aufzutreten und zugleich mit anderen Positionen zu konkurrieren und in Kommunikation zu treten, wenn es nicht gesellschaftlich völlig bedeutungslos werden will.
Zwar sind die Christen davon überzeugt, daß sie etwas zu bieten haben. Sie sorgen durch ihr Glaubenszeugnis dafür, daß die Fragen nach dem Woher und Wohin des Ganzen der Wirklichkeit, nach dem Daseinssinn des einzelnen, die Fragen nach der Verbindlichkeit von Wahrheit und nach der Verantwortlichkeit des Menschen und damit letztlich auch die Frage nach Gott wachgehalten werden; würden solche Fragen je völlig verstummen, wäre der Mensch zum „findigen Tier" geworden. Aber — und das ist das ungewohnt Neue an dieser Situation — die christlichen Konfessionen können ihre Antworten auf diese Fragen für einen wachsenden Teil der Gesellschaft nicht mehr als selbstverständlich, ja auch nur als verständlich

voraussetzen oder durchsetzen. Sie sehen sich genötigt, ihre Antworten immer neu als Einladungen und Angebote zu präsentieren und zugleich deutlich zu machen, wie Gott den Menschen in seiner Freiheit dadurch herausfordert.
Spürbar verliert in unserer Kultur der christliche Glaube an gesellschaftlicher Prägekraft; immer mehr Menschen handeln, „als ob es Gott nicht gäbe". Gleichzeitig erhebt sich in dieser Kultur die Frage nach dem Sinn mit unerwarteter Heftigkeit — wenn auch oft in ungewohnten Formen.

1.2.2 Das alles bleibt nicht ohne Einfluß auf Theologie und Kirche. Wenn auch noch nicht abzusehen ist, ob der Säkularisierungsprozeß aller Lebensbereiche auf die Dauer zur Abstumpfung oder zur Verschärfung der Sinnfrage beiträgt, so bewirkt dieser Prozeß jedenfalls häufig Ratlosigkeit unter denen, die glauben möchten. Wo es an religiöser Erfahrung mangelt, ist religiöse Sprachunfähigkeit die Folge. Gewohnte, ehemals gefüllte innerkirchliche Vokabeln und Sprachregelungen werden dann leicht zu Leerformeln.

Die historisch-kritische Methode hat einerseits die Grundlagentexte des Glaubens — Bibel und Dogmen — besser erschlossen, andererseits zum Bewußtsein gebracht, wie groß der historische Abstand zu diesen Texten geworden ist. Das zwingt den Ausleger, ständig zu fragen, was mit dem damals Gesagten eigentlich gemeint und wie das Gemeinte heute verständlich zu machen sei.
Es werden Fragen an Theologie und Kirche gerichtet, die absolut neu sind, auf die man eine Antwort nicht unmittelbar an den Glaubensdokumenten ablesen kann und die doch aus dem Glauben beantwortet sein wollen. Kein Wunder, daß es zu unterschiedlichen Antworten kommt auch unter Theologen, die eines Glaubens sind.
In der Kirche finden sich heute in Spannung zueinander stehende Anliegen und streiten um den Vorrang:
— die Sorge um die Wahrung der Glaubenssubstanz und der Einsatz für Zeitgemäßheit der Botschaft Jesu
— die Treue zum Überlieferten und der Wille zur Reform
— das Bedürfnis nach integraler Geschlossenheit und der Wunsch nach vielfältiger Lebendigkeit.
All das führt dazu, daß Inhalte des Glaubens — bei allem Willen zu grundsätzlicher Wahrung der katholischen Einheit — nicht mehr uniform, sondern pluriform ausgesagt werden. Das erschwert die Beschreibung eines Religionsunterrichts, der „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" (GG 7,3) erteilt wird. Die Kirche hat nach wie vor legitimere Instanzen, die authentisch erklären können, was den Grundsätzen entspricht. Spätestens seit dem Konzil wissen wir, daß eine vorher nicht gekannte Vielfalt von Auffassungen und Spielarten der Glaubenspraxis im Rahmen dieser Grundsätze möglich ist.

1.2.3 Die Erziehungswissenschaft betont heute ihre Eigenständigkeit und sträubt sich gegen jede weltanschauliche „Vereinnahmung". Darin sind ihre Vertreter sich — bei aller sonstigen Vielfalt der Konzepte — einig. Die zum großen Teil historisch bedingten Reserven vieler Pädagogen gegenüber Vertretern der Kirche wie auch die Vielfalt der pädagogischen Konzeptionen erschweren ein Gespräch mit der Erziehungswissenschaft. Dennoch ist ein solches Gespräch unumgänglich, wenn es um die Begründung eines Schulfaches oder „Curriculum-Elementes" geht. In der Erziehungswissenschaft wird im Hinblick auf ein modernes Schulfach — hier also im Hinblick auf Religionsunterricht — gefordert
— daß die ständige Bereitschaft gefördert wird, sich dem Pluralismus der Bekenntnisse und Positionen produktiv zu stellen;
— daß intellektuelle Neugier und Phantasie, Selbständigkeit und Kritikfähigkeit höher bewertet werden als bloße Stoffaneignung und Reproduktion des Gelernten;
— daß keine Vermittlung von Ergebnissen geschieht, bei der nicht das jeweilige methodische Verfahren mit vermittelt und die unausgesprochenen Voraussetzungen und Interessen mit aufgesucht werden;
— daß der Vorgang der dialektischen Vermittlung selbst zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Reflexion gemacht wird.
Diese Forderungen werden selbstverständlich je nach Alter und Stufen unterschiedlich gestellt. Sie werden aber von Religionsunterricht und Religionspädagogik noch nicht genügend berücksichtigt. Gestört ist besonders noch das Verhältnis von Theorie und Praxis. Dem Religionsunterricht wird auch der Vorwurf gemacht, in diesem Fach werde alle Intelligenz dafür aufgeboten, das eigene „System" zu rechtfertigen und zu stützen. Inzwischen sind Religionsunterricht und Religionspädagogik bemüht, diese Defizite zu beheben.

1.3 Neue Ansätze

Seitdem die Krise des Religionsunterrichts bewußt wurde, ist viel geschehen. Weder die Religionslehrer noch die Verantwortlichen in Hochschulen, Verbänden und Kirche haben resigniert und alles passiv ertragen. Der Religionsunterricht hat in den letzten Jahren an vielen Stellen erheblich an Qualität und Wertschätzung gewonnen. Die Not hat Phantasie und Energie vieler Lehrer aktiviert. Mögen manche Experimente auch fragwürdig sein, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß Wege gefunden wurden, die gangbar sind. Auch die Notwendigkeit der Fortbildung wurde vielerorts erkannt. Noch nie gab es so viele Lehrbücher, Unterrichtsmodelle, Materialien und Medien für den Religionsunterricht wie heute. Die Behauptung, der Religionsunterricht sei das unbeliebteste Fach, läßt sich nicht verallgemeinern.
Die Neuansätze sind zum guten Teil aus Überlegungen erwachsen, wie sie im folgenden dargelegt werden. So haben viele Religionslehrer und Religionspädagogen für die Entwicklung und Erprobung dieses Konzeptes Vorarbeiten geleistet, die jetzt der Stellungnahme der Synode zugute kommen.

1.4 Religionsunterricht — Gemeindekatechese

Die positiven Neuansätze ziehen aus der geschilderten Situation bereits die Konsequenz: Bei fortschreitender Entkirchlichung der Gesellschaft ist ein positives Verhältnis aller Schüler zum Glauben und zur Kirche immer weniger vorauszusetzen. Vielen Schülern fehlt vom Elternhaus her die lebendige Beziehung zum christlichen Glauben und zur konkreten Gemeinde und damit der notwendige Erfahrungs- und Verständnishorizont für einen Religionsunterricht, der sich als Einübung in den Glauben versteht. Solche Voraussetzungen lassen sich — bei noch so ehrlicher Anstrengung des Religionslehrers — nur durch Unterricht auch kaum herstellen. Die daraus resultierende Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen lähmt manche Religionslehrer. Wenn auch die meisten Schüler getaufte Christen sind, ist es doch nicht möglich, sie alle in gleicher Weise in das Glaubensleben der

Kirche einzubeziehen; denn die heutige Schülerschaft spiegelt auf ihre Weise exemplarisch die purale Gesellschaft und bringt infolgedessen verschiedenartige Vorverständnisse im Bereich des Glaubens mit.
Ein Religionsunterricht, der diese Lage berücksichtigt, steht vor einer Schwierigkeit: einerseits soll er solche Schüler ansprechen, die bereits eine lebensmäßige Beziehung zu Glaube, Evangelium und Kirche haben oder diese wenigstens wünschen, andererseits soll er auch solchen Schülern gerecht werden, die diese lebensmäßige Beziehung nicht haben bzw. sie nicht wollen. Letztere können im Religionsunterricht nicht einfach wie „Glaubensschüler" in die Lebensvollzüge der Kirche eingeübt werden. Daher sollte man den Erfolg des Unterrichts nicht an einer nachprüfbaren Glaubenspraxis der Schüler messen wollen. Außerdem verliert der Religionsunterricht die unmittelbare Verbindung mit dem Leben der kirchlichen Gemeinde, je mehr die Schüler — schulorganisatorisch bedingt — aus verschiedenen Gemeinden kommen. In dieser Situation ist neben dem Religionsunterricht in der Schule mehr als bisher Katechese in der Gemeinde erforderlich.
Die Synode unterscheidet deshalb zwischen schulischem Religionsunterricht und Katechese in der Gemeinde und hält beide für unerläßlich. Da diese sich nach Ziel, Inhalt und Adressaten nur zum Teil decken, wird das gegebenenfalls (z. B. bei der Hinführung zum Empfang der Sakramente) auch zu einer organisatorischen Trennung von Religionsunterricht und Gemeindekatechese führen. Über die Bedeutung und die Realisierung katechetischer Dienste äußert sich ein Kommissionspapier der Synode mit dem Titel „Das katechetische Wirken der Kirche". Es geht daher im folgenden ausschließlich um einen spezifisch schulischen Religionsunterricht.

2. Zum Konzept des schulischen Religionsunterrichts

2.1 Kriterien für die Begründung des Religionsunterrichts

Die Zukunft des Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule wird durch das Grundgesetz und die gesetzlichen Regelungen der Länder sichergestellt. Diese gesetzliche Garantie ist aber nur dann gegen alle Bestreitungen auf die Dauer einsichtig vertretbar und haltbar, wenn sich der Religionsunterricht in Begründung und Zielsetzung auch wirklich als „ordentliches Lehrfach" ausweist. Mit anderen Worten: Der von der Glaubensunterweisung in den Gemeinden abgehobene Religionsunterricht in der Schule muß zeigen, wie er teilhat an der Aufgabenstellung der öffentlichen Schule, wie er deren Ziele mitbegründet und fördert, konkretisiert, ergänzt und gegebenenfalls kritisiert.
Bei der Fülle des in der Schule zu Lernenden ist darzulegen, was der nicht austauschbare und als solcher notwendige Beitrag des Religionsunterrichts zur Erreichung der Schulziele ist. Die verschiedenen Theorien der Schule bilden infolgedessen ein erstes Kriterium für die Bestimmung von Aufgaben und Zielen eines zukünftigen, typisch schulischen Religionsunterrichts (2.3).
Soll das Spezifische des Religionsunterrichts, wie die Synode ihn sieht, gewahrt bleiben, muß als zweites Kriterium hinzutreten, daß die Aufgaben und Ziele theologisch verantwortbar sind (2.4). Der hier konzipierte Religionsunterricht liegt in der Schnittlinie von pädagogischen und theologischen Begründungen, Auftrag der öffentlichen Schule und Auftrag der Kirche. Für eine nicht positivistisch verengte oder ideologisch fixierte Pädagogik einerseits und eine weltoffene, gesellschaftsbezogene und am Menschen orientierte katholische Theologie andererseits dürfte eine solche Konvergenz der Motive möglich sein. Sie ermöglicht es dem Staat und der Kirche, diesem Konzept zuzustimmen.

2.2 Religionsunterricht auf der Basis der Verfassung

Wenn man den Religionsunterricht den Zielen der Schule zuordnet, so ist zu bedenken:
Das Grundgesetz, insbesondere seine Grundrechte und Grundwertentscheidungen, sowie die Länderverfassungen mit ihren Schulzielbestimmungen enthalten verbindliche Aussagen über Zweck und Aufgaben der Schule. Von den Grundrechten und Grundwertentscheidungen der Verfassung des Bundes und der Länder ist deshalb auszugehen. Zu den von der Verfassung gewährten Freiheiten gehören zentral auch die Freiheit der religiösen Anschauungen (GG Art. 3), „die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses" sowie der ungestörten Religionsausübung (GG Art. 4); der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach (GG Art. 7). Durch ihren Religionsunterricht trägt die Schule dazu bei, die Voraussetzung für die Wahrnehmung dieser Freiheiten zu schaffen.
Das deutsche Verfassungsrecht denkt beim Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften nicht negativ-ausschließend im Sinne einer Trennung, sondern geht vor allem von der Religionsfreiheit aus und strebt deren positive Ermöglichung an — unter Wahrung der Neutralität gegenüber einzelnen gesellschaftlichen Gruppen und unter Berücksichtigung des Gleichheitsgrundsatzes. Würde der Staat religiöse Fragen und Antworten ausschließlich in den Bereich des Privaten abschieben, so hätte er damit im Grunde den Neutralismus zur Weltanschauung erhoben. Eben weil der Staat bekenntnismäßig und weltanschaulich neutral sein muß, ist er zur Ausfüllung der von der Verfassung gesetzten Ziele und Inhalte des Religionsunterrichts auf die Kooperationen mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften angewiesen. Solche Zusammenarbeit dient dazu, den Vollzug demokratischer Grundrechte zu ermöglichen; sie darf nicht als ein Durchsetzen von egoistischen Grupppeninteressen diffamiert werden.

2.3 Religionsunterricht aus pädagogischer Sicht

Mit ‚Religion' in weitem Sinn wird eine Dimension des individuellen und sozialen Lebens angesprochen, dessen stillschweigende oder ausdrückliche Leugnung ebenso eine menschliche Grundentscheidung darstellt wie seine Bejahung. „Kein Mensch, auch nicht der einfache Mensch, kann ohne Weltdeutung, sei sie noch so primitiv oder pauschal, geistig leben. Wo ihm nicht die Religion zu einer solchen Deutung verhilft, greift er zu Visionen, die diese ersetzen sollen" (H. Roth). „Religion" ist im folgenden zunächst in diesem weiten Sinn verstanden als „Weltdeutung" oder „Sinngebung" durch Transzendenzbezug.

2.3.1 Die Frage nach dem Sinn-Grund oder Transzendenzbezug kann durch bestimmte Ereignisse im Leben der Schüler angestoßen werden. Sie drängt sich aber auch dadurch auf, daß sich seine Beziehung zu diesem Sinn-Grund in den bestehenden Religionsgemeinschaften sozial und geschichtlich greifbar artikuliert. In unserem Kulturkreis vermittelt in erster Linie das Christentum religiöse Erfahrungen. Die Schüler begegnen diesen

Auswirkungen des Christentums auf Schritt und Tritt: Unser Kalender, besonders die Sonntage und Feste, die wir feiern, manche Bauwerke, viele Motive in Literatur, bildender Kunst und Musik, Bräuche, Normen und Denkweisen bezeugen christliche Ursprünge und Momente unseres geistigen Lebens. Eine Schule, die dem jungen Menschen die Situation, in der er sich vorfindet, erschließen will, kann nicht darauf verzichten, auch Prägungen dieser Art bewußt zu machen und sie als Ausdruck religiösen Daseinsverständnisses kompetent zu deuten.

2.3.2 Solche Traditionen fordern heraus; denn in manchen religiösen Antwortversuchen stecken beunruhigende Fragen, die dazu beitragen können, die Fragwürdigkeit des eigenen Lebens, der Gesellschaft und der Welt in den Blick zu bekommen. Durch die Beschäftigung mit ihnen können Scheinsicherheiten aufgebrochen und tragfähige Positionen gewonnen werden.
Der Schüler soll aber nicht nur die Antworten des Glaubens kennen, aus denen die tradierten Formen erwachsen sind. Er soll auch die menschlichen Fragen und Bedürfnisse wahrnehmen und formulieren können, die den Antworten und Verheißungen der Religion entsprechen. Beides kann eine Befreiung sein: zu fragen und sich in Frage stellen zu lassen. Und beides ist in der Schule erwünscht. Inhaltlich geht es dabei um die Fragen nach dem Woher und Wohin, dem Wozu und Warum, nach dem Sinn und Wert oder der Sinnlosigkeit und Wertlosigkeit des Ganzen und des einzelnen in der Welt. Viele Situationen im Leben eines Menschen lassen sich mit intellektuellen Fähigkeiten oder manuellen Fertigkeiten durchaus zureichend meistern. Das Leben kann sich aber auch so verdichten, daß der Mensch tiefer und radikaler gefragt ist. Situationen und Erfahrungen, die zur Sinndeutung herausfordern und den Menschen anfordern als Wesen, das Werte sieht, sich an ihnen orientiert und sich an sie bindet, sind z. B. solche von Zeugung — Geburt — Tod — Hoffnung — Liebe — Freundschaft — Angst — Glück — Schuld — Vergebung — Leid — Zufall — Vertrauen — Verantwortung — Sorge — Scheitern — Spiel — Ekstase — Rausch — Fest — Gottesdienst — Gebet.
Aber nicht nur der private Bereich ist davon betroffen. Im Beruflichen, Sozialen, Politischen gibt es ebenso Situationen und Programme, in denen es um das Verstehen des Ganzen und das Einordnen in das Ganze geht, um rechtes und verantwortliches Handeln und also im letzten um die Wahrheit: Unterprivilegierung — Armut — Hunger — Krieg — Frieden — Gerechtigkeit — Fortschritt — Zukunft — Entwicklung der Gesellschaft mit neuen Freiheiten und Zwängen usw.
Die ganze Tagesordnung der Welt kann in diesem Sinne „unbedingt angehen" und bedingungslos herausfordern. Die „religiöse" Dimension solcher Situationen und Erfahrungen ausklammern hieße den Menschen verkümmern lassen. Will die Schule den ganzen Menschen fördern, so muß sie alle bedeutsamen menschlichen Erfahrungen zur Sprache bringen, also auch und vor allem die Grund- und Grenzsituationen des menschlichen Lebens. Nur dadurch kann der Schüler instandgesetzt werden, sein ganzes Leben zu bewältigen, die Veränderbarkeit vieler Mängel und Mißstände zu erkennen und das wirklich Unabänderliche anzunehmen, als Schicksal oder als Geschenk.
Situationen, Erfahrungen und Bestimmtheiten solcher Art bleiben auch in Zukunft. Ihre menschenwürdige Bewältigung ist nur möglich, wenn der Schüler zugleich mit der Zunahme seiner Einzelkenntnisse gelernt hat, wissend und wertend, problembewußt und seiner selbst bewußt, sich der Herausforderung solcher Situationen zu stellen, ihren Frage- und Anrufcharakter überhaupt wahrzunehmen und zu artikulieren und sich einer ausdrücklichen Antwort nicht zu entziehen. Der schulische Religionsunterricht soll verhindern, daß die vom Schüler selbst zu gebende Antwort in diesem Bereich „primitiv und pauschal" ausfällt.

2.3.3 Derselbe Phänomenbereich enthält so viele wirkungsvolle Motivationen und Impulse, sich und die Verhältnisse kritisch zu betrachten, aus sich herauszugehen, über sich hinauszuwachsen im Dienst am anderen, an der Gesellschaft, daß dieses spezifische Potential eines nichts auslassenden Engagements nicht ungenutzt bleiben darf bei der Bewältigung von Zukunftsaufgaben.
Wer nach dem Sinn fragt, kann sich nicht mit dem Hinweis auf Zwecke zufrieden geben. Im Bereich der Religion kommt zweckfreie und doch sinnvolle Reflexion zum Zuge. Gegen den naiven Optimismus, alles machen, organisieren und in vorher geplanten Lernschritten vermitteln zu können, wird hier an das erinnert, was nicht machbar ist, sondern entgegengenommen werden muß. Der Mensch wird befähigt, seine Begrenztheit wahrzunehmen und sie auszuhalten. Zugleich wird ihm Hoffnung geschenkt, die über den Bereich des Machbaren hinaus Möglichkeiten eröffnet. Damit kann der Mensch Halt und Grund für sein Leben gewinnen.
Im Blick auf die religiöse Frage nach dem Ganzen und Letzten werden Teillösungen, Aspekte und Vorläufigkeiten besser als solche erkenntlich, so daß ihre unsachliche Absolutsetzung erschwert ist. Der Vorwurf der unbegrenzten Wissenschaftsgläubigkeit und Ideologieanfälligkeit wird man der Schule nicht so leicht machen können, wenn der Religionsunterricht eine Stelle ist, an der die Sinnfrage desillusioniert und „beunruhigt". Einer offenen Schule muß an dieser Funktion des Religionsunterrichts besonders gelegen sein.

2.3.4 Wenn man den Phänomenbereich „Religion" überblickt, wenn man bedenkt, daß seine konkrete Ausprägung in unserem Kulturkreis das Christentum darstellt, und wenn man dazu die Aufgaben einer „Schule für alle" berücksichtigt, so gibt es drei Argumentationsstränge für die schulische Begründung von Religionsunterricht:
— kulturgeschichtlich
— anthropologisch
— gesellschaftlich
Es muß demnach Religionsunterricht in der Schule geben
— weil die Schule den jungen Menschen mit den geistigen Überlieferungen vertraut machen soll, die unsere kulturelle Situation geprägt haben, und weil Christentum in seinen Konfessionen zu unseren prägenden geistigen Überlieferungen gehört;
— weil die Schule dem jungen Menschen zur Selbstwerdung verhelfen soll, und weil der Religionsunterricht durch sein Fragen nach dem Sinn-Grund dazu hilft, die eigene Rolle und Aufgabe in der Gemeinschaft und im Leben angemessen zu sehen und wahrzunehmen;
— weil die Schule sich nicht zufrieden geben kann mit der Anpassung des Schülers an die verwaltete Welt, und weil der Religionsunterricht auf die Relativierung unberechtigter Absolutheitsansprüche angelegt ist, auf Proteste gegen Unstimmigkeiten und auf verändernde Taten.
Jeder dieser drei Argumentationsstränge hat sein spezifisches Gewicht. Werden sie miteinander verflochten, so resultiert daraus die Notwendigkeit des Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule.

2.4 Religionsunterricht aus theologischer Sicht

Soll das Spezifische des katholischen Religionsunterrichts gewahrt bleiben, muß außerdem geprüft werden, ob die hier genannten Aufgaben den Forderungen der Theologie als der ersten Bezugswissenschaft des Faches und dem Auftrag der Kirche entsprechen. Dieses zweite Kriterium verhindert, daß der Religionsunterricht sich blind jeglicher Schultheorie, Strömung oder Mode ausliefert. Die drei im vorhergehenden Abschnitt behandelnden Argumentationsstränge werden hier unter theologischem Aspekt erneut aufgegriffen.

2.4.1 Der Religionsunterricht muß mit den geistigen Überlieferungen vertraut machen, das heißt mit wesentlichen Elementen des Religiösen, vor allem aber mit der Wirklichkeit christlichen Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt. Solches Vertrautmachen mit dem spezifisch Christlichen ist theologisch zu fordern als elementare Voraussetzung für jedes tiefere Glaubensverständnis, für das Verständnis des christlichen Gottesdienstes und christlichen Verhaltens und Handelns überhaupt.
Da sich der christliche Glaube an die geschichtliche Offenbarung Gottes gebunden weiß, ist der Religionsunterricht wie die Theologie notwendig verwiesen auf die Heilige Schrift und deren Entfaltung im Leben und Glauben der Kirche.
Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Religionsunterricht alle biblischen Texte und alle Lehren der Kirche vollständig und mit demselben Gewicht behandeln muß. Zunächst sind altersspezifische Voraussetzungen zu berücksichtigen. Darüber hinaus muß sich der Religionsunterricht entsprechend den Aussagen des Zweiten Vaticanums über die Hierarchie der Wahrheiten (Ökumenismusdekret Nr. 11) auf das Fundament des Glaubens konzentrieren und das Gesamt des Glaubens vom Zentralen her verstehen. In den vielen Glaubenswahrheiten soll die Mitte des christlichen Glaubens erfaßt werden. In solcher Weise ermöglicht der Religionsunterricht entsprechend seiner Eigenart eine lebendige Weitergabe des Überlieferten.

2.4.2 Offenbarung zielt auf das Heil des Menschen und seiner Welt. In der Bibel erweist sich Gott als der, der den Menschen in Wort und Tat verbunden ist. Der Mensch, der sich auf diese Botschaft einläßt, wird zum Partner Gottes und entdeckt bei der Suche nach seiner Identität neue Antworten auf die Fragen: Wer bin ich? Welche Rolle habe ich? Welchen Sinn hat mein Leben? Welchen Sinn hat das Dasein?
Theologie, die den Glauben reflektiert und verantwortet, muß deshalb offen und sensibel sein für den Menschen, seine Befindlichkeit, seine Siuation, seine Vorstellungen, Nöte und Bedürfnisse. Was sie zu sagen hat, muß auf die Grundsituation des Menschen eingehen. Das bestätigt den Menschen nicht nur, sondern stellt ihn auch in Frage. Das von Gott Gewirkte geht immer weit über das hinaus, was Menschen ersehnen und erhoffen können, es steht oft auch im Gegensatz zu menschlichen Absichten und Wünschen, da es Umkehr fordert. Es geht also nicht um eine anthropologische Verkürzung der Theologie, sondern um ein theologisches Verstehen menschlicher Grundphänomene. Der Glaube soll im Kontext des Lebens vollziehbar, und das Leben soll im Licht des Glaubens verstehbar werden.
Der Religionsunterricht muß diese anthropologische Dimension des christlichen Glaubens zur Geltung bringen, dabei aber wissen, daß die Botschaft nicht aus, sondern an der Erfahrung und Situation des Menschen verifiziert wird; er ist nur dann christlicher Religionsunterricht, wenn er die Fragen und Probleme der Menschen und der Welt in Offenheit für das Zeugnis der Schrift und den Glauben der Kirche zu klären sucht. Das gilt unbeschadet der unabdingbaren Aufgabe des Religionsunterrichts, die humanen und religiösen Voraussetzungen für den Glauben zu fördern und Blockierungen zu lösen.
So treffen sich auch in anthropologischer Hinsicht schulpädagogische und theologische Anliegen.

2.4.3 Theologie geschieht in Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Situation, zu deren Kennzeichen die Orientierung des heutigen Menschen auf Zukunft hin gehört. Diese Orientierung äußert sich in einer Dynamik, die die Welt verantwortlich gestalten will. Die Theologie erweist diesen Ansatz als genuin biblisch: Die Texte der Bibel enthalten an vielen Stellen Kritik an zeitgenössischen Zuständen. Sie entlarven falsche Ansprüche; sie rufen zur Umkehr, zur Veränderung und zur Ausrichtung auf die Zukunft. All dies wird von der Theologie aufgegriffen und weitergeführt, indem sie das Leben des Menschen in der Zeit unter den Aspekten von Glaube, Hoffnung und Liebe interpretiert und verändert.
Schon immer wurde Theologie getrieben in Auseinandersetzung mit religiösen und philosophischen Strömungen der jeweiligen Zeit. Heute ist die Theologie aufgefordert zur Auseinandersetzung und zum Dialog nicht nur mit der Philosophie und den Religionswissenschaften, sondern auch mit den Natur- und Humanwissenschaften. Dabei geht es sowohl um die Vermittlung der Ergebnisse dieser Wissenschaften mit theologischen Aussagen als auch um die Konfrontation der Theologie mit der von diesen Wissenschaften geprägten Mentalität und Denkweise.
Eine solche Theologie fordert den Religionsunterricht auf, sich dieser Auseinandersetzung zu stellen, seine Ziele und Themen so zu wählen, daß die Welterfahrung jedes einzelnen, die realen Umstände, die Probleme und Konflikte des Lebens zu einem integrierenden Bestandteil werden. Neben der Theologie und den Erziehungswissenschaften sind deshalb die Philosophie und andere Wissenschaften (z. B. Geschichte, Soziologie, Psychologie) als Bezugswissenschaften des Religionsunterrichts anzuerkennen.
Auch die religionswissenschaftliche Betrachtungsweise ist zur Erhellung religiöser Phänomene, wie der Heilssehnsucht und der Sinnfrage, bedeutsam. Sie aber generell an die Stelle der theologischen zu setzen, hieße eine andere Art von Religionsunterricht konzipieren.
Die Theologie ist ausgerichtet auf den Vollzug von Glauben, Hoffnung und Liebe. Die Verwirklichung aber von Liebe und Frieden ist in hohem Maße abhängig vom Verstehen des anderen. Deshalb ist der Dialog mit dem religiösen, anthropologischen und naturwissenschaftlichen Denken unserer Zeit auch theologisch unbedingt zu bejahen.
Somit ist auch beim dritten Argumentationsstrang eine Annäherung pädagogischer und theologischer Forderungen gegeben.

2.4.4 Die christliche Botschaft ist Angebot und Einladung, von deren freier Annahme oder Ablehnung gemäß dem Evangelium das Heil oder das Unheil des Menschen abhängt. Zur freien Annahme gehört, daß der Mensch diese Einladung auch ablehnen kann. Obwohl die Dringlichkeit der Botschaft nicht verschwiegen werden darf, muß die Freiheit des Menschen respektiert werden. Weder die bereits gespendete Taufe noch die Sorge um das Heil berechtigen dazu, den andern auf grobe oder sublime Art zu nötigen. Durch Nötigung wird die freie Entscheidung zur „Nachfolge", die eine Entscheidung aus Liebe sein soll,

verhindert. Weil Evangelium Befreiung bedeutet, darf trotz des dringenden Ernstes der Botschaft die unterrichtliche Vermittlung nichts von Manipulation an sich haben. Zwar geht der Weg des Menschen zur Selbstbestimmung immer über Fremdbestimmung; Erziehung geschieht durch „Vorgabe". Gerade deshalb aber muß der Erzieher wissen, daß er niemanden in Dingen des Glaubens zwingen darf. Er muß im Gegenteil mit Entschiedenheit den Menschen auf seine freie Entscheidung hin ansprechen.
Glaube ist nie selbstverständlich, er ist auch durch beste Lehrmethoden nicht organisierbar. Daraus folgt, daß auch die Leistungsbewertung (Notengebung) im Fach Religion unabhängig von der Glaubensentscheidung des Schülers erfolgen muß.

2.5 Ziele des katholischen Religionsunterrichts

Die in den beiden vorangehenden Abschnitten begründeten Funktionen des schulischen Religionsunterrichts lassen sich kaum auf eine kurze Zielformel bringen. Je globaler solche Formeln gemeint sind, um so mehr pflegen sie inhaltsleer und mehrdeutig zu geraten. Eindeutig und damit wirksam werden sie erst in der Konkretisierung. Deshalb wird im folgenden nur ein Zielspektrum genannt, das bei jeder Bestimmung von Teilzielen in diesem Bereich mitbedacht werden muß.

2.5.1* Religionsunterricht soll zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube befähigen (vgl. 2.2).

Wie kein anderes Schulfach fragt der Religionsunterricht auf der Grundlage reflektierter Tradition nach dem Ganzen und nach dem Sinn menschlichen Lebens und der Welt. Er erörtert die Antworten, die Menschen heute auf diese Fragen geben und die sie in der Geschichte gegeben haben und zeigt dabei Mensch und Welt in ihrem Bezug zu Jesus Christus im Licht des kirchlichen Glaubens und Lebens. Auf diese Weise leistet er Hilfe zur verantwortlichen Gestaltung des eigenen wie des gesellschaftlichen Lebens (vgl. 2.3.2 und 2.4.2).
Er führt in die Wirklichkeit des Glaubens ein, hilft sie zu verantworten und macht den Schülern deutlich, daß man die Welt im Glauben sehen und von daher seine Verantwortung in ihr begründen kann (vgl. 2.3.1 und 2.4.1).
So verhindert er, daß die Schüler den Lebenssituationen, Strukturen und Tendenzen, den Identifikationsmustern und Weltdeutungen (anderer und den eigenen) fraglos und sprachlos gegenüberstehen. Religionsunterricht soll Scheinsicherheiten aufbrechen, vermeintlichen Glauben ebenso wie gedankenlosen Unglauben. Damit kann einer drohenden Verkümmerung des Pluralismus zu „wohliger Indifferenz" gewehrt werden (vgl. 2.3.3 und 2.4.3).
Dem gläubigen Schüler hilft der Religionsunterricht, sich bewußter für diesen Glauben zu entscheiden und damit der Gefahr religiöser Unreife oder Gleichgültigkeit zu entgehen. Dem suchenden oder im Glauben angefochtenen Schüler bietet er die Möglichkeit, die Antworten der Kirche auf seine Fragen kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Er kann somit seine Bedenken und Schwierigkeiten in den Erkenntnisprozeß einbringen. Dem sich als ungläubig betrachtenden Schüler, der sich vom Religionsunterricht nicht abmeldet, ist im Religionsunterricht Gelegenheit gegeben, durch die Auseinandersetzung mit der Gegenposition den eigenen Standort klarer zu erkennen oder auch zu revidieren.
Dabei geht es im Religionsunterricht nicht nur um Erkenntnis und Wissen, sondern ebenso um Verhalten und Haltung. Die Antworten des Glaubens haben Prägekraft. Aus ihnen ergeben sich Modelle und Motive für ein gläubiges und zugleich humanes Leben. Der Religionsunterricht macht infolgedessen auch ein Angebot von Bewältigungsmustern des Lebens — zur freien Aneignung durch den Schüler und zur Vorbereitung einer mündigen Glaubensentscheidung.
Aus alledem ergibt sich für den Religionsunterricht:
— er 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 und ermöglicht eine Antwort aus der Offenbarung und aus dem Glauben der Kirche;
— er macht vertraut mit der Wirklichkeit des Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt und hilft, den Glauben denkend zu verantworten;
— er befähigt zu persönlicher Entscheidung in Auseinandersetzung mit Konfessionen und Religionen, mit Weltanschauungen und Ideologien und fördert Verständnis und Toleranz gegenüber der Entscheidung anderer;
— er motiviert zu religiösem Leben und zu verantwortlichem Handeln in Kirche und Gesellschaft.

2.5.2 Dieses Zielspektrum läßt verschiedene Akzentsetzungen zu. So kann der Akzent einmal stärker auf der Auslegung des Daseins, dann wieder stärker auf der Auslegung der Überlieferung liegen. Es wäre jedoch unsachgemäß, diese Akzente gegeneinander auszuspielen. Auf das Ganze des Religionsunterrichts bezogen, sollen heute gelebtes Leben und der Anspruch des Glaubens und seiner Wirkungsgeschichte in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Ob diese beiden Formen dem Zielspektrum entsprechend angewandt worden sind, muß sich darin erweisen, daß sie der Identitätsstärkung der Schüler dienen, ihnen eine Orientierungshilfe zur Glaubensentscheidung und zur Lebensführung vermitteln und sie zu kritischem Einsatz für die Gesellschaft motivieren.

2.5.3 Da es nicht nur um Bescheidwissen über Religion und Glaube, sondern immer auch um die Ermöglichung von Religion und Glaube selbst geht, bilden der Schüler, dessen Situation und Erfahrung ein unabdingbares Kriterium der Auswahl von Zielen und Inhalten. Je feiner und konkreter die Unterrichtsziele bestimmt werden, um so mehr können die jeweilige Situation und die betreffende Bildungsstufe Berücksichtigung finden.
Grundsätzlich gelten die genannten Aufgaben und Ziele (2.3; 2.4; 2.5) für jede Schulstufe, auch für den Primarbereich; denn es liegt ihnen eine für alle Stufen verbindliche Konzeption zugrunde. Sie werden aber unterschiedlich akzentuiert je nach Alter, Interesse und Ausgangslage der Schüler. Dies muß bei der Gestaltung der Curricula für die jeweilige Schulstufe berücksichtigt werden.

2.5.4 Die Erkenntnis, daß bei der Bestimmung von Unterrichtsaufgaben Ziele den Inhalten vorangehen, ist grundsätzlich auch für den Religionsunterricht zu akzeptieren. Das kann aber nicht heißen, die Unterrichtsinhalte, also etwa Bibeltexte, dürften nur noch als beliebig austauschbare Mittel zum Zwecke der Realisierung von davon völlig unabhängigen Lernzielen dienen. Die

* Zu 2.5.1 vergleiche die in diesem Abschnitt enthaltene Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Zielsetzung des kath. Religionsunterrichts vom 22./23. 11. 1972.

Ziele dieses Faches lassen sich nicht definieren ohne Berücksichtigung der Eigenart der Gehalte, um die es dabei geht. Themen und Ziele bedingen sich gegenseitig. Die Zielformulierungen müssen dem Eigenwert der Inhalte, ihrer Geschichtsmächtigkeit, ihrem existentiellen Anspruch gerecht werden; sie müssen zugleich weit genug sein, um der Betroffenheit und Spontaneität des Schülers genügend Raum zu lassen. So darf — jedenfalls im Religionsunterricht — die Forderung nach der empirischen Überprüfbarkeit von Zielen nicht zum alleinigen Auswahlkriterium werden. Gerade für den Religionsunterricht ist ein sogenanntes „offenes Curriculum" erforderlich.

2.6 Das Interesse der Kirche am Religionsunterricht

Einem Religionsunterricht nach dem vorliegenden Konzept kann nicht nachgesagt werden, er sei nur zur kirchlichen Nachwuchssicherung da und diene lediglich dazu, die Schüler durch Festlegung auf Antworten des katholischen Glaubens einzuengen oder gar zu fixieren.
Soll die Kirche an einem Religionsunterricht dieser Art interessiert sein? Muß sie sich heute nicht mit ihren personellen Kräften auf andere Aufgaben konzentrieren, etwa auf die Predigt, auf Sakramentenspendung und Diakonie?
Ehe die Kirche an einem Schulfach mitwirkt und damit ihr Engagement auf die Ziele der öffentlichen Schule abstimmt, muß sie sich fragen, ob diese Aufgabe ihrem Selbstverständnis entspricht, und welche Dringlichkeit der Erfüllung dieser Aufgabe in der gegenwärtigen Lage zukommt.
Zur kirchlichen Legitimierung und Motivierung dieses schulischen Religionsunterrichts lassen sich näherhin folgende Gesichtspunkte anführen:

2.6.1 In Jesus Christus hat sich gezeigt, wer Gott ist und wie er für die Menschen dasein will. Durch Christus wird der Mensch zum Glauben gerufen und zugleich zum „Dasein für andere" befreit und beauftragt. Zu einer Kirche, die sich auf Jesus Christus beruft, gehört als ureigene Aufgabe dieses „Dasein für andere". Unabhängig davon, ob die Menschen zu ihr gehören oder nicht, muß sie bereit sein, ihnen mit dem zu dienen, was sie ist, und was ihrem Auftrag entspricht. Religionsunterricht in der Schule ist eine der Formen, in denen sie diesen Dienst an jungen Menschen vollziehen kann. Er ist insofern unter diakonischem Aspekt zu sehen.

2.6.2 Die Kirche entspricht ihrem Auftrag, wenn durch ihre Beteiligung am Religionsunterricht gesellschaftskritische und humanisierende Impulse des Evangeliums wirksam werden können und einer Verengung des Denk- und Fragehorizonts der Lernenden auf Zweckrationalität gewehrt wird. Die Kirche darf sich nicht auf die Pflege weltloser Religiosität abdrängen lassen.
Der uneigennützige Dienst am einzelnen Menschen und an der Gesellschaft hat positive Rückwirkungen für diejenigen, die ihn ausüben: Die Zielsetzung des Religionsunterrichts zwingt dazu, den Zusammenhang des christlichen Glaubens mit grundlegenden menschlichen Fragen zu bedenken. Sie nötigt die Kirche, verständlich auf die Sinnfragen der Zeitgenossen zu antworten und sich auch mit anderen Antwortmöglichkeiten auseinanderzusetzen.

2.6.3 Die Wissenschaftsorientierung des Religionsunterrichts wird primär durch die Theologie getragen. Im Unterschied zum Schwärmertum hat sich der Glaube der Kirche mit seinem Ja zur Theologie von Anfang an auf das Denken eingelassen. Der christliche Glaube beansprucht, nicht widervernünftig zu sein. Theologie gibt Rechenschaft über den Glauben der Kirche. Es ist für die Kirche bedeutungsvoll, daß das auch unter den Bedingungen der Schule geschieht.
So kann der Religionsunterricht der stets drohenden gesellschaftlichen und intellektuellen Isolierung der Kirche entgegenwirken. Er veranlaßt die Christen, im Dialog mit ihren nichtgläubigen Zeitgenossen zu bleiben und aus den pluralen Sinnentwürfen, mit denen es die heutige Gesellschaft zu tun hat und mit denen die Verlautbarungen der Kirche selbst in zunehmendem Maße rechnen, Anregungen zu empfangen und diese Impulse in die Kirche einzubringen.

2.6.4 Weil im Religionsunterricht die Differenz zwischen dem Anspruch des Evangeliums und der konkreten Kirche deutlich und bewußt gemacht wird, darf man erwarten, daß Gemeindemitglieder, die durch diese Schule gegangen sind, zur Mitarbeit an der Erneuerung der Kirche fähig sind, die eine sachgerechte Kritik einschließt. Viel hängt davon ab, wie in der Kirche am Ort der Glaube gelebt wird; denn die Glaubwürdigkeit des Religionsunterrichts wird auch an der Glaubwürdigkeit der Gemeinde und ihres Lebens gemessen. So ist der schulische Religionsunterricht eine heilsame Herausforderung für die christliche Gemeinde.

2.6.5 Schulischer Religionsunterricht ist also eine dringliche und lohnende Aufgabe für die Kirche. Es ist ein Gewinn:
— wenn die Schüler beim Verlassen der Schule Religion und Glaube zumindest nicht für überflüssig oder gar unsinnig halten;
— wenn sie Religion und Glaube als mögliche Bereicherung des Menschen, als mögliche Kraft für die Entfaltung seiner Persönlichkeit, als möglichen Antrieb für die Realisierung von Freiheit begreifen;
— wenn die Schüler Respekt vor den Überzeugungen anderer gewonnen haben;
— wenn sie fähig sind, in der Diasporasituation des Glaubens sich begründet und verantwortlich mit dem lebensanschaulichen Pluralismus auseinanderzusetzen und sich der Wahrheitsfrage zu stellen;
— wenn ihre Entscheidungsfähigkeit und Entscheidungswilligkeit so gefördert wurden, daß sie imstande sind, ihre persönliche Glaubenseinstellung zu überprüfen, zu vertiefen oder zu revidieren und so eine gewissenhafte Glaubensentscheidung zu treffen;
— wenn die Schüler, je nach Möglichkeit, angestoßen von diesem Unterricht, zu einer engagierten Begegnung mit der Wirklichkeit des Glaubens, einschließlich der konkreten Kirche, bereit und fähig sind.

Im Vergleich mit traditionellen Vorstellungen ist diese Liste eher bescheiden. Aber realistisch betrachtet ist nicht einmal alles hier Gesagte überall erreichbar. Je nach Situation wird das, was im Unterricht vernünftigerweise angestrebt werden kann, erheblich verschieden sein. Die Kirche schuldet den unmittelbar am Religionsunterricht Beteiligten diese realistische Sicht des durch Religionsunterricht in der Schule Erreichbaren. Die schulischen Bedingungen und Zielsetzungen des Faches sind verkannt, wenn an diesen Unterricht zu hohe Erwartungen hinsichtlich des Glaubensvollzugs gerichtet werden. Eine nüchterne Einschätzung der Möglichkeiten eines schulischen Religions-

unterrichts entlastet Lehrer und Schüler und kann vor Enttäuschungen hinsichtlich der Effektivität dieses Unterrichts schützen.

2.7 Konfessionalität

Die Frage der Konfessionalität sollte weder von Gegnern noch von Befürwortern des schulischen Religionsunterrichts zum springenden Punkt der Diskussion gemacht werden, da die Konfessionalität nicht Hauptursache für die Krise des Religionsunterrichts ist. Zu fragen ist, wie der konfessionelle Religionsunterricht gestaltet sein müsse, um dem skizzierten Zielspektrum gerecht zu werden. Dabei wird sich zeigen, daß konfessioneller Religionsunterricht Elemente aufweist, die ihn pädagogisch besonders geeignet erscheinen lassen, der Zielsetzung der Schule und des Religionsunterrichts in ihr zu entsprechen.
Die folgenden Aussagen über die Konfessionalität dürfen nicht isoliert gesehen werden. Sie sind im Licht der vorhergehenden Abschnitte zu sehen, nicht umgekehrt.
Es sind zunächst zwei Fragen zu erörtern: einmal stellt sich das Problem von Konfessionalität und Offenheit; zum anderen ist der Wert von Konfessionalität zu erörtern.
2.7.1 Die Beschäftigung mit den Standpunkten anderer, der Respekt vor ihren Überzeugungen und das engagierte Gespräch mit ihnen gehören wesentlich zu einem zeitgemäßen konfessionellen Religionsunterricht.
Schon dies spricht dagegen, den hier konzipierten Religionsunterricht eng konfessionalistisch zu verstehen. Die radikalsten Fragen an den Glaubenden richten sich heute sowieso nicht an das Unterscheidende von katholischem oder evangelischem Glauben. Diese Fragen gelten vielmehr dem Grund des christlichen Glaubens überhaupt. Aber dieser Grund wird nicht ohne weiteres am besten erreicht, wo man die Konturen zwischen den bestehenden Konfessionen verwischt, sondern dort, wo man sich von klaren Positionen aus für das Gemeinsame der Konfessionen öffnet. In dieser Situation

— suchen Theologen oft im Austausch über die Konfessionsgrenzen hinweg nach Antworten;
— erfahren Gläubige beider Konfessionen, daß sie auf gegenseitige Hilfe im Glauben angewiesen sind und nehmen sie dankbar an;
— sind die Kirchenleitungen weithin dazu übergegangen, bei gemeinsam berührenden Fragen — z. B. des Religionsunterrichts — auch gemeinsam nach außen aufzutreten.

Insgesamt sind die „Religionsgemeinschaften" offenbar dabei, ein enges oder ängstliches Konfessionsdenken zugunsten einer zunehmenden Zusammenarbeit aufzugeben. Eine solche Öffnung ist eher möglich auf der Basis einer klaren Konfessionalität. Wie die Kirchen durch ökumenisches Denken und Handeln immer stärker aufeinander zugehen und darüber hinaus zu Gespräch und Solidarität mit Menschen anderer Religionen und Ideologien bereit sind, ohne deswegen auf ihr eigenes Selbstverständnis und auf profilierte Meinungen und Überzeugungen verzichten zu müssen, so ist auch der konfessionelle Religionsunterricht zur Offenheit verpflichtet; der Gesinnung nach ist er ökumenisch. Im Unterschied zu einem nichtkonfessionellen Unterricht geschieht die Auseinandersetzung nicht unter dem Anspruch einer (ohnehin fragwürdigen) Neutralität, sondern von einem bestimmten Standpunkt aus. Dadurch besteht zwar immer die Gefahr einer falschen, die fremde Meinung verkürzenden und verzerrenden Apologetik — aber es ist ebensowohl ein redliches, von Toleranz und gemeinsamem Bemühen um die Wahrheit bestimmtes Gespräch möglich und wünschenswert.

2.7.2 Religion und Glaube haben es der Sache nach unabdingbar mit „Bekenntnis" zu tun. Bekenntnis erfolgt nicht nur im Bereich von Dogma und Credo. Es drängt auf ganzheitlicheren Ausdruck. Es wirkt sich aus in liturgischen Formen wie in Lebensäußerungen, in Ethos wie in Diakonie. Solch ein umfassend verstandenes Glaubensbekenntnis — ohne das der Glaube nicht sein kann, was er zu sein beansprucht — ist aber an die lebendige Glaubensgemeinschaft gebunden. Greifbar ist es immer nur in seiner jeweiligen konkreten, geschichtlich-kulturellen Ausprägung. Das Bekenntnis ist nicht nur Sache eines einzelnen, sondern immer auch einer Gemeinschaft. Religionsunterricht hat es also schon von seinem Gegenstand her unweigerlich mit Konfession zu tun, auch wenn er sich nicht nur an aktive Kirchenmitglieder wendet. Ideen wirken durch die sie tragenden Überzeugungsgruppen (Institutionen). Das gilt erst recht für Religion und Glaube, denn Glaube ist, soziologisch gesehen, „Wissen durch Mitgliedschaft".
Die wissenschaftliche Kompetenz zur Erteilung von Religionsunterricht erhält der Lehrer primär durch die Theologie; Theologie als wissenschaftliche Reflexion des Glaubens ist jedoch an die jeweilige Konfession gebunden.
Je weniger Glaubenspraxis und damit konfessionelle Prägung die Schüler heutzutage mitbringen, um so mehr könnte es sich nahelegen, zunächst die radikalen Fragen nach dem Grund des gemeinsamen christlichen Glaubens anzugehen und die konfessionelle Sichtweite möglichst aus dem Spiel zu lassen. Dagegen sprechen aber gewichtige Gründe: Die bedauerliche Tatsache, daß Christentum bei uns seit Jahrhunderten in Konfessionen getrennt existiert, hat zur Folge, daß die konfessionelle Prägung sich nicht nur in Randfragen bemerkbar macht. Schüler wie Eltern haben den berechtigten Anspruch, sich auch mit ihrer geistigen Herkunft auseinanderzusetzen. Dies wird sich besonders dort ergeben, wo der Unterricht die Beziehung zu realen Lebenssituationen herstellt, in denen Schüler das Christentum in konfessioneller Ausprägung erfahren. Aber auch die kognitiven Lernziele sind häufig nicht ohne konfessionellen Standort zu bestimmen; erst recht kommt dieser zum Zuge, wenn es nicht bloß um Kenntnisse geht, sondern etwa um das Abwägen, Beurteilen, Bevorzugen und Annehmen von Werten. Sofern der Religionsunterricht Entscheidungshilfe, Lebenshilfe leisten will, hat er in dem Bereich dieser affektiven Lernziele einen Schwerpunkt. Solange es Christentum empirisch und konkret nur in verschiedenen Kirchen und Konfessionen gibt, dürften viele solcher Lernziele leichter erreichbar sein im Zusammenhang mit einer bestimmten Konfession. Befragungsergebnisse haben gezeigt, daß junge Menschen weniger in der Lehre des Christentums eine Identifikationsmöglichkeit finden als im Gemeindeleben, im Gottesdienst, im sozial-caritativen Engagement und im Brauchtum einer Kirche. Mag die praktische Verbundenheit der Schüler mit ihrer Konfession noch so gering sein: Immerhin bietet sie einen Anknüpfungspunkt für einen gemeinsamen „Boden", auf dem Lehrer und Schüler stehen. Durch ein gewisses „Vorverständnis" aber wird im Bereich von Religion und Glaube tieferes Verstehen erleichtert. Nur darf die Übereinstimmung in der Konfession nicht auf Kosten der Offenheit gehen, sondern muß zu ihren Gunsten genutzt werden.

2.7.3 Die Rechtslage spricht eindeutig für den konfessionellen Religionsunterricht. Wir können mit gutem Grund bei dem bleiben, was uns die Verfassung garantiert, müssen uns jedoch bemühen, diesen Rahmen entsprechend der veränderten Situation zu füllen. Der Rahmen ist damit gegeben, daß die Kirche

in einem solchen Religionsunterricht sich nicht nur als Objekt behandelt sieht, sondern daß sie sich darin authentisch zur Sprache bringen darf durch Menschen, die ihr angehören. Innerhalb dieses Rahmens ist der Religionsunterricht so offen wie möglich zu gestalten.

2.7.4 Aus dem Gesagten ergibt sich,
— daß im Religionsunterricht der öffentlichen Schule Lehrer, Lehre und in der Regel auch die Schüler in einer Konfession beheimatet sein sollen;
— daß die betreffende „Religionsgemeinschaft" das Recht hat, Lehre und Lehrer zu autorisieren;
— daß die Offenheit des Religionsunterrichts nicht leiden muß, wenn er konfessionell ausgerichtet ist.

2.7.5 In der gegenwärtigen kirchlichen und bildungspolitischen Situation ist es weder angebracht noch möglich, starr und absolut am Konfessionalitätsprinzip des Religionsunterrichts festhalten zu wollen. Gelegentlich empfiehlt sich die Kooperation der Konfessionen im Religionsunterricht, zum Beispiel bei gemeinsam interessierenden Themen und Aktionen. Darüber hinaus können Modellversuche, Sonderfälle und Ausnahmesituationen Modifikationen des Konfessionalitätsprinzips erfordern. Im konkreten Fall soll man sich für Lösungen einsetzen, die den berechtigten Interessen der Schüler (bzw. den Wünschen der Erziehungsberechtigten) am besten entsprechen.
Aus staatskirchenrechtlichen, bildungspolitischen und kirchlichen Gründen muß zu solchen Regelungen das Einverständnis aller maßgeblich Beteiligten herbeigeführt werden. Das sind insbesondere die Schulbehörden der Bundesländer und die Bistums- und Kirchenleitungen. Eltern, Lehrer und Schüler sollen gehört werden. Bei der Suche nach Lösungen sollen die Verantwortlichen Wert darauf legen, mit anderen christlichen Kirchen und Gruppen so eng wie möglich zusammenzuarbeiten.

2.8 Der Religionslehrer

Die Verantwortung für die Krise des Religionsunterrichts darf nicht pauschal den Religionslehrern aufgebürdet werden. Ebensowenig läßt sich die Krise durch eine Beschreibung des idealen Religionslehrers überwinden. Dennoch ist es unerläßlich, die angezielten Qualifikationen zu umschreiben.

2.8.1 Ein Religionslehrer soll sensibel sein für die religiöse Dimension der Wirklichkeit. Er muß selber ein Mensch sein, der nach dem Sinn des Lebens und der Welt zu fragen gelernt hat. Sachkompetenz hat im Falle des Religionsunterrichts nur derjenige, der über Methoden- und Sachkenntnis verfügt, der pädagogisch-didaktisch versiert ist und der zugleich existentiellen Bezug zu dieser „Sache" hat.

2.8.2 Für den Religionslehrer sind infolgedessen Religiosität und Glaube nicht nur ein Gegenstand, sondern auch ein Standort. Das hindert ihn nicht, fair mit verschiedenen Standpunkten und Auffassungen anderer bekanntzumachen. Bei ihm wissen Schüler, Eltern und Gesellschaft, woran sie sind. Auf solche Transparenz haben sie einen Anspruch. Erst in der Begegnung mit einer Person, die sich entschieden und eine Glaubensposition für sich verbindlich gemacht hat, erfährt der Schüler, daß religiöse Fragen den Menschen vor die Entscheidung stellen. Ein Lehrer ohne eigene Glaubensposition würde den Schülern nicht das gewähren, was er ihnen in diesem Bereich schuldet.

2.8.3 Ein Religionslehrer soll bereit sein, die Sache des Evangeliums zu seiner eigenen zu machen und sie — soviel an ihm liegt — glaubwürdig zu bezeugen. So hilft er dem Schüler, im Evangelium eine Herausforderung zu erkennen und diese zu beantworten. Daß sein Glaube sich oft als tragfähig für Zweifel erweisen muß, braucht der Lehrer seinen Schülern nicht zu verhehlen.

2.8.4 Ein Religionslehrer soll bereit sein, die Verantwortung der Kirche für die Inhalte des Religionsunterrichts mitzutragen. Der religiös wache und gläubige Religionslehrer sucht in der Kirche die Kommunikationsbasis für sein Glaubensleben. Dort kann er spirituelle Impulse erhalten und so vor der Verkümmerung seines Glaubens und einer Versandung des religiösen Lebens bewahrt werden. Hier kann er an der Glaubenserfahrung anderer Christen teilhaben und seine Impulse einbringen.

2.8.5 Die Bindung des Religionslehrers an die Kirche erfordert gleichzeitig ein waches Bewußtsein für Fehler und Schwächen sowie die Bereitschaft zu Veränderungen und Reformen. Darin liegt Konfliktstoff. Die Bindung kann daher nicht die Verpflichtung auf ein verklärtes, theologisch überhöhtes Idealbild der Kirche beinhalten. Die Spannung zwischen Anspruch und Realität, zwischen der Botschaft Jesu Christi und der tatsächlichen Erscheinungsweise seiner Kirche, zwischen Ursprung und Gegenwart, darf nicht verharmlost und schon gar nicht ausgeklammert werden. Liebe zur Kirche und kritische Distanz müssen einander nicht ausschließen. Sie stehen zueinander in einem ausgewogenen Verhältnis, wenn mit der Kritikfähigkeit Hörbereitschaft und selbstloses Engagement wachsen.

2.8.6 Ein Religionslehrer soll bereit sein zu kritischer Solidarität mit seinen Schülern, in dem er ihre Fragen als Ausdruck gegenwärtiger Welterfahrung ernst nimmt. Vor dem Anspruch Gottes sind Lehrer und Schüler — trotz der größeren Sachkompetenz des Lehrers — gleichermaßen Befragte und Lernende. Ein Religionslehrer, der sich mit der befreienden Botschaft des Evangeliums identifiziert, wird nicht nur die personale Freiheit der Schüler vollauf respektieren, sondern auch bereit sein, sich von ihren Erfahrungen in Frage stellen zu lassen.

2.8.7 Nicht selten gewinnen die Kollegen des Lehrers ihr Bild von der Kirche aus der Begegnung mit dem Religionslehrer. Er ist auch in bezug auf das Kollegium seiner Schule Multiplikator. Das drückt sich zunächst aus in seiner Solidarität mit den Kollegen. Wo aber der Religionslehrer in eine Außenseiterposition gerät, weil er sich mit der Sache des Glaubens identifiiziert, soll er sich nicht scheuen, diese Rolle bewußt anzunehmen.
Die Kirche und ihre einzelnen Gemeinden dürfen den Religionslehrer bei der Erfüllung seiner vielfältigen Aufgaben nicht im Stich lassen, sondern müssen ihn darin fördern und stützen.

3. Folgerungen und Forderungen

3.1 Aufgrund der Beobachtungen zur Situation und im Sinne des dargelegten Konzeptes tritt die Synode für einen spezifisch schulischen Religionsunterricht ein. Ein solcher Religionsunterricht ist pädagogisch eine unentbehrliche Komponente im Rahmen der allgemeinen Schulziele; er ist theologisch begründet und verantwortet aus dem Grundauftrag der Kirche; er ist

angesichts der pastoralen Situation in der Bundesrepublik Deutschland sinnvoll. Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach. Alle Bemühungen der Kirche entlassen den Staat nicht aus seiner Verantwortung für dieses Fach.

3.2 Die Synode weiß, daß noch so treffende Erklärungen für die Realisierung des Religionsunterrichts von geringerem Gewicht sind im Verhältnis zum persönlichen Einsatz derer, die diesen Unterricht erteilen. Sie weiß sich der theoretischen und praktischen Vorarbeit von Religionslehrern und Religionspädagogen verpflichtet, die zur Konzeption eines pädagogisch und theologisch verantworteten Religionsunterrichts in der Schule beigetragen haben.

3.3 Der schulische Religionsunterricht bedarf des Interesses, der Förderung und der kritischen Begleitung durch alle Katholiken, durch die Pfarrgemeinden, durch die entsprechenden Einrichtungen, Verbände und Gruppen. Die Synode fordert vor allem die Eltern auf, ihre Verantwortung für den Religionsunterricht in der Schule zu erkennen. Sie bittet sie, die Möglichkeiten und Grenzen des Religionsunterrichts realistisch zu sehen und nicht Erwartungen an ihn zu richten, die er von den spezifisch schulischen Bedingungen und Zielen her nicht erfüllen kann. Religionsunterricht in der Schule kann den Eltern nicht die Verantwortung für die religiöse Erziehung abnehmen. Er ist vielmehr auch auf das Glaubensleben in Familie und Gemeinde angewiesen. Ihrerseits sollen die Eltern es als Gewissenspflicht ansehen, die Teilnahme ihrer Kinder am Religionsunterricht zu fördern.

3.4 Die Synode bejaht den von der Verfassung garantierten konfessionellen Charakter des Religionsunterrichts. Dafür spricht vor allem, daß Christentum in Form von Konfessionen existiert. Konfessioneller Religionsunterricht ist eine Form, das fundamentale Menschenrecht auf freie Religionsausübung zu realisieren. Zur Konfessionalität gehört die Orientierung von Lehre, Lehrern und in der Regel auch der Schüler am gleichen Bekenntnis. Konfessioneller Religionsunterricht verlangt, daß der Lehrer mit Billigung und im Auftrag seiner Kirche unterrichtet. Die Synode erinnert die Öffentlichkeit nachdrücklich an den Verfassungsauftrag, allen interessierenden Lernenden auch im öffentlichen Bildungswesen die Möglichkeit zur Teilnahme an einem konfessionell orientierten Religionsunterricht zu geben, der den übrigen Schulfächern rechtlich gleichgestellt ist.
Katholischer Religionsunterricht muß aus theologischen Gründen von ökumenischer Gesinnung getragen sein. Darüber hinaus soll er auch mit den nichtchristlichen Religionen und anderen weltanschaulichen Positionen in Dialog stehen.
Die Synode bejaht mit dem Konfessionalitätsprinzip zugleich die gegebenenfalls notwendigen und wünschenswerten Modifikationen dieses Prinzips im Rahmen der genannten Bedingungen (2.7.5).

3.5 Die Ausbildung der Religionslehrer besitzt besondere Bedeutung und muß daher im Niveau der Ausbildung für vergleichbare Fächer entsprechen. Um den Zugang zum Beruf des Religionslehrers (etwa auch in Form der Weiterbildung durch eine zusätzliche Fakultas) der verschiedenen Schulstufen und Schulformen nicht zu erschweren, gleichzeitig aber optimale Ausbildung zu gewährleisten, sind differenzierte, berufsbezogene Studiengänge zu entwickeln. Bereits die Ausbildung muß ökumenischen Belangen Rechnung tragen. Das Studium anthropologischer, soziologischer und erziehungswissenschaftlich-didaktischer Fragestellungen muß mit der theologischen Ausbildung korrespondieren. Bei den sich rasch wandelnden Fragestellungen kommt der Fortbildung eine besondere Bedeutung zu. Die Synode begrüßt die vielfältigen Initiativen und Anstrengungen der Diözesen für eigene und gemeinsame Fortbildungsmöglichkeiten, auch solche zur Vertiefung des persönlichen religiösen Lebens. Die Angebote sind an den Bedürfnissen derer zu orientieren, die sich fortbilden sollen. Eine Zusammenarbeit mit den Lehrerorganisationen ist dabei wünschenswert, wie überhaupt die Beteiligung der Betroffenen bei der Planung von Fortbildungsveranstaltungen und Reformvorhaben. Staat und Kirche sind aufgerufen, die Lehrer zu Fort- und Weiterbildung freizustellen und die nötigen Sachinvestitionen zu leisten. Die Lehrer sind selbst aufgerufen, alle Möglichkeiten zu ihrer Fortbildung zu nutzen. Im Zusammenhang mit dem Aufbau von Kontaktstudien ist die Möglichkeit zu prüfen, die Religionslehrer zur Fortbildung in bestimmten Zeitabständen zu verpflichten. Es sollte auf die Einrichtung eines „Bildungsurlaubs" für alle Religionslehrer, auch die nebenamtlichen, gedrängt werden. Besonders die nebenamtlichen Religionslehrer bedürfen der Hilfe durch eine ausreichende fachwissenschaftliche und didaktisch-methodische Fortbildung.

3.6 Ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen den Religionslehrern und den kirchlichen Amtsträgern ist wichtig. Aus der Kompetenz der Kirche für den Inhalt des Religionsunterrichts ergibt sich die Notwendigkeit einer kirchlichen Beauftragung des Religionslehrers. Diese Kompetenz trifft mit dem Auftrag der Schule und der rechtlichen Verantwortung des Staates zusammen.
In der Lehrbeauftragung des Religionslehrers nimmt der Bischof im Namen der Kirche den angebotenen beruflichen Dienst des Religionslehrers an; zugleich mit diesem Auftrag wird so die Solidarität der Kirche mit dem Religionslehrer und des Religionslehrers mit der Kirche bekundet.
Die Synode schlägt vor, den Ausdruck „missio canonica" für den Bereich des Religionsunterrichts in der Schule mit „kirchliche Beauftragung" zu umschreiben. Ihr sollte ein ständiger Kontakt entsprechen, der dem Lehrer die Gewißheit vermittelt, daß die entsprechenden kirchlichen Stellen bereit sind, ihn zu fördern, ihm Möglichkeiten zur Fort- und Weiterbildung anzubieten und ihn in seiner schwierigen Aufgabe zu unterstützen.

3.7 Der Religionsunterricht dient nicht primär einer systematischen Stoffvermittlung. Die Synode wünscht, daß er — den Ansätzen moderner Didaktik gemäß — sich auf die Situationen der Schüler bezieht, sich ihren Fragen stellt, ihren Problemen nachgeht und Erfahrung zu vermitteln sucht. Selbstverständlich muß er, wie jedes Schulfach, einen überprüfbaren Wissenszuwachs erbringen.
Die Schüler sollen in angemessenem Umfang zu verantwortlicher Mitarbeit bei der Planung und Gestaltung des Unterrichts herangezogen werden. Realisierbare Rahmenrichtlinien, Curricula und zielorientierte Unterrichtshilfen sind Voraussetzungen für erfolgreichen Religionsunterricht. Sie sind ständig an die sich rasch wandelnde Situation anzupassen. Ebenso muß das Angebot zeitgemäßer und differenzierter Medien verstärkt und leichter zugänglich gemacht werden.

Fortsetzung S. 461

Bevölkerungsentwicklung, Bildungspolitik und Numerus clausus

Soziographische Beilage Nr. 30

Rückwärts gerichtete Vergleiche zwischen zeitlich distanten Absolut- bzw. Relativzahlen klären zwar nicht die Ursachen bestimmter Veränderungen, sie lassen aber Tendenzen der bisherigen Entwicklung erkennen. Ganz allgemein können daraus künftige Probleme ersehen und, soweit möglich, vorausschauend gelöst sowie Grundlagen für Vorausberechnungen hergeleitet werden. Demzufolge spiegeln vorausgeschätzte Ergebnisse niemals die tatsächliche, sondern nur die unter bestimmten Voraussetzungen zu erwartende Entwicklung wider. Unter diesem Aspekt sind auch die nachstehend dargestellten „bildungsstatistische Trends" zu verstehen und zu interpretieren (vgl. dazu auch Soziographische Beilage Nr. 28, in: HK, September 1974, 465—471).

Grafik 1: Entwicklung der Bevölkerung von 5 bis unter 20 Jahren

Im Bundesgebiet Deutschland beginnt die allgemeine Schulbesuchspflicht, die sich in eine neunjährige Vollzeit- und in eine dreijährige Teilzeitschulpflicht gliedert, mit Vollendung des 6. Lebensjahres, Dies schließt nicht aus, daß schulreife Kinder auch vorzeitig eingeschult werden können. Ebenso ergeben sich durch verspätete Einschulung, Nichtversetzungen und andere Ursachen zeitliche Verzögerungen im Schulbesuch über das 18. Lebensjahr hinaus. Aus diesen Gründen wird hier für die Schulbevölkerung das Alter von 5 bis unter 20 Jahren als alterstypisch angesehen; denn in der Regel besuchen zwischen 80 und 90% der Einwohner dieser Altersgruppe Schulen der allgemeinen und beruflichen Ausbildung.

Veränderungen in der Altersstruktur dieser typischen Bevölkerungsgruppe müssen sich naturgemäß auf den Schulbesuch auswirken. So nahm beispielsweise die alterstypische Bevölkerung seit 1962 kontinuierlich zu. Nach den Vorausschätzungen des Statistischen Bundesamtes dürfte sie jedoch 1976 ihren höchsten Zuwachs erreicht haben. Danach ist bis 1985 mit einem stetigen Bevölkerungsrückgang zu rechnen. Diese aus der Gesamtentwicklung abzulesenden Tendenzen gelten jedoch nicht in gleichem Maße für die einzelnen Altersgruppen, die als alterstypisch für die Primarstufe sowie für die Sekundarstufe I und II anzusehen sind. Die Bevölkerungszahl der Altersgruppe 5 bis unter 10 Jahre hat ihren höchsten Stand bereits im Jahre 1973 überschritten. Das bedeutet, daß voraussichtlich auch die Schülerzahl der Primarstufe zwischen 1973 und 1985 abnehmen wird. Ähnlich fallende Trends sind bei der Altersgruppe 10 bis unter 16 ab 1978 und bei der Altersgruppe 16 bis unter 20 ab 1983 zu beobachten. Demzufolge dürfte sich die rückläufige Entwicklung der Schülerzahl mit zeitlicher Verzögerung auch bei den Schulen der Sekundarstufe I und II fortsetzen.

Grafik 2: Tatsächliche und vorgeschätzte zahlenmäßige Entwicklung der Schüler an allgemeinen Schulen nach Schulstufen

Die Entwicklung der Bevölkerungszahlen veranschaulicht lediglich, in welchem Umfang sich die Schülerzahlen aufgrund demografischer Einflüsse verändern werden. Sie sagt jedoch nichts darüber aus, wie sich schulpolitische Entscheidungen auf die Schulstrukturen auswirken können. So nehmen beispielsweise die Bevölkerungszahlen der Altersgruppe 5 bis unter 10 Jahre zwischen 1960 und 1972 kontinuierlich zu. Diesem Trend folgen von 1966 bis 1970 jedoch nicht die Schülerzahlen der Primarstufe. Der Einbruch in diesen Jahren ist vor allem auf die Umstellung des Schuljahresbeginns vom 1. April 1966 auf den 1. August 1967 zurückzuführen. Dieser Zeitraum wurde in acht Ländern durch zwei Kurzschuljahre überbrückt. Infolge unterschiedlicher Stichtagsregelungen gab es 1966 bei der Mehrzahl der Länder zwei Einschulungstermine, und zwar zum 1. April und zum 1. Dezember. Zum anderen wurden zu Beginn des zweiten Kurzschuljahres keine Neueinschulungen vorgenommen. Ab 1970 hat sich die Entwicklung der Schülerzahlen wieder der alterstypischen Bevölkerung angeglichen. Der Rückgang der Schülerzahlen in der Primarstufe, der dem der Bevölkerung entspricht, wird voraussichtlich erst 1982 zum Stillstand kommen. Besonders deutlich wird der Einfluß schulorganisatorischer Maßnahmen am starken Zuwachs der Schülerzahlen in der Sekundarstufe II der allgemeinen Schulen, in der gymnasialen Oberstufe nämlich. Nach den Vorausberechnungen der Arbeitsgruppe Bedarfsfeststellung wird sich die Besucherzahl dieser Schulstufe zwischen 1960 und 1982 mehr als verdreifachen, obgleich die alterstypische Bevölkerung in der gleichen Zeit nur um 18% ansteigt. Ähnliches gilt auch für die Sekundarstufe I. Hier werden die Schülerzahlen 1977 voraussichtlich 70% höher als 1960 sein, wogegen die alterstypische Bevölkerung im gleichen Zeitraum eine Zunahme von 46% aufweist. Diese Tendenzen lassen die bildungspolitische Zukunftskonzeption erkennen: Durch den Ausbau der weiterführenden Schulen sollen mehr und mehr Schüler eine qualifiziertere allgemeine Ausbildung erhalten.

Grafik 3: Anteilverschiebung im Besuch weiterführender allgemeiner Schulen der Sekundarstufe I

Die drei traditionellen Schulformen der Sekundarstufe I sind die Hauptschule, die Realschule und die Mittelstufe des Gymnasiums. Sie werden in der Regel von Schülern der 5. bis 10. Klassenstufe besucht. Ab 1960 ist eine kontinuierliche Verschiebung im Schulbesuch der Sekundarstufe I zwischen Hauptschulen, Realschulen und Gymnasien zu beobachten, die anscheinend erst 1985 zum Stillstand kommt. Gemessen an der Gesamtzahl der Schüler aller drei Schulformen ist somit zu erwarten, daß der Anteil der Hauptschüler von 66 auf 47 % zurückgeht. Dieser Anteilverlust wurde bis 1970 teilweise durch die schrittweise Einführung der neunjährigen Vollzeitschulpflicht und durch das Angebot des freiwilligen Besuchs der 10. Klassenstufe abgebremst. Insgesamt wird er jedoch durch den Anteilzuwachs bei den Realschulen und Gymnasien kompensiert. Demzufolge entschlossen sich von Jahr zu Jahr mehr Grundschüler zum Besuch von Realschulen und Gymnasien. Die Arbeitsgruppe Bedarfsfeststellung der KMK ist offensichtlich der Ansicht, daß die Anteilverschiebung zugunsten der Realschulen und Gymnasien in abgeschwächter Form auch weiterhin anhält. Nach den vorgelegten Berechnungen sollen 1985 etwa 240000 Absolventen die Einrichtung der Sekundarstufe I mit der Fachoberschulreife verlassen. Das sind mehr als 40 % aller Abgänger dieser Schulstufe. Hinzu kommen noch über 90000 Absolventen beruflicher Vollzeitschulen mit gleichwertigem Abschluß. Damit wird sich der Angebotsdruck von Absolventen mit dieser schulischen Qualifikation vor allem auf die Fachoberschulen stetig verstärken; es sei denn, es werden andere schulische oder berufliche Bildungsgänge für die Absolventen mit Fachoberschulreife erschlossen. Hierfür bieten sich vor allem die Berufsfachschulen an, die heute bereits in bestimmten Typen bzw. Fachrichtungen stark von dieser Absolventengruppe frequentiert werden.
Zum anderen bleibt allerdings abzuwarten, ob sich die dargestellte Anteilverschiebung in dem geplanten Umfang fortsetzt. Immerhin können schulorganisatorische Maßnahmen aufgrund bildungspolitischer Entscheidungen, wie z. B. die Einrichtung von Orientierungsstufen und Gesamtschulen sowie die Einführung des Berufsgrundbildungsjahres an Berufsschulen, die aufgezeigte Entwicklung in der Zukunft mehr oder minder stark beeinflussen.

Grafik 4: Anteilverschiebung im Besuch allgemeiner und beruflicher Schulen der Sekundarstufe II

Die tatsächliche und offensichtlich auch angestrebte Ausweitung des Schulbesuchs innerhalb der Sekundarstufe I zugunsten der Realschulen und Gymnasien muß sich naturgemäß auf die folgenden Bildungsgänge in der Sekundarstufe II auswirken. Die Berufsschulen als Teilzeitschulen, in denen überwiegend die Hauptschulabgänger ihre berufsbegleitende Schulausbildung erhalten, müssen bis 1985 wahrscheinlich einen starken Anteilverlust hinnehmen. Während 1960 noch annähernd 83 % aller Schüler der Sekundarstufe II Berufsschulen besuchten, sollen es 1985 nur noch etwa 55 % sein. Diese Verschiebung dürfte nicht ohne Folgen auf das Niveau der Berufsschulen bleiben; denn bei den Hauptschulen ist seit Jahren ein Rückgang des Schulbesuchserfolges zu beobachten. Je mehr Schüler nämlich auf Realschulen und Gymnasien abwandern, je geringer wird der Anteil der Schüler, die den Hauptschulabschluß noch erreichen. Da die Berufsschule alle Schulabgänger der Hauptschule mit und ohne Hauptschulabschluß aufnehmen muß, ist zu erwarten, daß bei der Berufsschule ein ähnlicher „Auslaugungsprozeß" stattfindet wie bei der Hauptschule.
Von dem Anteilverlust der Berufsschule profitieren nun teilweise die Berufsfach- und Berufsaufbauschulen, überwiegend jedoch die Oberstufen der Gymnasien, die Fachgymnasien und die Fachoberschulen, deren Anteil sich zwischen 1960 und 1985 verdreifachen wird. Die Besetzungsverhältnisse verändern sich somit zugunsten der Vollzeitschulen. Mehr und mehr Schüler neigen also dazu, nach Beendigung ihrer neunjährigen Vollzeitschulpflicht weiterhin freiwillig allgemeine und berufliche Schulen in Vollzeitform zu besuchen. Außerdem besteht bei einem stetig wachsenden Anteil von Schülern die Tendenz, neben beruflichen Ausbildungabschlüssen auch noch höhere allgemeine Abschlüsse als Zugang zu den Hoch- und Fachhochschulen zu erreichen.

Grafik 5: Tatsächliche und vorgeschätzte zahlenmäßige Entwicklung der Schulabgänger mit Hoch- und Fachhochschulreife

Im Juni 1963 unterbreitete die Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland detaillierte Vorschläge zur Behebung des Lehrermangels in der Bundesrepublik. Unter anderem beschloß sie auch langfristige Maßnahmen zur Erhöhung der Abiturientenzahlen. Sie ging dabei von der Annahme aus, daß „ein vermehrter Zugang von Abiturienten zu den lehrerbildenden Hochschulen erwartet werden kann, wenn die Zahl der Abiturienten anwächst". Fünf Jahre später schlossen die Länder

der Bundesrepublik ein Abkommen zur Vereinheitlichung auf dem Gebiete des Fachhochschulwesens. Dies führte zur Umwandlung bestehender schulischer Einrichtungen in Fachhochschulen, von der überwiegend die Ingenieurschulen und sonstige Höhere Fachschulen betroffen wurden. Der Zugang zu diesen Schulen setzte nunmehr die Fachhochschulreife voraus, die nach einem zweijährigen Besuch an den ab 1969 eingerichteten Fachoberschulen erworben werden konnte. Damit gab es seit 1971 im großen und ganzen drei Arten von Befähigungsnachweisen für den Besuch von Hochschulen: die Fachhochschulreife, die allgemeine und die fachgebundene Hochschulreife.

Zu Beginn der Beobachtungsperiode stieg die Zahl der Abiturienten zunächst bis 1963 um nahezu 8 % an. Während der beiden folgenden Jahre nahm sie wieder ab, so daß sie 1965 etwa 11 % geringer war als 1960. Dieser relativ starke Rückgang wurde überwiegend durch die Bevölkerungsentwicklung beeinflußt; denn die in diesen Jahren abgehenden Abiturienten gehörten überwiegend den geburtenschwachen Nachkriegsjahrgängen an. Im Jahre 1966 gab es dann wegen der Umstellung des Schuljahresbeginns vom 1. April 1966 auf den 1. August 1967 zwei Termine für die Reifeprüfung, und zwar im Frühjahr und im Herbst. Aufgrund dessen brachte das Jahr 1966 mit fast 100000 Abiturienten einen bislang nie dagewesenen Höchststand. Der dann einsetzende steigende Trend, der vor allem auf einer wachsenden Zahl der Abiturienten an Gymnasien basierte, verstärkte sich ab 1971 noch durch den Zuwachs an Fachhochschulabsolventen. Unter der Voraussetzung, daß die bisherigen Entwicklungen im Schulbesuch anhalten, dürften sich die Zahlen der Schulabgänger mit Hoch- und Fachhochschulreife zwischen 1960 und 1985 mehr als verfünffachen. Der Einbruch im Jahre 1978 beruht lediglich auf der Schuljahresumstellung, da sich im Herbst 1966 die Zahl der Neuaufnahmen in die erste Klassenstufe der Grundschule aus schulorganisatorischen Gründen verringerte. Stark beeinflußt wird die künftige Entwicklung auch durch die Zahl der Fachoberschulabsolventen, die sich voraussichtlich zwischen 1971 und 1985 mehr als versechsfacht. In Anbetracht dessen werden von den zu erwartenden Schulabgängern mit Hochschul- und Fachhochschulreife insgesamt etwa 75 % den Anspruch auf einen Studienplatz an einer Hochschule und 25 % einen Platz an einer Fachhochschule anmelden.

Grafik 6: Abiturienten der Gymnasien und Schüler der Abschlußklassen des 12. Schuljahrgangs nach Einstellung zum Studium

Die steigende Zahl der Absolventen mit Hoch- und Fachhochschulreife muß zwangsläufig zu Engpässen bei der Vergabe der verfügbaren Studienplätze führen, zumal der Ausbau der Hochschulen nicht mit der ständig wachsenden Nachfrage nach Studienplätzen Schritt halten kann. Deshalb werden aufgrund des im Jahre 1971 verabschiedeten Hochschulstatistikgesetzes jährlich Befragungen durchgeführt, die Auskunft über die Studien- und Berufswünsche der Absolventen von Gymnasien und Fachoberschulen geben sollen. Leider liegen aus diesen Befragungen bislang nur Ergebnisse für vier Jahre vor, so daß die daraus abzulesenden Tendenzen nur begrenzten Aussagewert haben. Immerhin ist es bemerkenswert, daß in den letzten vier Jahren bei steigenden Absolventenzahlen der Anteil der Studienwilligen an der Gesamtzahl der Studienberechtigten stetig zurückgeht. So wollten im Jahre 1972 nahezu 90 % der befragten Absolventen studieren; 1975 waren es nur noch annähernd 79 %. Im gleichen Zeitraum stieg dafür der Anteil der Unentschlossenen von 6,2 auf 12,4 % und der Anteil derjenigen, die anscheinend keine Studienabsicht hatten, von 4,2 auf 8,8 %. In Anbetracht dessen ist zu erwarten, daß sich diese Anteilverschiebung bei weiterhin steigenden Absolventenzahlen fortsetzt. Demzufolge dürften mehr und mehr Studienwillige ihre Studienabsicht freiwillig aufgeben oder aber durch verstärkte Zulassungsbeschränkungen zur Aufgabe ihrer Studienabsicht gezwungen werden.

Grafik 7: Berufswünsche der Abiturienten und Schüler der Abschlußklassen des 12. Schuljahrganges ohne Studienabsicht nach Ausbildungsbereichen

Unter dem Zwang verschärfter Zulassungsbeschränkungen wird sich der Angebotsdruck seitens der Absolventen mit Hoch- und Fachhochschulreife auf nichtakademische Berufe erhöhen. Allein in den Abgangsjahren 1972 bis 1975 hat sich die Zahl der befragten Absolventen ohne Studienabsicht nahezu verdreifacht. Über die tatsächliche Zahl der Abiturienten und Fachoberschulabsolventen, die keinen Studienplatz erhalten, liegen für diesen Zeitraum keine exakten Zahlenangaben vor. Somit können auch keine genauen Angaben darüber gemacht werden, welche nichtakademischen Berufe diese Absolventen ergriffen haben. Es lassen sich jedoch bestimmte Schlußfolgerungen aus den Absichtserklärungen jener befragten Absolventen ziehen, die nicht studieren wollen. So äußerten in den Jahren 1972 bis 1974 nahezu jeweils 50 % den Wunsch, eine Tätigkeit im öffentlichen Dienst aufzunehmen, wobei sich die Interessen vorwiegend auf den allgemeinen öffentlichen Dienst so-

wie auf Bundeswehr, Grenzschutz bzw. Polizei konzentrierten. Eine abnehmende Neigung zeigte sich für die Berufe in Handel, Verwaltung und Verkehr, insbesondere für Berufe im Bank- und Versicherungswesen sowie für Luftverkehrsberufe. Ähnliche Tendenzen ergaben sich auch bei den Ausbildungsbereichen „Kunst, Publizistik, Bibliothekswesen" sowie für den Bereich der technischen Sonderfachkräfte, zu denen vor allem die technischen Assistenten zählen. Ein steigender Trend zeichnet sich bei den nichtakademischen Berufen des Gesundheits- und Sozialwesens und bei den unter sonstige Ausbildungsbereiche zusammengefaßten Berufen ab. Auffallend ist, daß auch bei den Nichtstudienwilligen die Zahl der Unentschlossenen steigt. Es bleibt abzuwarten, ob sich die angedeuteten Tendenzen in den einzelnen Ausbildungsbereichen fortsetzen. Offen bleibt ebenfalls die Frage, ob und in welchem Umfange sich nichtstudienwillige Absolventen zu einem späteren Zeitpunkt entschließen, ein Studium aufzunehmen. Es ist durchaus zu erwarten, daß zumindest ein Teil der nichtstudienwilligen bzw. abgewiesenen Studienbewerber nach abgeschlossener Berufsausbildung versuchen wird, einen Studienplatz zu erhalten.

Grafik 8: Tatsächliche und vorgeschätzte zahlenmäßige Entwicklung der Studienanfänger an Hoch- und Fachhochschulen

Der Zustrom zu den Hochschulen dürfte anhalten, auch wenn mehr und mehr Studienberechtigte auf ein Studium freiwillig verzichten bzw. aufgrund des Numerus clausus verzichten müssen. Die Frage, in welchem Umfang die Aufnahmekapazität der Hochschulen in den nächsten Jahren erweitert werden kann, muß hier unbeantwortet bleiben. Aus der bisherigen Entwicklung lassen sich jedoch bestimmte Tendenzen ablesen, die die Grenzen für künftige Entwicklung aufzeigen. Zwischen 1960 und 1971 erwarben beispielsweise rd. 860500 Schüler die Hochschulreife. Im gleichen Zeitraum begannen etwa 724200 dieser Absolventen mit ihrem Studium. Der Anteil der Studienanfänger an der Gesamtzahl der Abiturienten betrug nahezu 84% (Annahme 3). Die gleiche Relation für die Jahre 1960 bis 1965 ergab nahezu 90% (Annahme 4), für die Jahre 1966 bis 1971 dagegen nur 81% (Annahme 2). Im großen und ganzen ist daraus zu schließen, daß bei steigenden Abiturientenzahlen der Anteil der Studienanfänger an der Gesamtzahl der Studienberechtigten zurückgeht. Angenommen, die errechneten Anteile von 81%, 84% und 90% würden bis 1985 konstant bleiben, so würde bis 1985 die Zahl der Studienanfänger bei Annahme 2 auf 244000, bei Annahme 3 auf 253000 und bei Annahme 4 auf 270000 ansteigen. Nach den im Bildungsplan für 1985 ausgewiesenen Werten liegen insbesondere die Ergebnisse der Annahmen 2 und 3 im Rahmen planerischer Zielvorstellungen. Um diese Zielvorstellungen zu realisieren, müßte die jährliche Aufnahmekapazität für Studienanfänger bis 1985 um rd. 100000 bis 120000 Plätze erweitert werden. Es scheint unter den gegebenen Umständen kaum möglich, einen solchen Ausbau der Hoch- und Fachhochschulen zu verwirklichen. Deshalb wird den maximalen Vorausschätzungen der Annahmen 2 bis 4 die Annahme 1 gegenübergestellt, die den Trend der bisherigen Entwicklung fortschreibt. Es wird davon ausgegangen, daß die Zahl der Studienanfänger, gemessen an der vergleichbaren Zahl im Jahre 1960, jährlich um 8,6 Punkte steigt. Unter diesen Voraussetzungen würde die Zahl der Studienanfänger bis 1985 auf etwa 155000 anwachsen. Sie würde sich damit zwischen 1970 und 1985 mehr als verdoppeln. Vermutlich aber wird die künftige Entwicklung nach den bisherigen Anzeichen zwischen den Annahmen 1 und 2 liegen. Danach würden nur noch etwa zwei Drittel der Studienberechtigten einen Studienplatz erhalten. Für ein Drittel der Schulabgänger mit Fach- und Hochschulreife müßten auf dem Arbeitsmarkt adäquate Berufe erschlossen werden. Überdies dürfte sich ein Angebotsdruck auf andere bestehende bzw. neu zu schaffende Bildungsgänge ergeben, wie sie teilweise bereits in den Berufs- bzw. Fachakademien entstehen.

Fritz Joachim Weiß

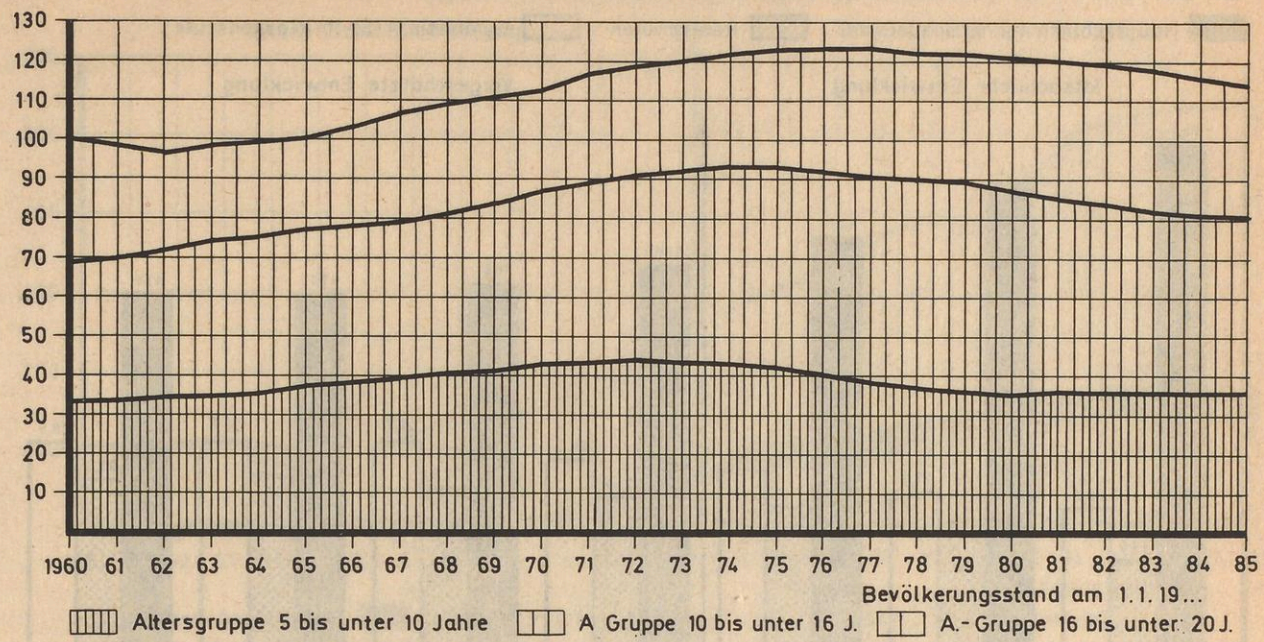
Quellenhinweise:

Den Berechnungen für die Grafiken wurden folgende Quellen zugrunde gelegt:

1. Statistisches Bundesamt, Fachserie A, Bevölkerung und Kultur:
   1.1. Reihe 1, Bevölkerungsstand und -entwicklung, Sonderbeitrag Vorausschätzung der Bevölkerung für die Jahre 1971 bis 2000
   1.2. Reihe 10, Bildungswesen, I. Allgemeinbildende Schulen 1960 bis 1972
   1.3. Reihe 10, Bildungswesen, II. Berufsbildende Schulen 1960 bis 1972
   1.4. Reihe 10, Bildungswesen, III. Schulen der allgemeinen und beruflichen Fortbildung 1971 und 1972
   1.5. Reihe 10, Bildungswesen, IV. Sonderbeiträge aus dem Schul- und Fortbildungsbereich, Studien- und Berufswünsche (Abiturienten) 1972 bis 1975
   1.6. Reihe 10, Bildungswesen, V. Hochschulen 1960 bis 1971
   1.7. Unveröffentlichte Unterlagen aus dem Bereich des Bildungswesens
2. 7. Bericht der Arbeitsgruppe Bedarfsfeststellung, Vorausberechnung der Schüler- und Absolventenzahlen 1971 bis 1985 (Dokumentation Nr. 41 — April 1974), bearbeitet im Sekretariat der Kultusministerkonferenz
3. Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung: Bildungsgesamtplan, Stuttgart 1973

Graphik 1

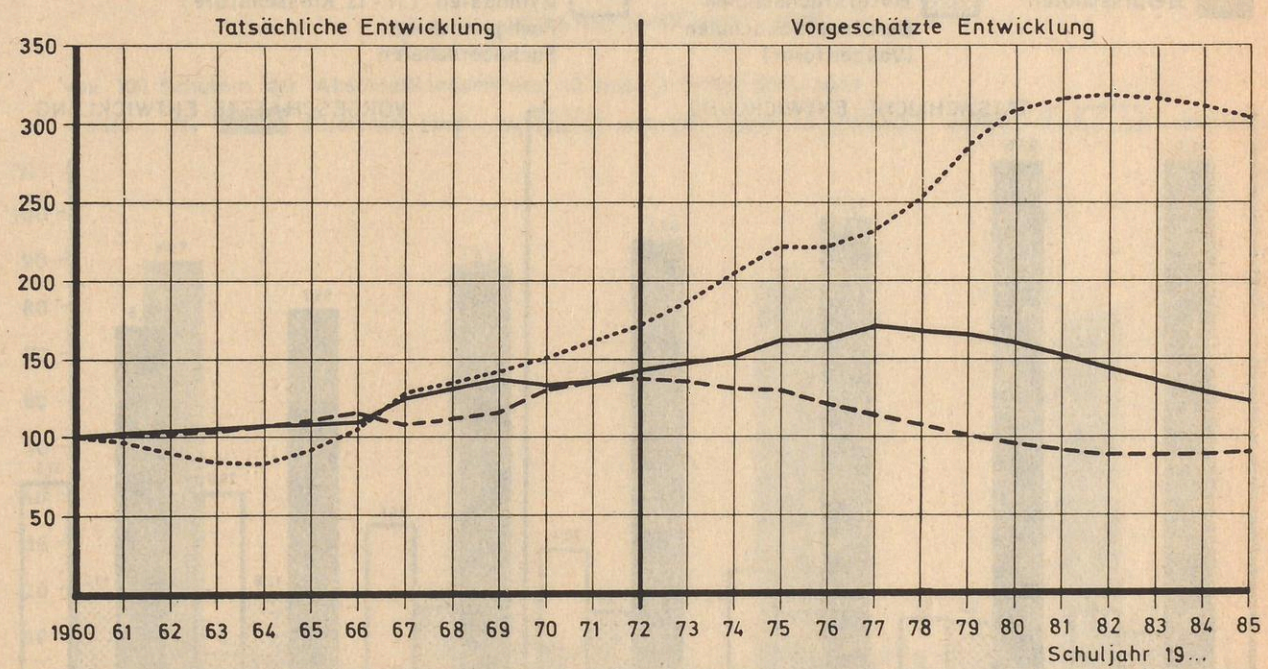
ENTWICKLUNG DER BEVÖLKERUNG IM ALTER VON 5 BIS UNTER 20 JAHREN[1)]
- BUNDESGEBIET -
1960 - 1985; 1960 = 100



1) Bevölkerungsentwicklung einschl. Wanderungen
QUELLE: F.J. WEISS, EIGENE BERECHNUNGEN NACH UNTERLAGEN DES STAT. BUNDESAMTES

Graphik 2

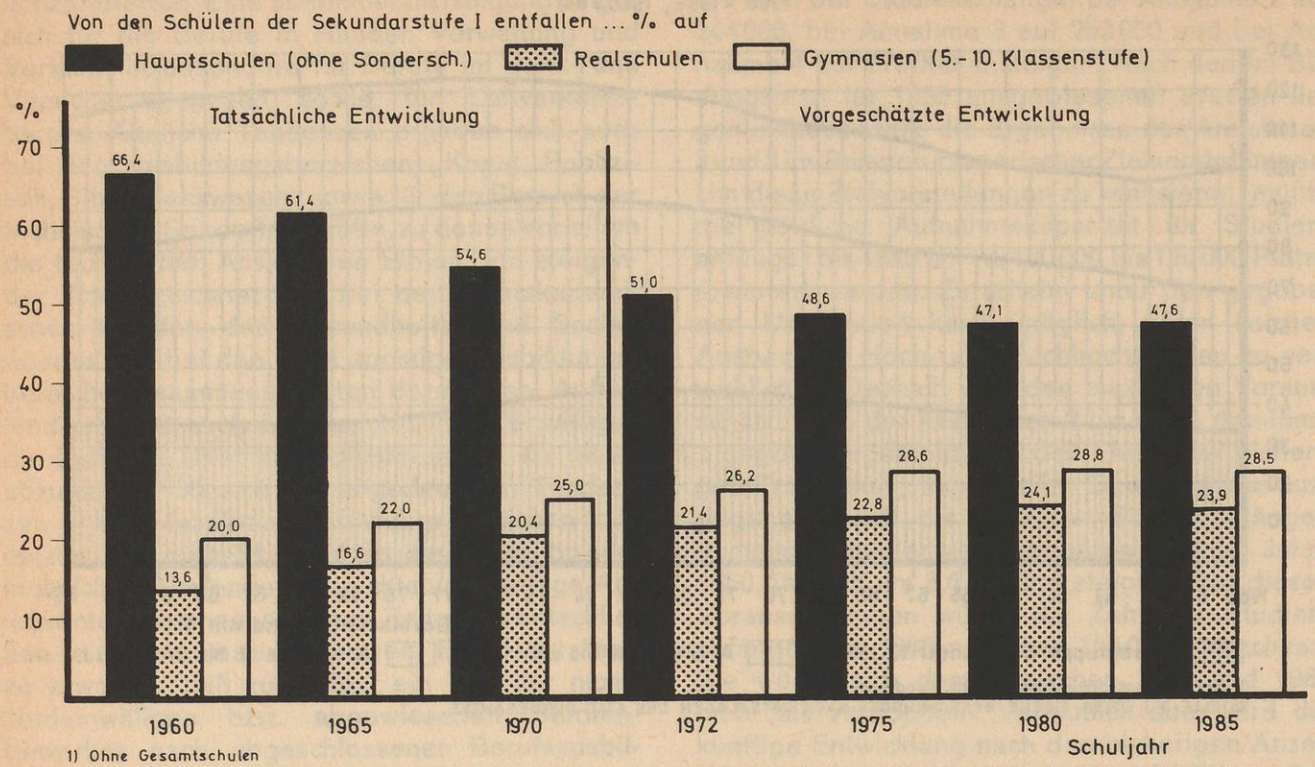
TATSÄCHLICHE UND VORGESCHÄTZTE ZAHLENMÄSSIGE ENTWICKLUNG DER SCHÜLER AN ALLGEMEINEN SCHULEN NACH SCHULSTUFEN[1)]
- BUNDESGEBIET -
SCHULJAHR 1960 - 1985; 1960 = 100



1) Ohne Schulen für Behinderte
QUELLE F.J.W EIGENE BERECHNUNGEN NACH UNTERLAGEN DES STAT. BUNDESAMTES U. DER ARBEITSGRUPPE BEDARFSFEST - STELLUNG DER KMK

Graphik 3

ANTEILVERSCHIEBUNG IM BESUCH WEITERFÜHRENDER, ALLGEMEINER SCHULEN[1] DER SEKUNDARSTUFE I - BUNDESGEBIET -

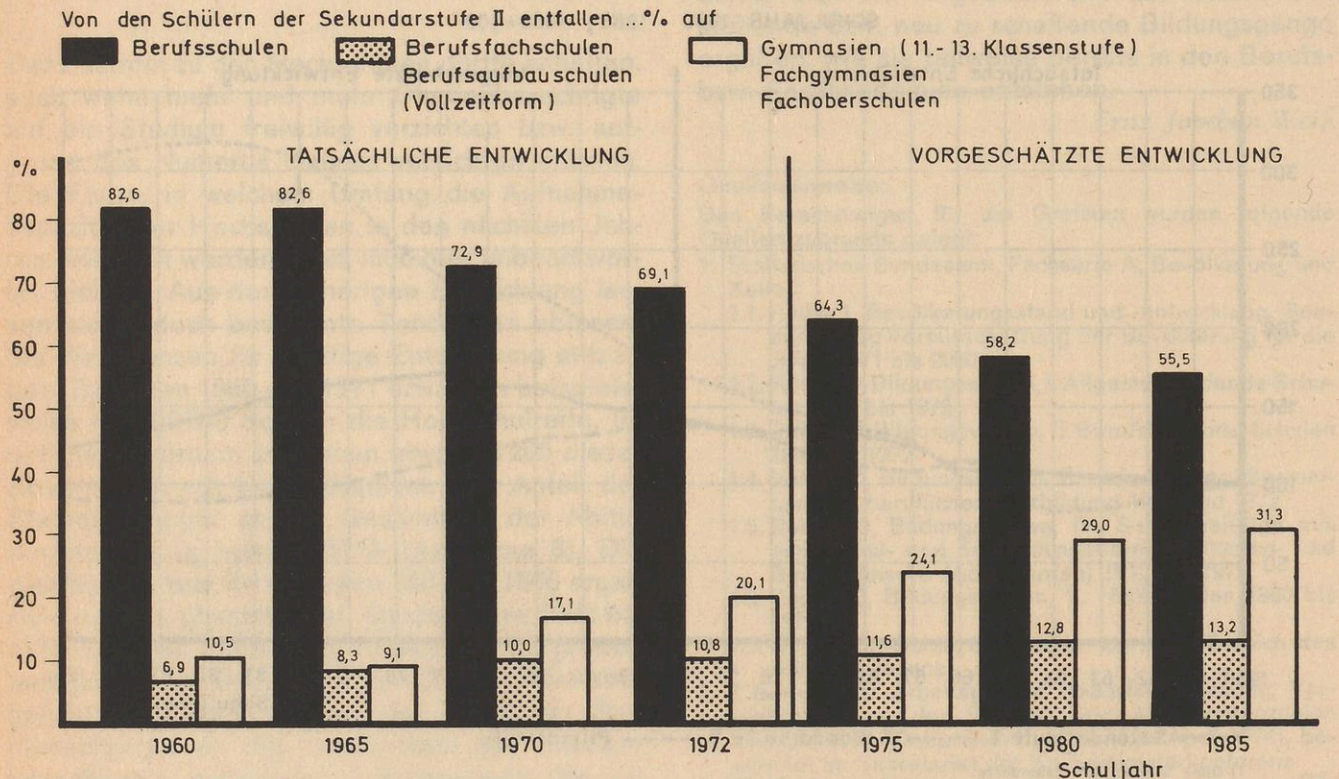


1) Ohne Gesamtschulen

QUELLE: F.J.WEISS, EIGENE BERECHNUNGEN NACH UNTERLAGEN DES STAT. BUNDESAMTES UND DER ARBEITSGRUPPE BEDARFSFEST-STELLUNG DER KMK

Graphik 4

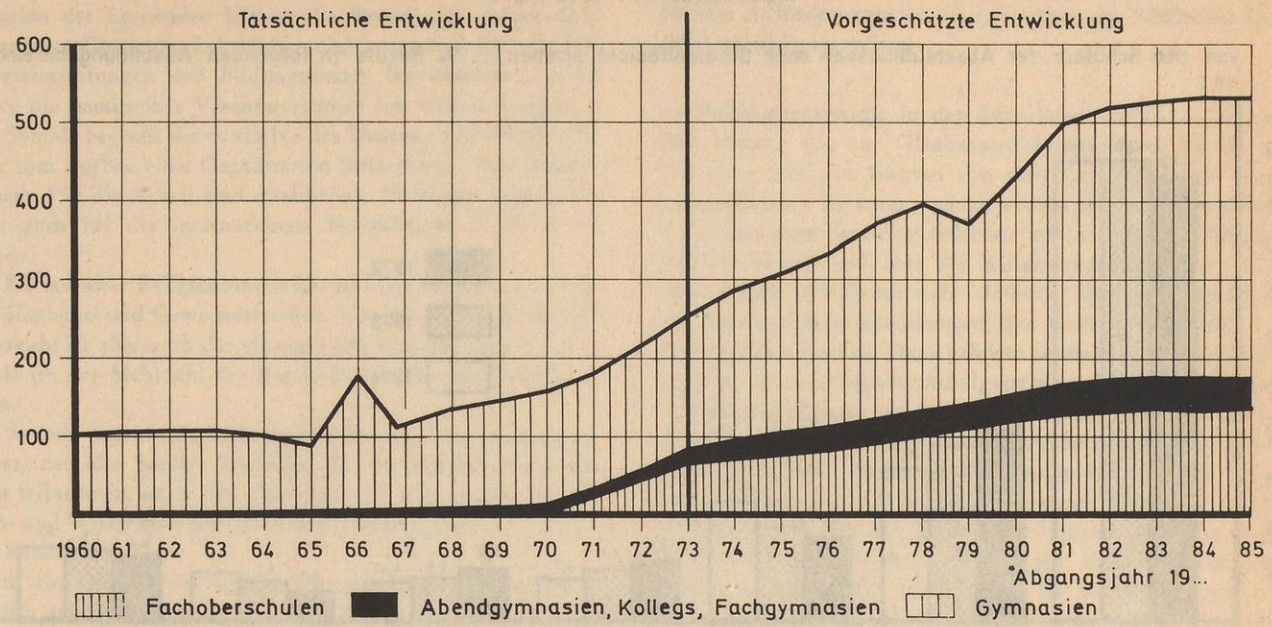
ANTEILVERSCHIEBUNG IM BESUCH ALLGEMEINER UND BERUFLICHER SCHULEN DER SEKUNDARSTUFE II - BUNDESGEBIET -



QUELLE: F.J.WEISS, EIGENE BERECHNUNGEN NACH UNTERLAGEN DES STAT. BUNDESAMTES UND DER ARBEITSGRUPPE BEDARFSFESTSTELLUNG DER KMK

Graphik 5

TATSÄCHLICHE UND VORGESCHÄTZTE ZAHLENMÄSSIGE ENTWICKLUNG DER SCHULABGÄNGER MIT HOCH- UND FACHHOCHSCHULREIFE
- BUNDESGEBIET -
ABGANGSJAHR 1960 - 1985; 1960 = 100

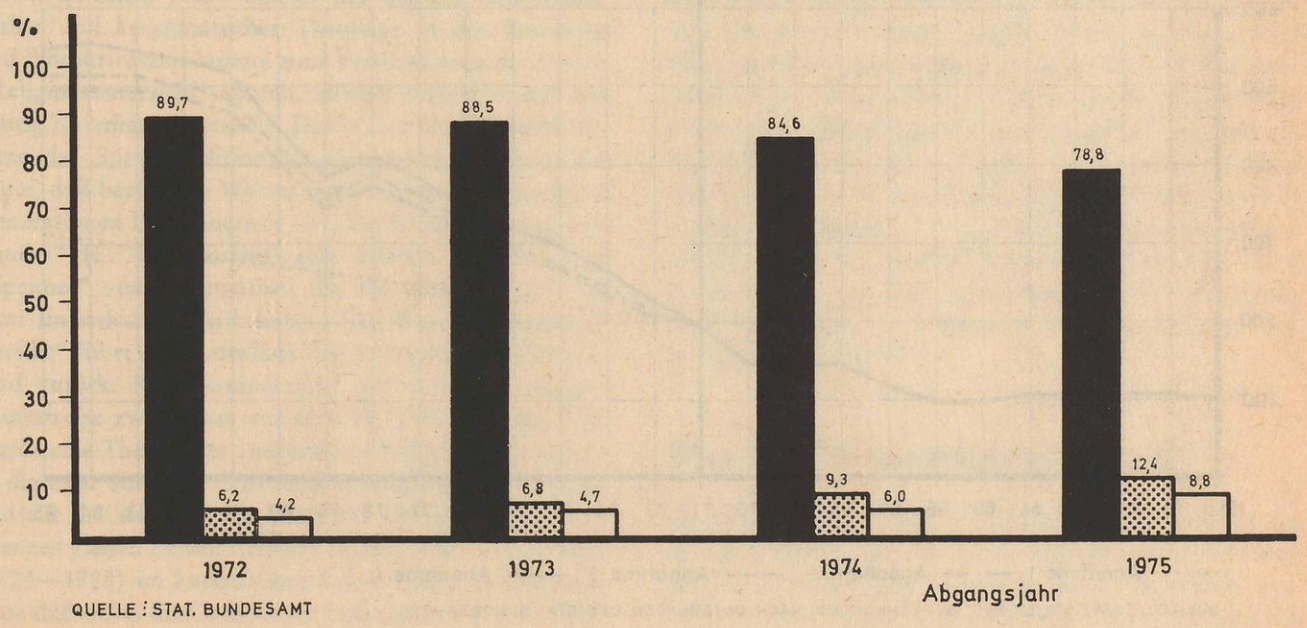


QUELLE: F.J.WEISS, EIGENE BERECHNUNGEN NACH UNTERLAGEN DES STAT. BUNDESAMTES UND DER ARBEITSGRUPPE BEDARFSFESTSTELLUNG DER KMK

Graphik 6

ABITURIENTEN AN GYMNASIEN UND SCHÜLER DER ABSCHLUSSKLASSEN DES 12. SCHULJAHRGANGES NACH EINSTELLUNG ZUM STUDIUM
- BUNDESGEBIET -
ABGANGSJAHR 1972 - 1975

von 100 Schülern der Abschlußklassen des 12. und 13. Schuljahrganges
wollen ....% studieren, sind ....% unentschlossen zu studieren, wollen ....% n. studieren



QUELLE: STAT. BUNDESAMT

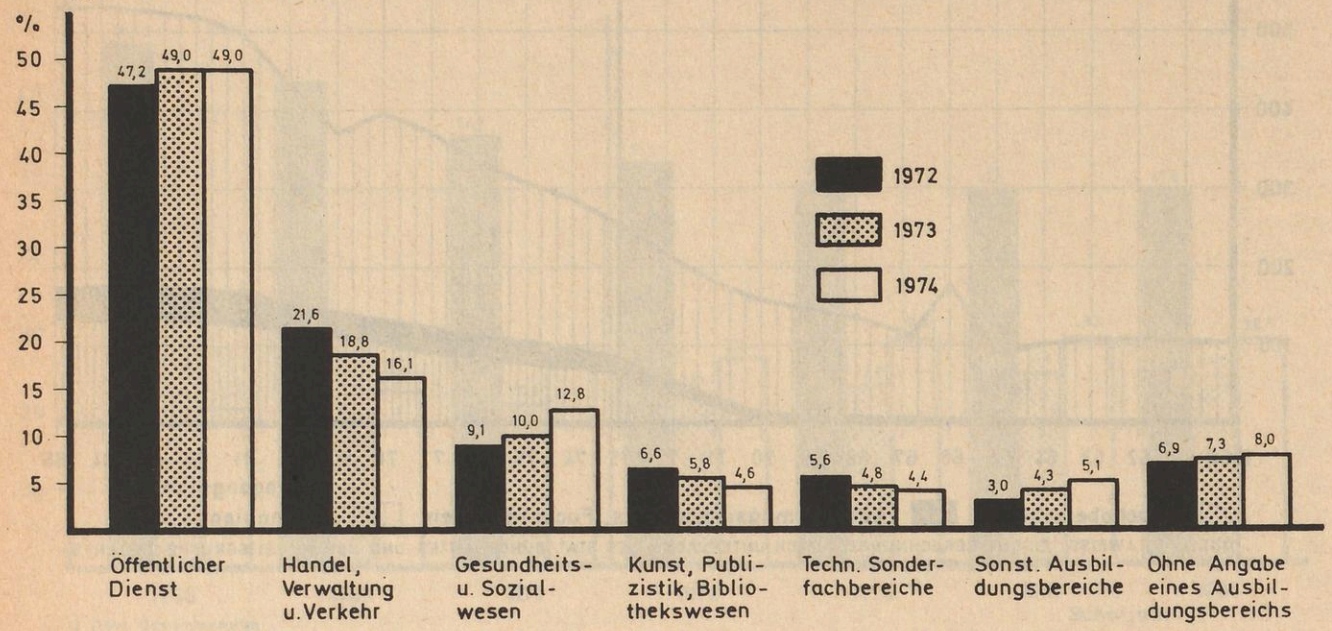
Graphik 7

BERUFSWÜNSCHE DER ABITURIENTEN UND SCHÜLER DER ABSCHLUSSKLASSEN DES 12. SCHULJAHRGANGES OHNE STUDIENABSICHT NACH AUSBILDUNGSBEREICHEN

- BUNDESGEBIET -

ABGANGSJAHR 1972 - 1974

von den Schülern der Abschlußklassen ohne Studienabsicht streben ... % Berufe in folgenden Ausbildungsbereichen an :



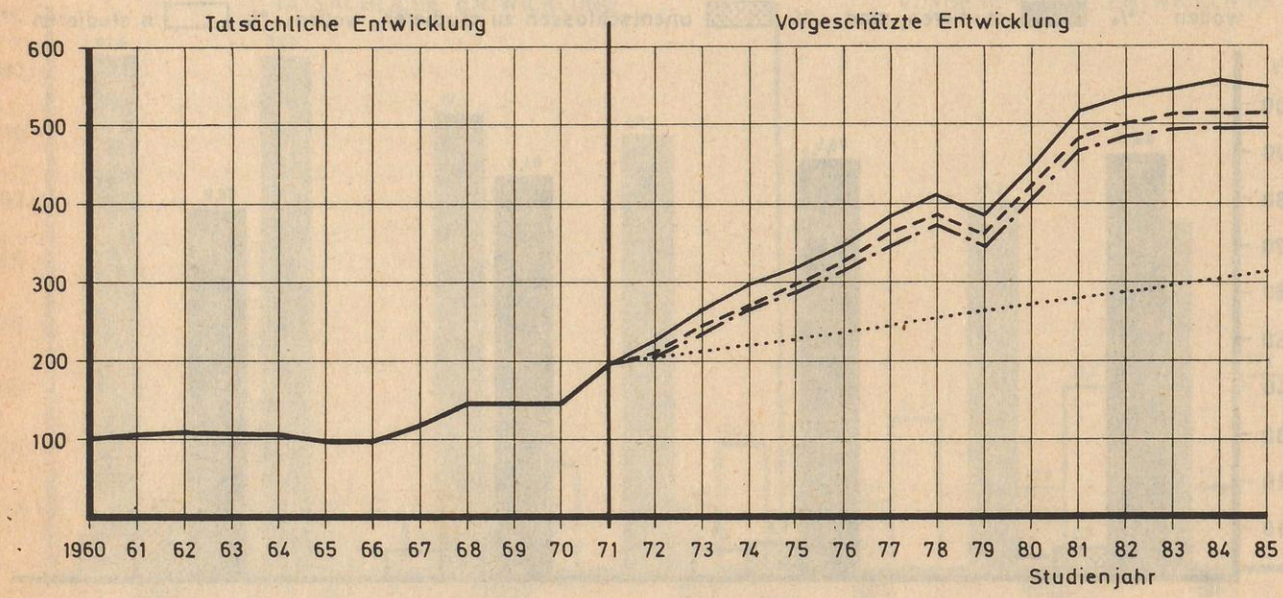
QUELLE : STAT. BUNDESAMT

Graphik 8

TATSÄCHLICHE UND VORGESCHÄTZTE ZAHLENMÄSSIGE ENTWICKLUNG DER STUDIENANFÄNGER AN HOCH- UND FACHHOCHSCHULEN

- BUNDESGEBIET -

STUDIENJAHR 1960 - 1985; 1960 = 100



QUELLE : E. J. WEISS, EIGENE BERECHNUNGEN NACH UNTERLAGEN DES STAT. BUNDESAMTES

Fortsetzung von S. 452

Angesichts des Unterschieds von Lebenslage und Glaubenssituation der Lernenden hält es die Synode für erforderlich, alternative Curricula, Lehrbücher und Lernmittel für alle Bildungseinrichtungen und Bildungsphasen bereitzustellen, unter denen die unmittelbar Verantwortlichen frei wählen können.
Die Synode begrüßt die Initiative der Deutschen Bischofskonferenz zum Aufbau einer Organisation fortlaufender Curriculumreform. Für die Arbeit sind qualifizierte Fachleute heranzubilden; auch für die internationale Kooperation ist Sorge zu tragen.

3.8 Katholischer Religionsunterricht ist eine Form verwirklichter Glaubens- und Gewissensfreiheit. Konfessioneller Religionsunterricht ist aber auch das einzige Fach, von dem sich der Lernende (in der Mehrzahl der Bundesländer ersatzlos) abmelden kann.
Die Synode begrüßt deshalb die Einführung eines Unterrichtsfaches, das alle Schüler besuchen, die am Religionsunterricht nicht teilnehmen, unter der Voraussetzung, daß in diesem Fach Sinn- und Wertfragen gestellt und sachgerecht beantwortet werden können.
Durch ein solches Fach werden Unzuträglichkeiten gemildert, die sich aus der Sonderstellung eines Faches mit Abmeldemöglichkeit ergeben. Die Einführung eines solchen Faches trägt wesentlich dazu bei, daß die Entscheidung für oder gegen die Teilnahme am Religionsunterricht Gewissensentscheidung ist und Kollektivdruck vermindert. Sie erleichtert es auch, sachgerechte Anforderungen an die Leistungen der Schüler im Religionsunterricht zu stellen.

3.9 Religionsunterricht in der öffentlichen Schule kann nicht alles leisten, was zur Glaubenserziehung gehört. Er ist nur Teil eines größeren Ganzen von religiösen Lern- und Erziehungsprozessen. Er kann ergänzt werden durch außerschulische Veranstaltungen des Religionslehrers mit interessierten Schülern. Darüber hinaus muß aber der Religionsunterricht der öffentlichen Schule in Zukunft mehr als bisher durch die verschiedenen katechetischen Bemühungen der Gemeinde ergänzt und weitergeführt werden. Dazu gehören insbesondere Maßnahmen der Kinder- und Jugendpastoral, vor allem aber der kirchlichen Erwachsenenbildung. Die Gemeinden sind für die vermehrt auf sie zukommenden katechetischen Aufgaben noch nicht hinreichend vorbereitet. Fragen und Konsequenzen, die sich daraus ergeben, behandelt das Kommissionspapier der Synode: „Das katechetische Wirken der Kirche". Die Synode appelliert an die katholischen Lehrer, ihre Erfahrungen in die katechetische Arbeit der Gemeinde einzubringen. Sie bittet aber auch die Gemeinden, die Sorge für den schulischen Religionsunterricht mitzutragen.

Ein neues Konzept des Religionsunterrichts?

Erst in der harten Bewährungsprobe des Religionsunterrichts während der vergangenen Jahre ist uns erneut bewußt geworden, daß die beiden Bezeichnungen „Religionsunterricht" und „Katechese" nicht einfach dasselbe bedeuten. Es erscheint merkwürdig genug, daß sich die beiden Wörter bis in unsere Zeit hinein nebeneinander halten konnten. Nicht einmal der Einfluß von dialektischer und kerygmatischer Theologie in der Zwischen- und Nachkriegszeit konnte zum Verschwinden des Wortes „Religionsunterricht" führen, obwohl man darunter eindeutig Katechese verstand [1]. Dafür sind ohne Zweifel Gesetze der Sprachtradition ausschlaggebend. Wir wissen heute, daß bestimmte Wörter nicht nur eine — manchmal Generationen überdauernde — „Verhexung unseres Verstandes" (L. Wittgenstein) sein können, sondern auch „Speicher" von Information, die vor allem den Stempel ihrer Entstehung an sich haben. Das Wort „Religionsunterricht" führt uns in die Zeit der Aufklärung in Deutschland zurück. Religionsunterricht gab es in Deutschland ansatzweise zwar schon vor dem 18. Jh. [2], aber erst jetzt wurde eine Theorie der „natürlichen Religion" entwickelt, in die man auch das Christentum einzuordnen versuchte und aus der sich zugleich handfeste pädagogische Konsequenzen ziehen ließen. Letztere fanden über J. I. Felbiger (1724—1788) im katholischen Raum rasche Verbreitung, ohne daß dabei die Orthodoxie preisgegeben wurde. Doch in den Kreisen um J. B. Basedow (1724—1790), dem Begründer des pädagogischen Philantropismus, wurde die Konzeption eines aufgeklärten Religionsunterrichts entwickelt, nach der die Kinder stufenweise von der natürlichen Religion zur Offenbarung herangeführt werden sollten — wenn von Offenbarung überhaupt noch die Rede war. In einer Schule, in der strenge Zucht abgeschafft und Lernen zur Freude werden sollte, war auch kein Platz mehr für katechetische „Indoktrination". Erst verstehen, dann behalten lautete jetzt der Grundsatz. Man wollte von alltäglichen Dingen ausgehen und ethische Fragen in den Mittelpunkt stellen [3]. Die scharfe Anklage Rousseaus klang in den Ohren: „Hätte ich die Dummheit in ihrer Widerlichkeit zu malen, würde ich einen Pedanten malen, der Kindern den Katechismus beibringt; wenn ich aus einem Kind einen Idioten machen wollte, so würde ich es verpflichten zu erklären, was es beim Aufsagen seines Katechismus sagt." [4]

Was soll Religionsunterricht sein?

Obwohl eine der spürbaren politischen Konsequenzen der geistigen Strömungen des 18. Jh. die von der Kirche mehr und mehr unabhängig werdende Schule darstellte, verhinderte dennoch das ausgesprochene Pathos, mit dem die

verschiedensten Richtungen für die natürliche Religion und ihren Beitrag für die Heraufführung des „neuen Menschen“ [5] eintraten, die Abschaffung des Religionsunterrichts in den damaligen Schulen. Friedrich II. hielt es sogar für „eine Vergewaltigung, wenn man die Kinder in die Schule der natürlichen Religion schickt, während die Väter wollen, daß sie Katholiken werden wie sie selber“ [6].

Aus diesem historischen Rückblick ergibt sich, daß das 18. Jahrhundert für die religiöse Erziehung eine möglichst breite anthropologische Basis zu schaffen versuchte. Wenn dabei die Vertreter einer natürlichen Religion nicht selten gegen die Kirchen standen, so läßt dies nicht nur auf Engstirnigkeit schließen, sondern deutet auch an, daß Grundlagenprobleme auftauchten, die erst theologisch verarbeitet werden mußten, ehe sie pädagogisch umsetzbar waren. Die Verflochtenheit religionspädagogischer Konzeptionen mit den übrigen geistigen Strömungen liegt auf der Hand. Dies gilt auch für die verschiedenen Konzeptionen des Religionsunterrichts in unserem Jahrhundert, über deren Etappen hier nicht im einzelnen gesprochen werden kann [7].

Bekanntlich stand in der Zwischen- und Nachkriegszeit die evangelische *und* katholische Religionspädagogik unter dem Einfluß der „Theologie der Verkündigung“ (wenn man so pauschal die dialektischen und kerygmatischen Ansätze benennen darf), in deren Gefolge der Religionsunterricht als evangelische Unterweisung bzw. kerygmatische Verkündigung verstanden wurde. Unter dem Einfluß der Bibelwissenschaften erhielt der Religionsunterricht deutliche hermeneutische Züge, wobei der existentiale Ansatz und die historisch-kritischen Methoden in verschiedenem Maß Eingang in die Schule fanden. Kaum war der Vorrang des Bibelunterrichts auch im katholischen Raum gesichert, da kam es zu jener Konfrontation mit humanistischen und gesellschaftskritischen Strömungen von außen, die den kerygmatischen Religionsunterricht grundsätzlich in Frage stellte. Muß nicht vor jeder konfessionellen „Propaganda“ die möglichst objektive Information, vor jedem Glauben die kritische Auseinandersetzung mit Gesellschaft und Kirche stehen? Haben nicht die Probleme der Schüler eindeutigen Vorrang vor den traditionellen Inhalten des Religionsunterrichts? „Religionsunterricht als Information“ und „Problemorientierter Religionsunterricht“ wurden die sprachlichen Vehikel, mit denen sich das neue Konzept — natürlich mit vielen Nuancierungen — der schulischen und kirchlichen Öffentlichkeit anbot. Ohne es immer klar zu artikulieren, war die Religionspädagogik auf der Suche nach einer breiten anthropologischen Basis, die den Religionsunterricht auch gesellschaftlich und schulisch verantwortbar erscheinen ließ. Es dürfte deshalb nicht verwunderlich sein, daß damit erneut Probleme auftauchen, die denen des 18. Jh. nicht unähnlich sind und die wohl nicht zufällig bis in den „Streit der Fakultäten“ (I. Kant) hineinreichen.

Geht man mit den bisherigen Überlegungen an den Synodentext heran, so kann man ruhig zugeben, daß sich daraus ein „Vorurteil“ ergibt, das sich in folgenden Einzelvermutungen artikulieren läßt: 1. Wenn die Synode für den Religionsunterricht an der heutigen öffentlichen Schule eintritt, so muß sie dafür eine möglichst breite anthropologische Begründung finden; 2. Falls die Synode zugleich einen *christlichen* Religionsunterricht will, muß sie zeigen, daß Humanität, Religion und Christentum untrennbar zusammengehören; 3. Sollte die Verbindung der drei Aspekte gelingen, müßte zugleich aufgewiesen werden, daß ein darauf basierender Religionsunterricht nicht konfessionell-verengt oder gar ideologisch-intolerant ist. Ob unser „Vorurteil“ berechtigt ist, kann der Leser als kritische Frage in die Lektüre der folgenden Bemerkungen einbeziehen. Andere Vorurteile könnten nämlich vielleicht auch zu anderen Interpretationen führen.

Trennung von Religionsunterricht und Katechese

Die Situationsanalyse, mit der der Synodentext [8] beginnt, legt u. a. an den Tag, daß der Streit um den Religionsunterricht einen Sonderfall darstellt, an dem sich das veränderte Verhältnis von Gesellschaft und Glaube heute anzeigt (vgl. 1). Im Schnittpunkt der öffentlichen Schule begegnen sich nämlich beide Größen ständig auf engstem Raum. Kein Wunder also, wenn sich dort die Verstehensschwierigkeiten am deutlichsten kundtun. Obwohl die Situationsanalyse der zweiten Lesung auch Aspekte aufgreift, die eine Überwindung der Krise andeuten könnten, trifft (bzw. bestätigt) die Synode die fundamentale Entscheidung, „schulischen Religionsunterricht“ und „Katechese in der Gemeinde“ [9] voneinander zu unterscheiden, ja „gegebenenfalls“ organisatorisch zu trennen (1.4). Was ursprünglich als kurzschlüssige Krisenentscheidung hätte aussehen können, wird so zur Grundsatzentscheidung, die eine neue Entwicklung intendiert. Einerseits soll der Religionsunterricht dadurch — von katechetischen Erziehungsidealen entlastet — schulisch integrierbar werden. Andererseits soll die Katechese einen Freiraum für christliche Erziehung im Kontext der Lebensvollzüge der Gemeinde eröffnen. Bei genauerem Hinsehen ist die Trennung nach Ansicht der Synode allerdings nicht mit letzter Konsequenz durchzuführen. Zwar muß der schulische Religionsunterricht „zeigen, wie er teilhat an der Aufgabenstellung der öffentlichen Schule, wie er deren Ziele mitbegründet und fördert, konkretisiert, ergänzt und gegebenenfalls kritisiert“ (2.1), doch darf er den Theorien und Zielsetzungen der Schule nicht einfach ausgeliefert werden. Um „das Spezifische des Religionsunterrichts“ zu wahren, bedarf er der schulisch-pädagogischen *und* der theologischen Begründung: „Der hier konzipierte Religionsunterricht liegt in der Schnittlinie von pädagogischen und theologischen Begründungen, Auftrag der öffentlichen Schule und Auftrag der Kirche“ (2.1). Der Text muß

allerdings einschränkend hinzufügen, daß nicht jede Pädagogik und auch nicht jede Theologie zu einer möglichen „Konvergenz der Motive" (2.1) führen würden. Vorausgesetzt seien vielmehr „eine nicht positivistisch verengte oder ideologisch fixierte Pädagogik" und „eine weltoffene, gesellschaftsbezogene und am Menschen orientierte katholische Theologie" (2.1). Bei der nicht ganz eindeutigen Umschreibung ist wohl gemeint, Pädagogik müsse Raum lassen für Theologie und Theologie müsse „anthropologische" Theologie sein.

Die Rolle der beiden Institutionen, die den Religionsunterricht zu tragen haben, wird wiederholt angesprochen und wurde im Beschlußtext noch besonders klargestellt (vgl. HK, Januar 1975, 42 ff.). Dies gilt zunächst für den Abschnitt 2.2 „Religionsunterricht auf der Basis der Verfassung". In der Endredaktion des Textes wird nicht mehr gefragt, wer die Ziele der Schule festlegen könne, wie noch in 2.2 der Erstvorlage. Der Endtext stellt vielmehr fest, daß Grundgesetz und Länderverfassungen „verbindliche Aussagen über Zweck und Aufgabe der Schule (enthalten)" (2.2). Im Anschluß an die Zitation wichtiger Texte des Grundgesetzes wird sodann interpretierend hinzugefügt, daß das deutsche Verfassungsrecht eine „positive Ermöglichung" der Religionsfreiheit anstrebe, indem es das Religiöse nicht neutralistisch „in den Bereich des Privaten" abschiebe. So werde gewährleistet, daß die Kirchen und Religionsgemeinschaften ihre demokratischen Grundrechte, ohne sie anderen Gruppierungen streitig zu machen, wahrnehmen können. Offensichtlich will der Text der Endredaktion ein Gefühl der Rechtssicherheit verbreiten, nachdem es auf dem Höhepunkt der Krise des Religionsunterrichts oft so schien, als könne er beliebig schon am nächsten Tag abgeschafft werden. Auch die Verantwortung der Kirche für den Religionsunterricht, die verschiedentlich angesprochen wird, wurde in der Endredaktion noch besonders herausgestellt. In 2.4 heißt es nämlich an markanter Stelle, die Überprüfung, ob „das Spezifische des katholischen Religionsunterrichts gewahrt" werde, komme nicht nur der „Theologie als der ersten Bezugswissenschaft des Faches" zu, sondern sei auch — und dies ist der Zusatz der Schlußredaktion — „Auftrag der Kirche".

Zwischen Skylla und Charybdis?

Die zentralen Passagen des gesamten Textes mit dem eigentlichen Argumentationsverfahren liegen wohl in 2.3 und in 2.4 vor. Gerade an diesem neuralgischen Punkt ist die Entstehungsgeschichte des Textes besonders aufschlußreich (auch wenn hier auf Einzelheiten nicht eingegangen werden kann). Schon der Kommissionsbericht zur Erstvorlage hatte betont, daß man sich um einen „tragfähigen Kompromiß" bemüht habe. Die im Streit um den Religionsunterricht immer wieder auftauchende Alternative: Religionskunde (Information) oder kerygmatische Katechese (Verkündigung) sollte gar nicht mehr auftauchen, sondern durch die Synthese eines „dritten Weges" überwunden werden. Dabei ist die theologische Denkrichtung besonders aufschlußreich: „Immer haben auf katholischer Seite Religion und Glaube, Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade, menschliche Fragen und zuvorkommende göttliche Antworten als (wenn auch verschieden, so doch) zusammengehörig gegolten. Es dürfte von da aus nicht zu schwer sein, schulische und theologische Begründung des Faches zu verbinden." [10] Danach läßt sich also das in der Situationsanalyse angesprochene Verhältnis von Gesellschaft und Glaube im Schnittpunkt der öffentlichen Schule theologisch auf das spannungsreiche Verhältnis von Natur und Gnade, Religion und Christentum zurückführen. Um die ganze Problematik, die damit angeschitten wird, weiß allerdings auch die Kommission: Nivelliert nicht ein gesellschaftlich-schulischer Ansatz bei der Religion das Christentum? Umgekehrt: Ist nicht ein Religionsunterricht, der eine „Erschließung der Wirklichkeit im Lichte des christlichen Glaubens" anstrebt, Verkündigung in Reingestalt? [11]

Bereits die Erstvorlage hatte betont, daß die beabsichtigte Konzeption des Religionsunterrichts „in der Schnittlinie von pädagogischen und theologischen Begründungen" liege (2.1). Dann aber waren in 2.3 unter der Überschrift „Funktionen" die pädagogischen und theologischen, ja die „religiösen" und „christlichen" Begründungen so vermischt, daß an entscheidender Stelle z. B. die beiden zentralen Begriffe „Religion" und „Glaube" undifferenziert und scheinbar synonym nebeneinanderstanden. Sie sollten im weitesten Sinn als „‚Weltdeutung' oder ‚Sinngebung' durch Transzendenzbezug" verstanden werden. Der Protest dagegen blieb nicht aus. Viele Interventionen der ersten Lesung gaben sich laut Kommissionsbericht nicht damit zufrieden, katholischen Religionsunterricht mit Hilfe eines unpräzisen Religionsbegriffes zu begründen, sondern verlangten eine zusätzliche theologische Begründung [12]. Dies führte bereits in der revidierten Zweitvorlage zu zwei voneinander getrennten Abschnitten 2.3 und 2.4 mit den Überschriften: „Religionsunterricht aus der Sicht der Schule" und „Religionsunterricht aus der Sicht der Theologie". Da sich die Kommission bewußt war, daß dies zu einem gefährlichen Bruch der „Schnittlinie von pädagogischen und theologischen Begründungen" führen konnte, mußte sie einschärfen: „Innerlich gehören beide Argumentationen zusammen, weil sie nur zusammen ein Schulfach konstituieren." [13] Dennoch markiert die Aufteilung in zwei Punkte den Meinungsbildungsprozeß der Synode sehr deutlich. Nachdem in der ersten Lesung der spezifische pädagogisch-gesellschaftliche Ansatz durch Zustimmung des Plenums bereits sichergestellt war, mußte man jetzt den Wünschen bezüglich der Verdeutlichung der theologischen Begründung nachkommen und entschloß sich zu diesem Zweck zu einer sichtbaren Trennung der beiden Argumentationsstränge. Der angestrebte „dritte Weg" wird damit zu einer „Schnittlinie", die zugleich eine

„Fahrt" zwischen Skylla und Charybdis für die weitere Entwicklung des Religionsunterrichts werden könnte.

Die „Religion" des Religionsunterrichts

Die Überlegungen in Abschnitt 2.3 des Beschlußtextes bauen auf einem Religionsbegriff auf, in dem der Glaube nicht mehr — wie in der Erstvorlage — einbegriffen ist, auch wenn sich dadurch die Umschreibung des Begriffes Religion als solche nicht verändert hat. „‚Religion' ist im folgenden zunächst . . . verstanden als ‚Weltdeutung' oder ‚Sinngebung' durch Transzendenzbezug" (2.3). Laut Kommissionsbericht läßt sich der schulische Religionsunterricht offensichtlich nur „religiös" begründen. „Deshalb werden Religion und Glaube auch nicht mehr nebeneinander genannt . . ." [14] Nach dem verwendeten Denkschema gehört die Schule in den Bereich von Natur und Religion, nicht aber in den von Gnade und Offenbarung. Für die schulische Begründung des Religionsunterrichts werden in 2.3.1—3 „drei Argumentationsstränge" vorgelegt und in 2.3.4 prägnant zusammengefaßt. Zunächst müsse es schulischen Religionsunterricht geben, weil die Schule — 1. kulturgeschichtlich — in eine geistig vorgeprägte Welt der Überlieferung einzuführen habe, zu der auch das Christentum samt seinen konfessionellen Ausprägungen gehört. Dann müsse die Schule — 2. anthropologisch — „dem jungen Menschen zur Selbstwerdung verhelfen" (2.3.4), indem die Sinnfrage gestellt, Verantwortung übernommen und so die „‚religiöse' Dimension" (2.3.2) gerade nicht ausgeklammert wird. Schließlich dürfe sich die Schule — 3. gesellschaftlich — „nicht zufriedengeben . . . mit der Anpassung des Schülers an die verwaltete Welt" (2.3.4), indem der Religionsunterricht jene offene Stelle der Schule darstellt, „an der die Sinnfrage desillusioniert und ‚beunruhigt'" (2.3.3).

Einführung in die prägenden Größen der Kultur, Selbstwerdung des Menschen und kritische Distanz zu allen Formen selbstverwalteter Perfektion — das sind gewiß Zielsetzungen, die man der heutigen Schule wünschen kann. Die Basis des Religionsunterrichts wäre also wahrhaftig breit genug angelegt. Auch wenn er dazu noch so bescheiden beitragen würde, ließe er sich als Fach nicht nur rechtfertigen, sondern müßte sogar gefordert werden, wenn die Schule diese Ziele ohne das Fach Religion nicht verfolgen würde. Schwierig ist nur, ob man mit dieser Argumentation, für die sich gewiß eine breite Mehrheit finden läßt, über die Behauptung Rousseaus hinauskommt, daß der „Glaube der Kinder und vieler Erwachsener eine Angelegenheit der Geographie (ist)" [15], d. h. Religion ein vielleicht überholbares Zufallsprodukt kulturell-geographischer Konstellation darstellt. Doch dies müßte spätestens in der theologischen Argumentation widerlegt werden. Im übrigen sei zu 2.3 noch bemerkt, daß der Abschnitt trotz des Zitats von H. Roth nicht zu der Annahme verleiten darf, als sei das religiöse Anliegen für heutige pädagogische Konzeptionen zentral. Man könnte höchstens die Hoffnung hegen, daß das Engagement der Synode für den schulischen Religionsunterricht in den kommenden Jahren die Erziehungswissenschaften animiert, die pädagogische Bedeutung der „religiösen Dimension" auch ihrerseits zu erhellen. Dann würde sich eine Wirkungsgeschichte des Abschnittes 2.3 anbahnen, die man ihm nur wünschen könnte.

Das Grundproblem: Religion und Christentum oder Religion als Christentum?

Wie schon angedeutet, ist der Abschnitt 2.4 als eigentliches „Kind der Synode" eine Konsequenz der Forderungen, das spezifisch Christliche, ja Katholische des Religionsunterrichts zu verdeutlichen, ohne daß sich dabei Theologie in Anthropologie erschöpft. Dadurch stößt die Synode auf das theologische Grundproblem, wie nämlich der zuvor entwickelte Religionsbegriff mit dem Christentum zu verbinden sei. Der Kommissionsbericht zur zweiten Vorlage gibt offen zu, daß der neue Abschnitt „wie der vorhergehende aufgebaut (ist). Es werden die in 2.3 behandelten Argumentationsstränge wieder aufgegriffen und unter theologischem Aspekt betrachtet." [16] Dabei zeigt sich dem Interpreten, daß die in 2.3 dargelegten Begründungen zwar nicht zurückgenommen, wohl aber so „theologisiert" werden, daß deren von 2.4 unabhängige Aussagekraft bedroht erscheint. Über das Vertrautmachen „mit wesentlichen Elementen des Religiösen" (2.4.1) hinaus wird jetzt nämlich theologisch gefordert, der Religionsunterricht habe „mit dem spezifisch Christlichen" vertraut zu machen. Dabei sei er nicht nur „verwiesen auf die Heilige Schrift und deren Entfaltung im Leben und Glauben der Kirche", sondern er solle sogar „das Gesamt des Glaubens vom Zentralen her verstehen" und in der Vielheit der Glaubenswahrheiten zur „Mitte des christlichen Glaubens" führen, um schließlich „eine lebendige Weitergabe des Überlieferten" zu ermöglichen (2.4.1). Wird hier nicht plötzlich doch wieder die Sprache der Kerygmatik gesprochen, welche die Anfangsbefürchtungen der Kommission wahr macht, alles könne beim alten bleiben? Werden hier nicht Forderungen an den Religionsunterricht gestellt, die man bislang vergeblich an eine Universitätstheologie stellte?

Bezüglich des anthropologischen Argumentationsstranges, der in 2.4.2 wieder aufgegriffen wird, gibt der Text grundsätzlich zu, daß es der Offenbarung um „das Heil des Menschen und seiner Welt" geht und daß Theologie „offen und sensibel" für die Belange des Menschen sein müsse. Wenn dabei mit Recht gesagt wird, daß christliche Theologie den Menschen nicht nur bestätige, sondern auch in Frage stelle, dann ist wohl genügend betont, daß man eine anthropologische Verkürzung der Theologie vermeiden möchte. Dies wird noch deutlicher, wenn verlangt wird, der Religionsunterricht dürfe nicht nur die „anthro-

pologische Dimension des christlichen Glaubens zur Geltung bringen", sondern er sei sogar „nur dann christlicher Religionsunterricht, wenn er die Fragen und Probleme der Menschen und der Welt in Offenheit für das Zeugnis der Schrift und den Glauben der Kirche zu klären sucht" (2.4.2). Die sprachliche Wendung „nur dann . . ., wenn" verrät allerdings zugleich, daß hier „dogmatisch" gefordert wird. Dabei hätte man gerade in Abschnitt 2.4 statt dogmatischer Forderungen theologische Argumentation erwartet. Wird hier auf einmal vergessen, daß gerade in der jungen Generation bei all ihrer Vorliebe für „heilbringende Zukunft" eine tiefgreifende Skepsis gegen kirchlich-institutionalisiertes Heilsangebot auftaucht, die nicht zuletzt auch zur Krise des Religionsunterrichts beigetragen hat? Ist nicht nach heutigen Erfahrungen dort, wo letzte Heilsversprechen abgegeben werden, die Gefahr des ideologischen Reinfalls am größten? Zumindest in der Heilsfrage kann man sich mit Rousseauscher „Glaubensgeographie" nicht zufriedengeben. Dann aber darf man das Argument nicht schuldig bleiben. Etwas pointiert gesagt: Solange wir um Gott streiten, könnte es immer noch so scheinen, als stritten wir müßig um unsere eigenen Ideen. Sobald man aber die Gottesfrage — wie es in christlicher Theologie notwendig ist — im Kontext letzter menschlicher Heilsperspektiven stellt, muß es unter die Haut gehen. Hätte man deshalb außer der schwachen Bemerkung, „daß die Botschaft nicht aus, sondern an der Erfahrung und Situation des Menschen verifiziert wird" (2.4.2), nicht deutlicher herausstellen müssen, daß ein theologisch verantworteter Religionsunterricht in der Heilsfrage um das Risiko schwieriger rationaler und ethischer Verifikations- und Bewährungsverfahren ebenso wenig herumkommt wie die Theologie selbst? Erst dann würde nämlich aus einer unverbindlichen „Offenheit-für" ein auch pädagogisch umsetzbares Verfahren, wo Argumente *und* Erfahrungen zählen. Auch und gerade wenn das Christentum in der heutigen öffentlichen Schule als Kulturgröße erschlossen werden soll, dann kann man nicht verschweigen, daß das Christentum als solches gar nicht zu erschließen ist, ohne daß die Wahrheitsfrage auf den Tisch kommt.

Was schließlich den gesellschaftlichen Argumentationsstrang anlangt, scheint die „religiöse" Überlegung in 2.3.3 wesentlich mehr zu überzeugen als die theologische Entsprechung in 2.4.3. Wurde dort nämlich noch ein grundsätzlicher Protest gegen die Ideologie der Machbarkeit angemeldet, so wird in 2.4.3 der Eindruck erweckt, als seien biblische und heutige Zukunftsorientierungen grundsätzlich auf derselben Wellenlänge. Sicherlich wird gesagt, die Theologie müsse in „Auseinandersetzung" und „Dialog" die Ergebnisse der anderen Wissenschaften vermitteln und sich „mit der von diesen Wissenschaften geprägten Mentalität und Denkweise" konfrontieren. Es wird deshalb auch verlangt, daß sich ein theologisch begründeter Religionsunterricht „dieser Auseinandersetzung" nicht entziehen dürfe. Doch wenn dann gefolgert wird, Ziele und Themen des Religionsunterrichts seien so auszuwählen, „daß die Welterfahrung jedes einzelnen, die realen Umstände, die Probleme und Konflikte des Lebens zu seinem integrierenden Bestandteil werden", dann wird einer ernsthaft gesellschafts- und zeitkritischen Theologie möglicherweise doch die Spitze abgebrochen. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, wenn der mit Recht geforderte Dialog mit den nichttheologischen Wissenschaften „als Bezugswissenschaften des Religionsunterrichts" *hier* gar nicht auf seine möglichen gesellschaftskritischen Implikationen untersucht wird und das kurze Wort zur Rolle der Religionswissenschaften in diesem Abschnitt ohnehin als Anhängsel erscheint, das dem Ernst der Sache nicht entspricht.

Überblickt man das zentrale Argumentationsverfahren in 2.3 und 2.4, so wird man das Gefühl nicht los, daß die Synode in 2.4 vor ihrer eigenen Argumentation in 2.3 erschrickt, weil sie ja nicht für einen Religionsunterricht nur religionskundlicher, humanistischer oder gesellschaftskritischer Art plädiert, sondern für einen *christlichen* Religionsunterricht, der diese einschließt, ohne sich darin zu erschöpfen. Hier aber liegt das theologische Grundproblem des Synodentextes. Die theologische Hochstilisierung des pädagogisch-religiösen Begründungsansatzes von 2.3 in 2.4 scheint deshalb nicht recht zu überzeugen, weil das Verhältnis von Religion und Christentum nicht grundsätzlich geklärt wird. Man wird allerdings gerne zugeben, daß es noch nie Aufgabe von Konzilien oder Synoden war, theologische Grundprobleme zu lösen. Was nicht zuvor schon theologisch aufbereitet ist, kann auch von einem synodalen Gremium nicht neu erarbeitet werden. Nun kann man zwar feststellen, daß in der religionspädagogischen Literatur seit Ende der sechziger Jahre unentwegt die Tillichsche Kurzformel der Religion (als das, was den Menschen unbedingt angehe) zitiert wird, jedoch ernstzunehmende religionspädagogische Auseinandersetzungen mit dem Religionsbegriff bis zum Beginn der Synode nicht vorlagen. So konnte es einerseits lange Zeit zu einer unkritischen Ablehnung jeglichen Religionsbegriffes unter dem Einfluß der dialektischen Theologie und andererseits zu einer ebenfalls noch zu unkritischen Übernahme eines in anderen (theologischen) Disziplinen entwickelten Religionsbegriffes in die Religionspädagogik kommen[17]. Es wäre deshalb ungerecht, von der Synode zu fordern, was eigentlich die Religionspädagogik zuvor hätte leisten müssen. Deshalb wird erst die Wirkungsgeschichte der Synode bezüglich der ungelösten Grundprobleme zeigen müssen, ob sich die gesamte Theologie einschließlich der Religionspädagogik von ihnen genügend provozieren läßt[18].

Sucht man in der Synode selbst einen Anstoß für weitere Vertiefung, so könnte dafür am ehesten der begrüßenswerte Abschnitt 2.4.4 in Frage kommen. Dort wird nämlich zur Respektierung der Freiheit des Schülers gemahnt und vor aller Nötigung gewarnt. „Dringlichkeit" und „Ernst" der Botschaft dürfen nicht zu unterrichtlicher Auf-

dringlichkeit verführen, zumal ohnehin jede „Erziehung durch Vorgabe (geschieht)", d. h. der Erzieher in vieler Hinsicht als der Überlegene in Erscheinung tritt. Auch sei die notwendige Leistungsbewertung nicht eine Bewertung möglicher Glaubensentscheidung, sondern höchstens ein Test zur Beurteilung theologischer Informiertheit. Dringlichkeit und Freiheit, der Anspruch der Wahrheit des Christentums und zugleich das Eingeständnis seiner bleibenden Strittigkeit könnten im Anschluß an die Überlegungen W. Pannenbergs eine Theorie des Religionsunterrichts ermöglichen, in der man das Christentum nicht nur in die Geschichte der Menschheitsreligionen einordnen kann, sondern in der der christliche Absolutheitsanspruch zugleich mit seiner Offenheit und Strittigkeit gekoppelt ist. Nach solcher Theorie würde der Religionsunterricht zu einem großangelegten theologischen Argumentationsverfahren, in das gar nicht genug historische, anthropologische und selbst politische Argumente einzubeziehen wären, *weil* so die Wahrheitsfrage nicht verhindert, sondern erst ermöglicht wird [19].

Perspektiven für die Zukunft

Trotz des unbefriedigenden theologischen Grundkonzeptes des Beschlußtextes, kann doch das Engagement der Synode für die Zukunft des Religionsunterrichts nicht hoch genug eingeschätzt werden. Aus der Vielzahl der Perspektiven können hier verkürzt nur folgende ausgewählt werden:

1. Für die Zukunft des Religionsunterrichts wird nicht wenig davon abhängen, wie konsequent er als überzeugender „Dienst an jungen Menschen" (2.6.1) und nicht als Herrschaftsmittel zur Sicherung kirchlichen Nachwuchses verstanden wird. Abschnitt 2.6.1—5 entwirft Perspektiven, die man schon in den obigen Argumentationssträngen gerne stärker betont gesehen hätte (anthropologische Impulse des Evangeliums; rationale Auseinandersetzung; kritische Solidarität mit der Kirche).
2. Die in Abschnitt 2.7 behutsam angesprochene ökumenische Öffnung (getragen von einer wiederholt geforderten ökumenischen Gesamteinstellung), bei der gewiß geltendes Recht nicht leichtfertig verspielt werden darf, könnte für die Zukunft des christlichen Religionsunterrichts große Chancen in sich bergen, zumal die Kirchen bei der Ausfüllung des rechtlich abgesicherten Rahmens selbst schöpferisch beteiligt sind (vgl. 2.7.3). Mindestens in den Schulstufen mit Kurssystem würde durch weitere ökumenische Öffnung die Vielfalt des Angebots gesteigert und zugleich die Freiheit des wählenden Schülers erhöht werden.
3. Die Synode weiß, daß für die Zukunft des Religionsunterrichts nicht wenig vom Religionslehrer abhängen wird. Der in die zweite Lesung aufgenommene Abschnitt 2.8 bringt dafür eine Reihe bedenkenswerter Perspektiven. Wenn allerdings gefordert wird, der Religionslehrer müsse nicht nur ein religiöser Mensch sein, der „für die religiöse Dimension der Wirklichkeit (sensibel)" ist (2.8.1), sondern zugleich ein überzeugter Christ, der bereit ist, „die Sache des Evangeliums zu seiner eigenen zu machen" 2.8.3), dann steht dabei das Grundproblem des Verhältnisses von Religion und Christentum in personalisierter Form noch einmal an. Wo ist die Schnittlinie? Wo die untere Grenze des Tragbaren? — Was in 3.5 zu Aus- und Weiterbildung des Religionslehrers und in 3.6 zur „Missio-Frage" gesagt wird, kann nur unterstrichen werden.
4. Trotz allen kirchlichen Engagements weiß die Synode, daß die Zukunft des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik nach wie vor auch davon abhängt, wie ernst der Staat weiterhin seine Rolle verstehen wird. Prägnant heißt es: „Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach. Alle Bemühungen der Kirche entlassen den Staat nicht aus seiner Verantwortung für dieses Fach" (3.1).
5. Nach Ansicht der Synode wird es für den künftigen Religionsunterricht nicht unerheblich sein, ob er im Fächerkanon der Schule wieder ernstgenommen wird. Dies hängt nicht zuletzt davon ab, ob er, „wie jedes Schulfach, einen überprüfbaren Wissenzuwachs" erbringt (3.7).
6. Die von der Synode vorgeschlagene Einführung eines Pflichtfaches, das an Stelle des Religionsunterrichts gewählt werden kann, wäre sehr begrüßenswert und könnte im Religionsunterricht eine glaubhaftere Atmosphäre der Freiheit und zugleich ein noch größeres Engagement im Ringen um die Wahrheit ermöglichen (vgl. 3.8). Positive Erfahrungen liegen in einigen Bundesländern bereits vor.
7. Unter den pädagogischen Forderungen in 3.7 verdient das Ja der Synode zu religionspädagogischer Vielfalt besondere Hervorhebung, zumal sich nach einer Phase unübersehbarer Einzelangebote unterschiedlichster Qualität der Ruf nach Vereinheitlichung und Zentralisierung bald verstärken könnte. Auch wenn die Entwicklung von Curricula für den künftigen Religionsunterricht mit mehr Selbstkritik geschehen sollte, könnte sich doch eine zu zentralisierte Steuerung sehr bald als recht nachteilig auswirken.

Die hier vorgelegte kritische Interpretation soll nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Synodentext bei all seiner Begrenztheit besser ist alles bisher vorliegende. Stellt man abschließend die Frage, ob der Synode eine neue Konzeption des Religionsunterrichts gelungen sei, so legen die obigen Bemerkungen es nahe, diese Frage nicht eindeutig zu beantworten. Zwar hatte die Synode den Mut, eine Fragestellung aufzugreifen, die eigentlich schon seit etwa zweihundert Jahren angestanden hätte, doch kann ihr anvisierter „dritter Weg" deshalb nicht überzeugen, weil anstehende theologische Grundfragen nicht befriedigend gelöst wurden. So bleibt letztlich in der Schwebe, ob zwischen dem genuinen Neuansatz der Synode beim schulischen *Religionsunterricht* und bei ihrem (mehr dogmatischen) Eintreten für einen *christlichen* Religionsunterricht eine Kluft liegt, die eine eigentliche Neukonzeption verhinderte. Dennoch wird jeder mit dem „Geschäft" des Religionsunterrichts Betraute der Synode für ihren Mut

und die aufgezeigten Perspektiven dankbar sein. Immerhin ergibt sich daraus bis hinein in den schulischen Alltag, daß der künftige Religionsunterricht nicht mehr mit Zielen überfrachtet ist, die eindeutig der kirchlichen Gemeindekatechese zugehören. Zugleich könnte der Ernst des Engagements der Synode für einen nach wie vor *christlichen Religionsunterricht* die Frage nach der Wahrheit des Christentums in einer Weise aufwerfen, daß durch die bewußte Einbeziehung der „religiösen Dimension" (historisch und anthropologisch gesehen) erst das Aufgreifen der Wahrheitsfrage einen interessanten, unersetzlichen und zugleich offenen Religionsunterricht garantiert. Solange uns selbst die *Sache* der *Religion* aufregend genug erscheint, wird man auch um die Zukunft des *Religions*unterrichts nicht zu fürchten haben, wie immer Religion und Christentum im einzelnen aufeinander zu beziehen sein mögen. *Josef Wohlmuth*

[1] In der Erst- und Zweitauflage des LThK z. B. werden unter dem Stichwort Religionsunterricht nur die jeweils rechtlichen Fragen behandelt. Alles übrige wird dort unter dem Stichwort Katechese (und Zusammensetzungen) gesagt. In Sacramentum Mundi, dem Lexikon für die Praxis, findet man zwar das Stichwort Religionspädagogik, aber keine Zeile über den Religionsunterricht. [2] Vgl. zu den Einzelheiten der historischen Entwicklung des Religionsunterrichts: *E. Ch. Helmreich*, Religionsunterricht in Deutschland. Von der Klosterschule bis heute, Düsseldorf - Hamburg 1966, S. 17—70. [3] Vgl. Helmreich a. a. O., S. 61—65. Weitere, sehr aufschlußreiche Einzelheiten bei *F. X. Thalhofer*, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, Freiburg 1899, bes. S. 56—102. Zum Religionsbegriff der Aufklärung vgl. *E. Hegel*, Aufklärung. II. Kirchengeschichte (A. Religionsbegriff), in: LThK² I, S. 1058—63, bes. S. 1059. [4] *Jean-Jacques Rousseau*, Émile oder Über die Erziehung, hrsg. von M. Rang, Stuttgart 1970, S. 530. [5] Das Wort vom „neuen Menschen" verwendet *I. Kant* an einer zentralen Stelle seiner Spätschrift „Der Streit der Fakultäten" (1798), in der er sich gegen die pietistischen Tendenzen des Ministers Woellner wendet. Nach Kant wird der neue Mensch heraufgeführt, wenn Orthodoxismus und Mystizismus durch eine „auf dem Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre" ersetzt werden. Vgl. *I. Kant*, der Streit der Fakultäten, hrsg. von K. Reich, Hamburg 1959 (= Phil. Bibliothek, Bd 252)), S. 57 f. Es wäre interessant, die Auswirkung dieser Schrift auf die Begründung des Religionsunterrichts in der Folgezeit zu studieren. [6] Zitiert bei Helmreich a. a. O., S. 59. [7] Vgl. *E. Kreis*, Religionspädagogische Entwürfe der Nachkriegszeit, in: informationen zum religions-unterricht 3+4/1970, S. 14—17. Was für den evangelischen Religionsunterricht der Nachkriegszeit gilt, läßt sich mutatis mutandis auch vom katholischen sagen. [8] Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Vgl. den Text in diesem Heft, S. 442. Die im folgenden Text beigefügten Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Gliederungsnummern des Beschlußtextes. [9] Dies ist die in der zweiten Lesung erreichte und dann beibehaltene offizielle Sprachregelung. [10] Bericht zur Vorlage „Der Religionsunterricht in der Schule" von Sachkommission I, in: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland 5/1973, S. 5—73—15 bis 18 (Zitat 17). [11] Vgl. ebd. (17). [12] Vgl. Bericht zur Vorlage „Der Religionsunterricht in der Schule" von Sachkommission I (zweite Lesung), in: Synode 4/1974, S. 4—74—29 bis 35; zu den Einwänden der Bischofskonferenz vgl. Synode 1/1974, S. 1—74—35 f. [13] Synode 4/1974, S. 4—74—30. [14] Synode 4/1974, S. 4—74—32. [15] Émile a. a. O., S. 531. [16] Synode 4/1974, S. 4—74—32. [17] Im nachhinein sieht man, daß *H. Halbfas* in vieler Hinsicht zum großen Anreger der Religionspädagogik wurde, auch wenn er noch eine „Fundamentalkatechetik" und nicht eine Fundamental-Religionspädagogik schrieb. Seine Ausführungen zum Religionsbegriff erscheinen aber noch recht unbefriedigend. [18] Als neuere Ausführungen von seiten der Religionspädagogik vgl. z. B. *E. Feifel*, Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff, in: Handbuch der Religionspädagogik, Bd 1, Gütersloh - Zürich - Einsiedeln - Köln 1973, S. 34—48; *G. Lange*, Religion und Glaube, in: KatBl 99 (1974), S. 733—750; *G. Baudler*, Religion und Glaube oder das Problem einer mehrperspektivischen Theologie. Vorbemerkungen zu einer Theologie des Religionsunterrichts, in: KatBl 100 (1975), S. 26—31; *H. Schrödter*, Die Religion der Religionspädagogik. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975 (= Religionspädagogik — Theorie und Praxis, Bd 29). Eine überzeugende Konzeption scheint noch auszustehen. [19] Vgl. *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973. Die These, daß Wahrheitsanspruch und Strittigkeit sich auch theologisch gegenseitig bedingen, zieht sich durch das gesamte Werk.

Länderbericht

Indien in der Krise

Ende einer Demokratie von oben

Der 26. Juni 1975 wird auf lange Zeit von Bedeutung für das Schicksal Indiens sein. Der an diesem Tag von der indischen Ministerpräsidentin *Indira Gandhi* durchgesetzte Ausnahmezustand und die seitdem laufende Demontage des demokratischen Gerüstes des bisher — allerdings sehr oberflächlich — als „größte Demokratie der Welt" deklarierten zweitgrößten Staates der Welt hat erneut die politische Szene Asiens verändert.

Es ist zwar richtig, daß das Gerichtsurteil wegen Korruption im Wahlkampf den Ausschlag für die rigorosen Maßnahmen von Frau Gandhi gegeben hat, doch zeichnete sich die Krise bereits lange vorher ab. Es fehlte weder in Indien noch bei ausländischen Beobachtern an Mutmaßungen, die in den letzten Jahren immer weniger erfolgreiche Ministerpräsidentin werde schließlich zu diktatorischen Mitteln greifen, um die ihr unbequeme Op-

position auszuschalten und ihren eigenen Einfluß auszuweiten und zu festigen. Dabei verfügte sie mit ihrer Kongreßpartei seit 1971 über eine so überwältigende Mehrheit, daß sie ohnehin schon alles in ihrem Sinne beeinflussen konnte. Und sie machte ausreichend Gebrauch von dieser Möglichkeit. Seit dem Krieg gegen Pakistan herrschte bereits ein begrenzter Ausnahmezustand, der Sondergesetze brachte, mit deren Hilfe jeder Verdächtige ohne Haftbefehl und Prozeß für einige Zeit ins Gefängnis gebracht werden konnte.

Wenn sie trotz allem jetzt noch weiter gegangen ist, so deutet dies auf tiefgreifende Veränderungen in der Einstellung der Bevölkerung hin. Seit einiger Zeit schon war ein klarer Vertrauensschwund zu verzeichnen. Die noch im Wahlkampf 1971 als „Mutter Indiens" und unter dem Motto „Indira ist Indien, Indien ist Indira" stürmisch gefeierte Ministerpräsidentin wurde zunehmend an der Diskrepanz zwischen ihren Versprechungen und der harten Alltagsrealität der Mehrheit der Bevölkerung gemessen. Der Krieg gegen Pakistan und die erste Atombombe verschafften ihr vorübergehend noch einmal ein großes Prestige, doch Arbeitslosigkeit, Hunger, Inflation ließen sich dadurch nicht verdecken. Unruhen, Gewalttätigkeit und Schlendrian in der Verwaltung waren die Folgen. „Garibi Hatao" (Verbannt die Armut) lautete der Hauptslogan von Frau Gandhi im letzten Wahlkampf, doch weder die dafür dringend notwendige Landreform noch die nicht minder wichtige grundlegende Bildungsreform wurden verwirklicht. Selbst die mit großem propagandistischem Aufwand begonnene Verstaatlichung des Getreidegroßhandels mußte schon nach kurzer Experimentierphase wieder aufgegeben werden. Es fehlte ein klares Konzept ebenso wie die Widerstandskraft gegen die Großgrundbesitzer, Großkonzerne und Wucherer. Auch jetzt hat sie sich noch nicht eindeutig von diesen eine Sozialreform behindernden Gruppen gelöst. Deshalb wird ihr mit viel Vorschußlorbeeren bedachtes 20-Punkte-Programm zur Verbesserung der wirtschaftlichen Situation auch kaum dauerhafte und spürbare Veränderungen der Struktur bringen.

Vieles, was sie jetzt als ein überzeugendes Programm hinstellt, hat sie auch früher schon in Aussicht gestellt. So soll die Versorgung der Bevölkerung mit Grundnahrungsmitteln gewährleistet werden, Preiskontrollen und Bekämpfung der Schwarzmarkthändler und Schmuggler, der Inflation und der landwirtschaftlichen Ausbeutung sind angekündigt. Erste Erfolge sind wegen des harten Eingreifens der Polizei zu verzeichnen. Die Verwaltung arbeitet wieder effektiver, die in den vergangenen Monaten teilweise horrend gestiegenen Preise für die wichtigsten Nahrungsmittel konnten gesenkt werden. Doch Vergleiche mit anderen asiatischen Ländern, die mit ähnlicher Begründung Notstandsverfassungen durchgesetzt haben (Philippinen, Südkorea) mahnen zur Skepsis. Solange kein wirkliches Reformprogramm vorgelegt wird, bleibt es bei einigen unter Druck entstandenen Scheinerfolgen, bei Alibi-Erlebnissen, die einen Wandel nur vortäuschen.

„Demokratie" als Streitobjekt

Wieder einmal taucht im Fall Indien die Frage auf, ob unser westliches Demokratiemodell ohne Übergänge sinnvoll auf ein Entwicklungsland übertragen werden kann. Als britisches Erbe haben es die Inder übernommen und es mit der ganzen Palette demokratischer Einrichtungen ausgefüllt. Und doch blieb das Unterfangen Stückwerk, weil von Anfang an eigentlich nur eine Partei entsprechend vorbereitet war. Es gab zwar eine Opposition, aber eigentlich niemals eine, die Aussicht auf Ablösung der regierenden Kongreßpartei hatte. Es gab zwar regelmäßig Wahlen, doch bei einem Analphabetenanteil von ca. 70% bleibt der politische Informations- und Bildungsstand rudimentär. Die fehlende Bewußtseinsbildung erleichtert es Indira Gandhi natürlich heute auch, die demokratische Fassade zu beseitigen und die Masse der Bevölkerung durch kurzfristig sichtbare Erfolge wieder für einige Zeit für sich zu gewinnen.

Wegen einer angeblichen „faschistischen" Gefahr und eines „reaktionären" Umsturzversuches griff Indira Gandhi zum Mittel des Ausnahmezustandes, zu Sonderrechten und Verfassungsänderungen, zu Pressezensur und Einschränkung der Grundrechte. Beweise für eine solche Gefahr konnte sie allerdings nicht vorlegen. Deshalb änderte sie schon bald ihre Argumentationsweise und sprach von der Notwendigkeit, die bisher von der Opposition verhinderte Sozialreform ohne die Querschüsse seitens der Medien und der oppositionellen Parteien durchzuführen. In Wirklichkeit war nur die für sie unerträgliche Tatsache offenbar geworden, daß sich im letzten Jahr eine Bewegung gebildet hatte, die mit ihren Erfolgen in einzelnen Bundesstaaten eine ernstzunehmende Herausforderung für die in 28 Jahren Regierungsverantwortung abgewirtschaftete und von Korruption zerfressene Kongreßpartei darstellte. Das Auftauchen einer demokratischen Alternative leitete im Grunde das Ende des Demokratischen Experiments in Indien ein.

Seitdem läßt sich keine klare Linie mehr aus den Aussagen der Regierungschefin zur Demokratie ablesen. Sie pocht weiter darauf, daß alles demokratisch bleibe, räumt aber ein, daß die schon früher von kommunistischer Seite geforderte „begrenzte Demokratie" derzeit die einzige Lösung biete. Sie hat davon gesprochen, Demokratie sei wichtig — „aber nicht wichtiger als das Überleben der Nation". Einerseits lobt sie Indien, es sei „selbst heute noch demokratischer als irgendein Entwicklungsland", andererseits erklärt sie, das, was vor den Tagen des Ausnahmezustandes gewesen sei, „war ja keine echte Demokratie, keine wirkliche Freiheit. Es war Zügellosigkeit, und kein Land in der Welt kann es sich leisten, solche Zügellosig-

keit zuzulassen". Schließlich behauptet sie, Indien habe „zuviel Freiheit" gewährt, so daß die Arbeit der Regierung torpediert werden konnte.

Diese Schutzbehauptungen allerdings nehmen ihr nur wenige ab. Sie wirken besonders deshalb unglaubwürdig, weil sie auf die Mißstände in ihrer Partei, auf die Korruptionsvorwürfe und die Anklagen wegen Mißwirtschaft überhaupt nicht eingeht. Wenn sie jetzt versucht, die Demokratie in ihrer Bedeutung herabzusetzen, so mag sie auf weite Strecken damit Erfolg haben. Es ist aber nicht zu übersehen, daß der Widerstand gegen diesen Versuch in einzelnen Bundesstaaten erheblich ist. So rief der Ministerpräsident des südindischen Staates Tamil Nadu, *Karunanidhi,* der auch Vorsitzender der in Tamil Nadu regierenden Partei Dravida Mennetra Kazhagam (DMK) ist, am 7. Juli bei einer Protestkundgebung den Massen zu: „Unsere Hauptsorge ist die Demokratie. Schon vor tausend Jahren hat es Demokratie in Tamil Nadu gegeben, wie die Inschrift auf einem Stein in Chingleput bezeugt, die von der Wahl der Dorfvorsteher zur Zeit des Königs Paranthaka Cholan erzählt ... Die DMK hat eine uralte politische Tradition und kann es nicht vertragen, die Demokratie zerstört zu sehen ... Ich bitte euch alle, aufzustehen und das Gelübde abzulegen, daß wir die Demokratie beschützen werden" (zit. nach FAZ, 25. 7. 75). Mit diesem Hinweis wird im übrigen die Behauptung mancher westlicher Kommentatoren entkräftet, in Indien sei Demokratie wegen des traditionellen Sozialgefüges ein Fremdkörper.

Die chinesische Herausforderung

Eng mit der Auseinandersetzung über die Demokratie verbunden ist auch die Frage, welchen Weg für Indien die Regierungschefin einschlagen will. Sie spricht immer häufiger von einem „sozialistischen Weg", die derzeit bestens mit ihr zusammenarbeitenden, nach Moskau ausgerichteten Kommunisten fordern einen „demokratischen Sozialismus", doch gleichzeitig hört man aus Indien: „Als Mittel, die Mehrheit der Nation hinter sich zu bringen, ist Sozialismus derzeit nicht gefragt" (vgl. SZ, 31. 7. 75). Der schon früher häufig angestellte Vergleich mit der Volksrepublik China gewinnt in diesem Zusammenhang wieder an Bedeutung.

Es ist kein Geheimnis, daß schon seit langem gerade unter liberalen Indern — und verstärkt in den Reihen der christlichen Kirchen Indiens — die Frage diskutiert wird, ob nicht auch Indien entsprechend dem chinesischen Vorbild auf bestimmte Freiheiten verzichten solle, um die sozioökonomischen Bedingungen in einem „großen Sprung nach vorn" radikal zu verbessern. In kirchlichen Dokumenten bzw. Protokollen kirchlicher Tagungen über die politische und wirtschaftliche Lage des Landes fehlt selten ein entsprechender Verweis auf die Erfolge in China. Die Mai/Juni-Ausgabe der offiziellen Zeitschrift der „Caritas India", „Seva Vani", beispielsweise enthält gleich an zwei Stellen kommentarlos Wiedergaben von typischen Beispielen des chinesischen Modells („Geh zum Volke, lebe mit ihm, lerne von ihm, liebe es, diene ihm, plane mit ihm ..."; Berücksichtigung der Bedürfnisse der Massen sowie Bewußtseinsbildung unter den Massen). Und in den Arbeitskreisberichten eines Seminars der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Indien über „Christliche Soziale Verantwortung" vom 7. bis 9. Mai 1975 in Madras finden sich u. a. folgende Hinweise: „Indien mit einer Bevölkerung von 560 Millionen und einem jährlichen Bevölkerungswachstum von 2,4 % konnte das Pro-Kopf-Einkommen nur um 1,5 % steigern, während China mit 800 Millionen und einem jährlichen Bevölkerungswachstum von 3,2 % ein Wachstum des Pro-Kopf-Einkommens von 5,4 % zu verzeichnen hat." An anderer Stelle heißt es: „Wir wissen, daß die Regierung Chinas, obwohl es die größte Bevölkerung der Welt hat, nicht besonders an Bevölkerungskontrolle interessiert ist ... Dennoch setzt sie jeden einzelnen für das wirtschaftliche Wachstum ein. Die bedeutendste Tatsache ist jedoch, daß es keinen ernsthaften Nahrungsmangel in diesem Land gibt." Gerade Vertreter der im sozialen Bereich engagierten christlichen Kirchen haben in der Vergangenheit wiederholt auf die Dringlichkeit einer „Revolution", einer Sozial- und Kulturrevolution hingewiesen, da ihrer Meinung nach nur so Indien aus Not und Krise einigermaßen herausgeführt werden kann. In vielem ähneln ihre Überlegungen denen von Frau Gandhi. Wenn sie ihr dennoch die Gefolgschaft versagen, so deshalb, weil ihnen ihr Konzept nicht überzeugend erscheint, weil sie als Hauptmotiv bei der Regierungschefin die Wahrung des Eigeninteresses vermuten.

Indira Gandhi spricht neuerdings selbst viel von einer „Neuen Ordnung". Ihre Beispiele dazu erinnern stark an das Modell einer „Neuen Gesellschaft" und eines „Neuen Menschen" im China Mao Tse-tungs. Dennoch will sie von dieser Parallele nichts wissen. Ja, sie klagt sogar, daß diejenigen, die Indien heute kritisieren, gleichzeitig China und anderen Staaten mit autoritären Regierungen Beifall spenden. Die Maoisten im eigenen Lande hat sie in die Reihe der feindlichen und verbotenen Gruppierungen verwiesen. Ihr Moskau-Kurs ist zu festgefahren, die Kritik an ihrem Verhalten aus Peking zu beißend, als daß sie in diesem Punkte einen Kurswechsel vornehmen könnte. Im übrigen ist die Situation heute in Indien ganz anders als 1949 in China. Dort handelte es sich um eine Revolution auf breiterer Grundlage, um eine Volkserhebung zum Sturz einer abgewirtschafteten Regierung. In Indien dagegen will Indira Gandhi eine „Revolution" von oben verordnen, ohne Verankerung in den Massen, ohne intensive Vorbereitung. Sie hätte in der Vergangenheit durchaus die Möglichkeit gehabt, ein Mao Tse-tung Indiens zu werden. An der Ausstrahlungskraft fehlte es ihr, wie die Wahlen von 1971 deutlich gezeigt haben, jedenfalls nicht.

Zusammenbruch moralischer Autorität

Die Krisensymptome, von denen Indien heute erschüttert wird, sind nicht neu. Schon vor längerer Zeit erhoben sich Stimmen, die vor einem „weiteren Nachlassen der öffentlichen Moral und zunehmendem Ignorieren sozialethischer Maßstäbe" warnten (Hindustan Times, 29. 9. 73). Noch deutlicher wurde der Chefredakteur dieser Zeitung, *B. G. Verghese*, in drei umfangreichen Artikeln über die Situation in Indien im April 1974 (Auszüge in: Indo-Asia, Juli 1974, S. 209 ff.). Verghese schrieb damals u. a.: „Seit der Unabhängigkeit war unser Land noch niemals in einer solch tiefen und umfassenden Krise. Die entscheidende Herausforderung Indiens ist die Armut. Die gegenwärtige Wirtschaftskrise hat ihre Wurzeln jedoch in einer politischen Krise, die entstanden ist, weil es an dem Willen gebricht, das Richtige zu tun. Der Kern der politischen Krise wiederum ist eine moralische Krise: Der Zusammenbruch der moralischen Autorität ... Die Unentschiedenheit an der Spitze führte zu Zynismus, Disziplinlosigkeit, zu Wut und Ausbrüchen der Gewalt. Es gibt deutliche Zeichen der Desintegration und ein sich allmählich entwickelndes Chaos."

Seit April 1974 ist mit dem 72jährigen ehemaligen Gandhi-Jünger *Jayaprakash Narayan* nach fast 25jähriger politischer Enthaltsamkeit ein Mann an die Öffentlichkeit getreten, der dem Zerfall und „Zertrampeln" der Werte Indiens den Kampf angesagt hat. Er hat eine kulturelle, erziehungspolitische, soziale und moralische Revolution aufs Panier geschrieben und gilt als integrer Fortsetzer der Bestrebungen von *Mahatma Gandhi*. Daraus entstand für Indira Gandhi, die Nehru-Tochter, die bisher größte Herausforderung. Als einer der ersten wurde Narayan Ende Juni verhaftet.

Der Zusammenbruch von Moral und traditionellen Werten hat verschiedene Wurzeln. Die Einheit Indiens, auf verbindenden Grundüberzeugungen beruhend, hatte anfänglich aus zwei Gründen Bestand: „a) religiös: über Jahrtausende hinweg hatte Indien seine religiös-kulturelle Einheit, seinen ‚Hindu way of life', seine religiös sanktionierte Kasten-Sozialstruktur, seine gemeinsame Sanskrit-Sprachtradition bewahrt. b) säkular: unter den Engländern hatte sich eine gesamtindische, westlich gebildete, sich englisch verständigende Verwaltungs- und Bildungselite sowie im Kampf gegen die Engländer ein westlichen Nationalismusbildern folgender indischer Nationalismus herausgebildet" (Internationales Asien-Forum, April 1970, S. 251). Diese beiden Dimensionen indischer Einheit wurden von zwei unterschiedlichen Seiten in Frage gestellt: Einmal von der fortschreitenden, bereits von Nehru bewußt angestrebten Säkularisierung der indischen Gesellschaft und Politik (ohne die die Muslime keinen Platz in der indischen Nation hätten), die einer religiös begründeten „Hindu-Nation" keinen Raum gibt. Die hinduistische Jan-Sangh-Partei hat diesem Konzept von Anfang an den Kampf angesagt. Die zweite Dimension schließlich sieht sich durch die im demokratischen Prozeß emporkommenden regionalen Eliten gefährdet, die nicht mehr durch eine gemeinsame westliche Bildung oder durch das Bewußtsein eines einigenden Unabhängigkeitskampfes geprägt sind.

Die Abfolge des Wertzerfalls wird noch deutlicher dargestellt in einem Sonderheft „Values in Crisis" der vom Theologischen Zentrum in Alleppey in Kerala herausgegebenen Zeitschrift „Jeevadhara" (A Journal of Christian Interpretation, Nr. 25, Jan./Febr. 1975). Demnach achtete Indien in seinem nationalen Befreiungskampf von 1921 bis 1947 Ideale wie Freiheit, Gleichheit und Gewaltlosigkeit in ganz besonderer Weise. Sie erhielten eine neue und zeitgemäße Interpretation, die sich von früheren unterschied. Jeder der für die Öffentlichkeit arbeitete, sah sein „dharma" (Pflicht) darin, dem Volk zu dienen. Ihr Einsatz war größtenteils selbstlos. Jedem einzelnen war bewußt, daß Indien aus seiner Erniedrigung nur herauskommen konnte, wenn alle gemeinsam für die Freiheit kämpften. In ihrem Freiheitskampf waren die Inder damals inspiriert von Gandhi. Durch das Vorbild einzelner, die selbst den Einsatz ihres Lebens beim Kampf für das Gemeinwohl nicht scheuten, wurde das soziale Leben des Landes stark geprägt: „Damals dachten nur wenige daran, durch den Gebrauch unfairer Methoden reich oder mächtig zu werden. Dienen, und nicht Bedient-Werden war die Krönung des Lebens."

Doch bereits mit Erlangung der Unabhängigkeit änderte sich das Bild radikal. Man konnte Güter und Macht erringen, gut leben und sich frei äußern. Der so lang bewahrte Idealismus brach weitgehend zusammen. Vom Tode Gandhis an kam es gerade in den Reihen seiner engsten Mitarbeiter zu einer Trennung von Wort und Tat, der Profit bestimmte das Handeln. Parallel dazu erfaßte die indische Jugend die aus dem Westen übernommene Skepsis gegenüber traditionellen Werten. Leere und Resignation — verstärkt durch die schlechten beruflichen Chancen und wirtschaftlichen Bedingungen — herrschen seitdem unter der Jugend vor.

Nur unter den Arbeitern und Bauern gab es in den fünfziger Jahren noch einmal einen neuen Wertkonsens, als sie sich gemeinsam für eine neue Gesellschaftsordnung einsetzten. Teilweise mit marxistischem Gedankengut angereichert, waren sie bereit, Opfer und Verfolgung auf sich zu nehmen, um ihr Ziel zu erreichen. Durch Kompromisse seitens der Unternehmer, die die organisierte Arbeiter- und Bauernschaft zu fürchten begannen, allerdings wurden die revolutionären Ziele schon bald abgeblockt. Das Profitmotiv zerstörte alle neuen Ideale und Werte.

Die Kommerzialisierung hat auch nicht vor dem Erziehungswesen und der Kunst haltgemacht: „Im Namen der Erziehung wird Wissen verkauft und bezahlt." Und besonders im politischen Bereich hat sich der Einfluß des Geldes erschreckend ausgeweitet. Die großen Industrie-

unternehmen investieren ihr Geld in einem „politischen Handelsunternehmen", einer Partei: „Kurz, der Kollaps auf dem Gebiet der Werte hat alle Bereiche unseres Lebens erfaßt."

Die Krisensituation als Folge dieses Kollapses ergab sich aber erst durch den Konflikt verschiedener in der indischen Gesellschaft heute wirksamer Wertsysteme. So wetteifern heute Feudalwerte, die weiterhin das sozio-ökonomische und politische Leben bestimmen, mit solchen aus dem westlich-kapitalistischen (Privatinteresse, Wettbewerb, Leistung) und schließlich solchen aus dem sozialistischen Wertsystem, die von den linken Parteien propagiert werden. Gegenwärtig bestimmend sind die Werte des Westens, obwohl sie der indischen Kultur eigentlich fremd sind, in der z. B. das Privatinteresse immer vom „privaten" Interesse der Familie oder der Kaste eingeengt war. Daß dieser Einbruch dennoch gelungen ist, ist andererseits auf die jahrhundertelange psychologische Vorbereitung durch den Feudalismus zurückzuführen. So fand die für eine Kastengesellschaft charakteristische Arbeitsteilung unter den westlichen Bedingungen ihre natürliche Fortsetzung. Die automatische Verbindung von Reichtum und Status mit der Herkunft ließ es größtenteils natürlich erscheinen, daß die „Herrenklasse" die Besitzenden stellt und die Entscheidungen fällt. Die gegenwärtige Krise läßt sich auf diesem Hintergrund auf zwei sehr unterschiedliche Phänomene zurückführen. Weder die Verbreitung westlicher noch kommunistischer Werte an sich hätten zu dem heutigen Debakel geführt. Vielmehr war es die Unfähigkeit, die von kapitalistischen Propagandisten geweckten Bedürfnisse der Massen zu befriedigen, die zu der weit verbreiteten Frustration führten. Insofern handelt es sich nicht so sehr um einen Konflikt zwischen Kapitalismus und Feudalismus oder Sozialismus, sondern eher um eine Auseinandersetzung zwischen kapitalistischen Werten und Praxis. Der Feudalismus spielt insofern eine Rolle, als er Fatalismus und Jenseitigkeit fördert. Schließlich haben die marxistischen Parteien des Landes erheblich zu der allgemeinen Krise beigetragen: „Ihre Führer predigten den neuen Himmel und die neue Erde einer klassenlosen Gesellschaft, während sie sich selbst in ihrem eigenen Himmel offensichtlichen Genusses niedergelassen haben. Dadurch, daß sie den Abstand zwischen Erwartung und Erfüllung verbreiterten, säten auch sie den Samen der Frustration."

Besinnung auf Mahatma Gandhi

Die Auswüchse und Fehlentwicklungen des Kapitalismus westlichen Zuschnitts, die in so erheblichem Maße zur Zerstörung traditioneller Werte beigetragen haben, werden fast übereinstimmend von sozialkritischen christlichen Kreisen als auch von Jayaprakash Narayan und seiner Bewegung Jana Tantra Samaj angeprangert, die in kurzer Zeit große Teile des Landes erfaßte, besonders bei der Jugend und den Studenten auf ein unerwartetes Echo stieß und zu einer nicht mehr für möglich gehaltenen Solidarisierung führte. Auffallend ist, daß man sich von beiden Seiten immer wieder auf Mahatma Gandhi und sein Konzept „Sarvodaya" (Wohlfahrt für alle) beruft. (Unter diesem Aspekt ist es erklärlich, daß die Pressezensur auch Aussprüche von Gandhi betrifft!) Die Ideale Gandhis scheinen eine gute Basis für die geforderte „totale Revolution" zu sein, die — laut *Sebastian Kappen* in „Jeevadhara" — „die Transformation aller heutigen Werte verlangt". Ihm und vielen anderen, die sich vom Christentum her Gedanken über eine Neuordnung der indischen Gesellschaft machen, schwebt ein Sozialgefüge vor, das den Wert jedes einzelnen anerkennt und respektiert, in dem statt des unerbittlichen Konkurrenzkampfes, der von vornherein die Mehrheit der Bevölkerung an den Rand des Existenzminimums drängt, die Bereitschaft zu Kooperation aller vorherrscht. All dies kann nach Meinung der Befürworter eines solch radikalen Wandels, für den es allerdings bisher nur Überlegungen gibt, nur im Rahmen einer umfassenden Kulturrevolution mit dem Ziel einer „sozialistischen" Zukunft geschehen, die „in Harmonie mit der Botschaft des Evangeliums lebt". Die konkrete Ausfüllung eines solchen sozialistischen Konzeptes und die Abgrenzung gegen pervertierte sozialistische Modelle werden zu den schwierigsten Aufgaben zählen. Allerdings wird man daran auch erst Erfolg oder Mißerfolg messen.

Die u. a. um diese Zeitschrift gescharten Katholiken sind sich aber durchaus bewußt, daß die Verwirklichung der Ziele auf sich warten läßt. Mit nur 7,67 Millionen Katholiken (= 1,4 % der Bevölkerung) und 6,45 Millionen Protestanten (= 1,2 % der Bevölkerung) ist der Stellenwert der Christen sehr niedrig. Zudem ist die Diskrepanz zwischen den Kirchenleitungen und christlichen Gruppen gerade in den Fragen sozialer Reformen eklatant. Als Minderheit mit — derzeit noch — großen Gütern und Besitztümern, mit starken Institutionen und insofern unverhältnismäßig großem Einfluß hat sich die katholische Kirche bisher in politischen und wirtschaftlichen Fragen zurückgehalten, um den status quo nicht zu gefährden. Auch jetzt nach der Ausrufung des Ausnahmezustandes hat sie sich nicht zu Wort gemeldet.

Die kirchliche Presse unterliegt ebenfalls der Zensur („The Examiner", die Kirchenzeitung von Bombay, vom 28. Juni hat z. B. in einem Artikel über den Ausgang der Wahlen in Gujarat anstatt des Schlußabsatzes einen großen schwarzen Fleck). Auf dem 24. Jahrestreffen der Katholischen Union Indiens Anfang Juli blieb es bei allgemeinen Aufrufen zum Einsatz für die Unberührbaren und die Unterdrückten (NCNS, 11. 7. 75), und die Christliche Union Indiens als politischer Sprecher der christlichen Kirchen rief zur Unterstützung der Regierungsmaßnahmen auf (vgl. The New Leader, Bangalore, 27. 7. 75).

Manche Reformansätze innerhalb der Kirchen werden jetzt wohl vorläufig nicht verwirklicht werden. Zurückhaltung heißt die Parole. In der Mai/Juni-Ausgabe von

„Jeevadhara" dagegen findet sich folgender Vermerk: „Hier ist eine Bemerkung zu Jayaprakash Narayans Bewegung angebracht, die gegenwärtig so viel Aufmerksamkeit erregt. Selbst wenn die Motive einiger seiner augenblicklichen Verbündeten fragwürdig und ihre Integrität anzuzweifeln ist, so ist seine grundsätzliche Position doch empfehlenswert. Angeregt von den Ideen Gandhis, hat er ernsthaft die Macht des Volkes gegenüber der des Staates herausgestellt. Er ist tief davon überzeugt, daß das Volk Herr über sein Schicksal sein sollte. Das ist etwas, was auch Jesu von Nazareth angezogen hätte."

Ähnlich ist die Polarisierung innerhalb der lutherischen Kirchen Indiens gelagert. Auf dem Seminar in Madras wies *Nirmal Minz* aus Ranchi eindringlich darauf hin: „Die Mehrheit unserer Mitglieder — bis zu neunzig Prozent — gehört zu den armen Klassen. Woran liegt es dann, daß unsere Kirche noch immer Wertvorstellungen des Mittelstandes vertritt? Wer ist berufen, für die Armen zu sprechen?"

Da sich die innerkirchliche Diskussion zunehmend auf die Frage der Armut, der Fürsprache für die Masse der Inder, der Glaubwürdigkeit der Kirche zuspitzt, könnten die christlichen Kirchen im Endeffekt als Resultat dieses inzwischen geradezu stürmisch in Gang gesetzten Prozesses der Standortbestimmung durchaus eines Tages einen nicht zu übersehenden Beitrag zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme des Landes leisten. Die Auseinandersetzung über die bestimmenden Werte und die derzeit wenig erfreuliche Bilanz, daß auch in den Kirchen das Geld als überragender Wert häufig ausschlaggebend für das Handeln ist, bieten Anlaß zu einer Neubesinnung. Unüberhörbar sind in letzter Zeit die Forderungen aus den Kirchen, die aus dem Ausland importierte äußere Wohlhabenheit abzubauen. Der durchaus als schmerzlich empfundene Prozeß wird als heilsam angesehen für die Bewältigung der gegenwärtigen Krise. Eigeninitiative, Selbständigkeit, Selbstvertrauen, „revolutionäre Geduld" und Bewußtseinsbildung durch Überzeugung, nicht Agitation gelten als notwendiges Instrumentarium für den grundlegenden Wandel.

Norbert Sommer

Kirchliches und religiöses Leben

Die Jesuiten, der Papst und die Gesamtkirche

Zur 32. Generalkongregation des Ordens

„Decreta Congregationis Generalis XXXII" — unter diesem Titel kam vor kurzem (Juni 1975) die offizielle Ausgabe der Dokumente heraus, die von der 32. Generalkongregation (GK) der Gesellschaft Jesu in Rom vom 2. Dezember 1974 bis 7. März 1975 ausgearbeitet und beschlossen wurden, das Ergebnis aus drei Monaten gemeinsamer Beratung von 236 Jesuiten aus rund 80 Provinzen des Ordens (der insgesamt 29 000 Mitglieder zählt). Über diese GK wurde schon viel geschrieben, Richtiges und Entstellendes. (Zu den besten Gesamtberichten gehören: Friedrich Wulf, Wohin steuern die Jesuiten?, in: Geist und Leben, April 1975, 137—147, und Walter Kern, Der Schluß als Beginn. Zur Generalkongregation der Jesuiten, in: Stimmen der Zeit, Mai 1975, 289—292.) Die Publikation der Dekrete gibt aber den Anlaß zu einer Besinnung auf die Vorgänge, Ergebnisse und Auswirkungen im Orden und in der Kirche. Wir haben deshalb den gegenwärtigen Provinzial der österreichischen Jesuitenprovinz und bekannten Professor für christliche Philosophie an der Universität Innsbruck, Emerich Coreth, um eine abschließende Würdigung gebeten. (Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.)

Allein die Tatsache, daß die Dekrete der GK schon offiziell veröffentlicht sind, ist nicht selbstverständlich. Papst Paul VI. hatte am 15. Februar verlangt, daß ihm die Dekrete vor ihrer Publikation zur Überprüfung vorgelegt werden; dies geschah zum Abschluß der GK am 7. März. Nach einem spannungsreichen Intervall — niemand wußte, was inzwischen vor sich ging — wurden die Dekrete mit einem Schreiben des Kardinalstaatssekretärs *Jean Villot* vom 2. Mai 1975 im Auftrag des Papstes an den Ordensgeneral P. *Pedro Arrupe* zurückgestellt und zur Veröffentlichung freigegeben. Bereits im folgenden Monat lag die Ausgabe in einem Band von 200 Seiten gedruckt vor. Er enthält eine historische Einführung (9—40) und im Anhang kirchliche Dokumente, die sich auf die GK beziehen (163—203). Den Hauptteil des Bandes bilden auf rund 120 Seiten (41—161) die von der GK verfaßten Dekrete; sie sind damit rechtskräftig promulgiert.

Trotzdem bleibt eine Frage. Die Dekrete werden schlicht „zurückgegeben"; sie können „nach den Bedürfnissen der Gesellschaft Jesu durchgeführt werden". Der Brief von Kardinal Villot enthält keine Approbation; sie wäre formell auch nicht erfordert, weil die GK selbst legislative Vollmacht hat. Aber in dem Brief findet sich auch kein Wort, das wie Zustimmung oder Anerkennung klingt. Doch vermerkt der Kardinal, „daß die GK wegen der bekannten wechselhaften Vorgänge nicht das Gesamtergebnis brachte, das der Heilige Vater von einem so wichtigen Ereignis erwartet hatte". Er verlangt, daß dieser Brief mit den Dekreten veröffentlicht wird (was geschehen ist) und fügt kurze Bemerkungen oder Ermahnungen (hortationes) zu einzelnen Dekreten bei; sie ändern zwar nichts am Inhalt, wollen aber die Möglichkeit einseitiger Deutungen ausschließen.

Was bedeutet das? Bleibt ein Mißtrauen des Heiligen Stuhles gegen den Orden bestehen, der durch ein besonderes Gehorsamsgelübde dem Papst verbunden ist? Bleibt der Weg, den die Jesuiten einschlagen wollen, verdächtig? Bleibt am Ende ein Fragezeichen stehen? Was war vorausgegangen und was ist wirklich geschehen? Man muß diese GK aus der Entwicklung der Kirche und des Ordens in den letzten zehn Jahren zu verstehen suchen, auch aus der Gesamtlage der Orden in einer Zeit des Umbruchs auf dem Weg zu neuer Selbstfindung (vgl. P. Lippert, Zwischen Umbruch und Selbstbesinnung: HK, Juli 1975, 346 bis 353).

Umbruch unter Spannungen

Die 31. GK (Mai bis Juli 1965; vgl. HK, September 1965, 563—567) war nach dem Tod von P. Johannes B. Janssens zur Wahl eines neuen Generaloberen einberufen; gewählt wurde P. Pedro Arrupe, der seither die Gesellschaft Jesu leitet. In ihrer sachlichen Arbeit stand die GK ganz unter dem Zeichen des II. Vatikanischen Konzils, das damals gerade zum Abschluß kam. Den Aufbruch der Kirche zur Öffnung, zur inneren Erneuerung und zur Anpassung an die Erfordernisse der Zeit nahm die GK intensiv auf. Sie wollte dem Auftrag des Konzils zur zeitgemäßen Erneuerung (accomodata renovatio) des Ordenslebens entsprechen. Sie wollte auch den besonderen Auftrag des Papstes an die Gesellschaft Jesu vom 7. Mai 1965 zur Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus nach Kräften erfüllen. Das verlangt aber, sicher im Geist des hl. Ignatius: heraus aus klösterlicher Geborgenheit, heraus aus bloßer Betreuung der ohnehin Frommen. Es fordert das Wagnis apostolischer Vorstöße in die gottferne und glaubenslose Welt. So wurde eine Umorientierung eingeleitet, die schon die Ausbildung der jungen Jesuiten betraf, aber auch das religiöse Leben, die Gestaltung des Gemeinschaftslebens, vor allem aber die Planung und Ausrichtung der apostolischen Arbeit. Dadurch ist vieles in Bewegung gekommen, Experimente jeder Art wurden gemacht, durch weltweite Bemühungen wurde viel Positives erreicht. Das „Bild des Jesuiten" hat einen tiefen Wandel erfahren, dadurch aber auch vielfach — innerhalb und außerhalb des Ordens — eine Verunsicherung erlitten. Sind das noch Jesuiten, wie sie waren und wie sie sein sollten? Man sprach von einer „Identitätskrise" der Jesuiten.

Sicher ging die Entwicklung nicht bruchlos vor sich. Der Orden nahm an der Krisensituation der ganzen Kirche im letzten Jahrzehnt teil, wie könnte es anders sein? Und bei dem relativ hohen Stand wissenschaftlicher Ausbildung haben sich hier viele Probleme der Kirche in der heutigen Welt mit besonderer Schärfe reflektiert und artikuliert. Auch in die Reihen der Jesuiten, früher sehr einheitlich formiert, ist ein Pluralismus eingebrochen, nicht nur in äußeren Lebensformen, sondern auch in geistigen Positionen. Der Anstoß des Konzils zur Öffnung gegenüber der Welt hat bisweilen zur Gefahr eines einseitigen Horizontalismus oder Immanentismus geführt, der über den brennenden Aufgaben des Christen in der Welt die wesentlich transzendente Dimension christlichen Glaubens und Hoffens vergißt oder verwischt. Das ist kein Sonderproblem eines Ordens, sondern ein Grundproblem der Kirche inmitten der säkularisierten Welt; davon blieb auch die Gesellschaft Jesu nicht völlig verschont.

Dies alles — im Einleitungsdekret der 32. GK offen eingestanden — wurde in den vergangenen Jahren beinahe zur Zerreißprobe der Einheit des Ordens. Es kam zu inneren Spannungen, in manchen Ländern (bes. im spanischen und lateinamerikanischen Raum) sogar zu Spaltungstendenzen. Manche Gruppen glaubten, die Gesamtentwicklung des Ordens nicht mehr mitmachen und mitverantworten zu können. In einigen anderen Orden kam es aus ähnlichen Gründen zu Abspaltungen. Man hört von etwa 50 solchen Fällen, die von der Religiosenkongregation in Rom zugelassen, wenn nicht gefördert wurden; und man erinnert sich an die Äußerungen des Kardinals Daniélou im Radio Vatikan am 23. Oktober 1972, zu denen die Konferenz der Generaloberen in Rom kritisch abwehrend Stellung nahm. Zu einer Abspaltung kam es in der Gesellschaft Jesu nicht. Aber auch sie mußte — wie viele andere Orden — einen bedeutenden Schwund ihrer Mitgliederzahl hinnehmen. Teils durch zahlreiche Ordensaustritte, noch mehr durch den schlagartigen Rückgang der Eintrittszahlen ging die Gesellschaft im letzten Jahrzehnt von 36 000 auf 29 000 Mitglieder zurück. Der Tiefpunkt dieser Entwicklung lag um das Jahr 1970. Heute zeichnen sich da und dort (z. B. in den USA) wieder gewisse Aufwärtstendenzen ab, ohne daß man (bes. in Europa) schon von einer „Trendumkehr" sprechen könnte.

In dieser sicher problemschweren Lage wurde die 32. GK einberufen, nicht (wie im Normalfall einer GK) um einen neuen Generaloberen zu wählen, sondern nur um die Sachprobleme des Ordens zu bewältigen. Sämtliche Probleme wurden studiert und diskutiert, sowohl in einzel-

nen Provinzen und Kommunitäten als auch in internationalen Kommissionen. Das Material war bereit, aber die Frage blieb: Wie wird die GK selbst sich verhalten? Was kann sie und wird sie tun?
Schon in den ersten Tagen der GK, anfangs Dezember 1974, stand eines fest: der Wille zur Einheit. Es war von Anfang an klar, daß die Jesuiten im Geist des hl. Ignatius zusammenstehen und alles tun wollen, um aus diesem Geist den Orden neu zu beleben und der Kirche unserer Zeit zu dienen. Bestrebungen zur Spaltung des Ordens, sei es von rechts oder von links (was immer man darunter verstehen mag), kamen nicht zur Geltung; davon war gar nicht die Rede. Die geistige Einheit wurde aber im Verlauf der GK immer mehr zu lebendiger Erfahrung, verdichtet und vertieft durch spirituelle Gemeinschaft: in gemeinsamem Gebet, gemeinsamen Beratungen, in täglicher Konzelebration zumeist in Sprachgruppen, mehrmals auch in Gemeinschaft der ganzen GK mit P. Arrupe. Dies alles, nicht zuletzt auch die gemeinsam zu tragenden Sorgen und Schwierigkeiten, haben bewirkt, daß — nach dem Zeugnis vieler, die daran teilnahmen — die geistige Einheit zur zentralen, ebenso unerwarteten wie eindrucksvollen Erfahrung dieser GK wurde. Sie hat auch zu erstaunlicher Einmütigkeit in Sachfragen geführt; die Abstimmungen erbrachten für die meisten Dekrete eine überwältigende Mehrheit.

Das kann aber die Probleme nicht verdecken. Die Einheit selbst kann heute weniger denn je starre Einheitlichkeit bedeuten. Ein Spielraum der Pluralität muß offenbleiben. So kam z. B. das Anliegen der „Inkulturation" stark zum Durchbruch, d. h. das Bestreben von Vertretern anderer Kulturen als der europäisch-abendländischen Welt (bes. aus Indien, Ostasien, auch aus Afrika und z. T. aus Lateinamerika), den Glauben und die Kirche in ihrer Kulturwelt heimisch zu machen und dafür eigene, auch theologische Ausdrucksformen zu entwickeln. Gerade die Vertreter dieses Anliegens haben jedoch zugleich ebenso die selbstverständliche Einheit im Glauben und im Geist des Ordens betont.
Das Problem der Einheit und Vielheit besteht aber heute, für eine geistige Gemeinschaft noch bedrohlicher, auch quer durch die Nationen und Kulturen in jeder Ordensprovinz, fast in jeder Kommunität, mag man die Gegensätze (grob schematisierend) durch die Stichworte „alt und jung" oder „konservativ und progressiv" kennzeichnen. In der heutigen Situation des Wandels in Kirche und Welt sind innerhalb eines apostolisch weltoffenen Ordens manche Gegensätze unvermeidbar; eine gewisse Pluralität kann und soll belebend wirken und fruchtbar werden. Das kann sie aber nur, wenn sie doch in einer letzten Einheit gründet, zu der sich die Gemeinschaft in demselben Glauben und demselben Beruf bekennt.
Darum ist eines der größten und wichtigsten Dokumente der GK der „geistigen Einheit" gewidmet („unio animorum" ist ein Grundanliegen des hl. Ignatius). Es behandelt als Band der Einheit das geistliche Leben, das Gemeinschaftsleben, das mehr als bisher eine brüderliche und apostolische Gemeinschaft gestalten soll, und den Gehorsam, der seit Ignatius ein Strukturelement der Gesellschaft Jesu bildet, auch heute bei aller gemeinsamen Beratung seine verbindliche Geltung behält und in seiner Bedeutung für die apostolische Wirksamkeit des Ordens von neuem unterstrichen wird.

Der Hauptakzent: Glaube und Gerechtigkeit

Schon dies zeigt den Hauptakzent, der auf der ganzen Arbeit der GK lag: die apostolische Sendung in der heutigen Welt. Die letzte GK vor zehn Jahren hatte sich im Auftrag des Konzils vor allem um innere Erneuerung und Anpassung bemüht. Dabei war das apostolische Element nicht ausgeklammert. Doch lag der Schwerpunkt auf dem eigenen Leben des Ordens, der Überwindung veralteter Formen und der Umorientierung auf die Forderungen der Zeit. Wie es aber in der gesamten Kirche manche Kreise gibt, die das II. Vatikanum mit all seinen Anstößen zur Erneuerung ablehnen, so gibt es (oder gab es) auch im Orden gewisse, wenn auch kleine Grupen, die schon die Beschlüsse der 31. GK als Irrweg des Ordens und als Verrat an seinem wahren Geist verurteilen. Trotz aller Probleme des vergangenen Jahrzehnts hat die 32. GK die Entscheidung der vorausgegangenen GK ausdrücklich bestätigt und erklärt, daß sie diesen Weg für richtig hält und ihn weitergehen will; darum kann nicht geduldet werden, daß einzelne Jesuiten gegen die Beschlüsse der GK und gegen entsprechende Vorgangsweise des Ordensgenerals kritisch Stellung nehmen (womöglich öffentlich, wie es bisweilen vorkam). Der eingeschlagene Weg wird also bestätigt, er muß sich aber konkretisieren. Man muß aus Erfahrungen lernen, man muß die gemachten Experimente „evaluieren". Die „Identität" des Jesuiten muß wieder schärfere Konturen gewinnen.

Der Zentralpunkt, von dem sich Wesen und Aufgabe der Gesellschaft Jesu bestimmen, ist ihre apostolische Sendung. Hier lag auch der Schwerpunkt in den Arbeiten der GK. Dies zeigte sich schon bald zu Beginn in der Frage nach Prioritäten. In dem breiten Material, das durch die jahrelange Vorbereitung und über 1000 Postulate aus den Ordensprovinzen vorgegeben war, mußte man auswählen, Prioritäten setzen. Bald kam es zu weitgehendem Konsens darüber, daß man an erster Stelle die apostolische Sendung in der heutigen Welt behandeln müsse, um sich den Herausforderungen der Zeit zu stellen, Auswahlkriterien der Arbeiten zu finden, aber auch den Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt zu fördern. Kaum je zuvor stand eine GK des Ordens so sehr unter einem beherrschenden Leitmotiv, das sich in dem größten und gewichtigsten Dekret „Unsere Sendung heute: Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit" niederschlägt, aber auch in viele andere Sachbereiche bestimmend einwirkt.

„Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens" ist das erste Ziel der Gesellschaft Jesu, wie es schon im Grunddokument des Ordens, der „Formula Instituti" (von Paul III. 1540 und Julius III. 1550 bestätigt), definiert ist. Dazu kam 1965 der Auftrag Pauls VI. zur Bekämpfung des modernen Atheismus. Als schwerstes Hindernis der Glaubensverkündigung erweist sich aber das verbreitete Unrecht in der heutigen Welt: Ungerechtigkeit sozialer Strukturen, Diskriminierung von Rassen, Nationen und Religionen, Gegensätze zwischen Reich und Arm, besonders zwischen den Industrienationen und den unterentwickelten Ländern. Viel von diesem Unrecht geht zu Lasten des Christentums, nämlich der angeblich „christlichen" Völker Europas und Amerikas. Die Kirche hat hier aus christlichem Auftrag eine brennende Aufgabe. Abgesehen von den Soziallehren früherer Päpste hat gerade Papst Paul VI. dieses Anliegen entschieden aufgegriffen und weiterentwickelt, besonders in „Populorum progressio" (1968) und „Octogesima adveniens" (1971). Auch die Bischofssynode in Rom 1971 hat sich mit dem Zentralthema „Gerechtigkeit in der Welt" befaßt. So kann es nicht verwundern, daß sich auch Jesuiten, besonders aus Spanien und Lateinamerika, aus der Dritten Welt, z. T. auch aus der ganzen übrigen Welt, energisch für dieses Anliegen einsetzten.

Die Schwere und Dringlichkeit dieses Weltproblems kann niemand bestreiten. Darin aber eine „Priorität" (oder gar, wie es hieß, die „prioritas prioritatum") in den Aufgaben des Ordens anzusetzen, stieß doch auf ernste Bedenken. Damit schien erstens ein gewisser „Horizontalismus" zu drohen, der die primär relgiös-priesterliche Sendung des Ordens umfunktionalisieren will zu bloß innerweltlichem Sozialeinsatz, wenn nicht gar zur Förderung politischer Sozialrevolution. Und zweitens sind die Verhältnisse und Bedürfnisse in den einzelnen Ländern und Kontinenten so grundlegend verschieden, daß allgemein verbindliche Normen zur Förderung der Gerechtigkeit kaum möglich sind, in manchen Ländern sogar politisch sehr gefährlich wären; dieser Einwand kam besonders von Vertretern aus dem kommunistischen Osten.

Beiden Bedenken wurde in mehrfacher Überarbeitung des Textes so weit entsprochen, daß es wohl zum richtigen Ausgleich kam. Einerseits wurde die Förderung der Gerechtigkeit durchaus als christliche Aufgabe aus dem Geist des Evangeliums, in Funktion der Verkündigung und Bezeugung des Glaubens verstanden und von daher begründet. Andererseits wurde der Begriff der Gerechtigkeit über bloße „soziale Gerechtigkeit" hinaus erweitert. Es geht nicht nur um Arm und Reich, nicht nur um den Ausgleich materieller Güter. Es geht auch und noch mehr um menschliche Rechte, um Menschenwürde und Freiheit, auch um Gewissens- und Religionsfreiheit. Und schließlich geht es im biblisch-theologischen Begriff der Gerechtigkeit nicht nur um den Ausgleich menschlicher Rechte, sondern darin und darüber hinaus um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott — oder die Gerechtmachung des Menschen durch Gott. Von daher können Evangelisation und Einsatz für Gerechtigkeit zur Einheit kommen. Die Vermittlung beider Anliegen ist schon theoretisch nicht leicht; sie ist in diesem Dekret wohl um einen Schritt besser gelungen als auf der Bischofssynode 1971 (vgl. F. Wulf, „Geist und Leben", 1975, 142). Erst recht aber stellt die praktische Durchführung dieses Dekrets den Orden vor weitreichende Aufgaben; eine entsprechende Bewußtseinsbildung muß erst zum Tragen kommen für die künftige Planung der Arbeiten und für den Einsatz der Kräfte.
Der grundsätzliche Anstoß, der von diesem Dekret ausgeht, wirkt sich auch auf andere Themen und Probleme der GK aus: auf den apostolischen Charakter des Gemeinschaftslebens und auf den apostolisch zeugnishaften Charakter der Armut, die im Blick auf das Unrecht, auf die wirklich Armen und sozial Benachteiligten von neuem ernstgenommen werden muß und durch eine Neuregelung des Armutsrechts im Orden verschärft wird. In Zukunft können nur apostolische Werke durch feste Einkünfte erhalten werden, nicht aber die Kommunitäten der Jesuiten selbst, die in Einfachheit und möglichster Anspruchslosigkeit leben sollen.

Das zentrale Anliegen muß auch die gesamte Ausbildung des Ordensnachwuchses bestimmen. Sie muß vom apostolischen Ziel her geprägt, auf den Dienst am Glauben und die Förderung der Gerechtigkeit hingeordnet sein. Dies verlangt eine organische Einheit spiritueller, intellektueller und apostolischer Ausbildung und zugleich die lebendige Integration des einzelnen in das „corpus apostolicum" der Gesellschaft Jesu, d. h. in die von demselben Geist und demselben Ziel beseelte Gemeinschaft, auch der Provinz und des gesamten Ordens, in der jeder seine apostolische Sendung übernimmt, hinausgesandt in die Welt und doch zurückgebunden an die Gemeinschaft, eine „communitas ad dispersionem", wie es in einem Dekret heißt.

Befürchtungen und Weisungen des Papstes

Daß die apostolische Sendung der Jesuiten im Dienst der Kirche steht, ist fast selbstverständlich. Es wird schon in der „Formula Instituti" ausdrücklich unterstrichen und durch das Gelübde besonderen Gehorsams gegen den Papst, das alle Professen des Ordens ablegen, eigens bekräftigt. Was bedeutet das heute? Wie stehen die Jesuiten zur Kirche, zu ihrer amtlichen Leitung und zum Papst? Was ergibt sich dafür aus der GK?
Die letzte GK vor zehn Jahren stand, wie gesagt, im Aufschwung des Konzils, sie wollte seine neuen Anstöße aufnehmen und im eigenen Raum verwirklichen. Spannungen mit dem Heiligen Stuhl gab es nicht, auch keinerlei Eingriffe des Papstes in das innere Geschehen und die Entscheidungen der GK. Das war diesmal ganz anders. Zwar

kam es nicht, wie in der Presse oft sensationell berichtet wurde, zu einem „Konflikt" mit dem Papst, erst recht nicht zu einem „Aufstand" gegen den Papst. Wohl aber gab es manche Spannungen und eine Reihe von Eingriffen und Anweisungen „von oben", d. h. durch den Heiligen Vater selbst oder in seinem Auftrag durch den Kardinalstaatssekretär (die Religiosenkongregation blieb faktisch ausgeschaltet). Diese Vorgänge haben es der GK nicht immer leicht gemacht. Ihr kirchlicher Gehorsam wurde auf die Probe gestellt. Sie hat diese Probe gut bestanden. Aber wie kam es dazu?

Gleich nach der Ankündigung der GK durch P. General am 8. September 1973 schrieb ihm Papst Paul VI. am 15. September einen Brief, der seine Anliegen und Sorgen um die Gesellschaft aussprach. Zu Beginn der GK, am 3. Dezember 1974, gab der Papst eine Audienz für alle Mitglieder der GK und hielt eine lateinische Ansprache von fast 70 Minuten. Dauer und Inhalt dieser Rede zeigen sein großes Interesse an diesem Ereignis. Er stellte die Fragen: Woher kommt ihr? Wer seid ihr? Wohin geht ihr? Er betonte den ignatianischen Ursprung und nannte als Wesensmerkmale der Gesellschaft Jesu, daß sie eine Gemeinschaft von Ordensmännern, Aposteln und Priestern ist, die durch ein besonderes Band des Gehorsams mit dem Papst verbunden sind. Er verwies auf die „Formula Instituti", an der er festhalten wolle; er könne darum keine wesentlichen Änderungen in der Grundstruktur des Ordens zulassen. Zur Frage des „Unterschieds der Grade" sagte er direkt nichts. Auf diesen Punkt konzentrierten sich aber vor allem die nachfolgenden Schwierigkeiten.

In der Gesellschaft Jesu gibt es seit jeher den Unterschied zwischen „Professen" und „Koadjutoren". Die Professen haben vier feierliche Gelübde abgelegt, außer den drei üblichen Ordensgelübden (Armut, Keuschheit, Gehorsam) noch das besondere Gehorsamsgelübde gegenüber dem Papst. Die Koadjutoren haben nur die drei einfachen Gelübde. Unter ihnen gibt es wieder „coadiutores spirituales" (Priester) und „coadiutores temporales" (Laienbrüder). Das Konzil hatte die Orden aufgefordert, Standesunterschiede zwischen ihren Mitgliedern aufzuheben; alle sollten dieselben Rechte und Pflichten haben. In manchen anderen Orden wurde dies durchgeführt. Bei den Jesuiten erschien der Unterschied, besonders zwischen Priestern (Professen und Koadjutoren), überholt. Die Frage wurde seit langem eingehend studiert. Aus mehr als 50 Ordensprovinzen kamen Postulate an die GK, den Gradunterschied aufzuheben. Dabei ging die Tendenz vielfach dahin, nicht nur den Unterschied zwischen Priestern zu beseitigen, weil dadurch erst recht eine Kluft zwischen Priestern und Nichtpriestern (Laienbrüdern) aufgerissen würde, sondern (nach entsprechender Probezeit von mindestens zehn Jahren) alle zu den vier feierlichen Gelübden zuzulassen. Sicher ist diese Frage nicht das größte Problem; es gibt wichtigere Dinge. Aber ordensintern ist sie doch von einiger Bedeutung. Und eine Neuregelung schien einfach „reif" zu sein.

Die Sache ist aber „päpstlichen Rechtes", kann daher nur mit Zustimmung des Papstes geändert werden. Deshalb gab P. General in einer Privataudienz am 21. November 1974 (also vor Beginn der GK) dem Heiligen Vater einen Bericht über die betreffenden Postulate und fragte nach seiner eventuellen Zustimmung. Die Antwort kam in einem Brief des Kardinals Villot vom 3. Dezember 1974 (demselben Tag der Papstansprache) an P. General, daß eine solche Neuerung „große Schwierigkeiten hätte, die der erforderlichen Approbation durch den Heiligen Stuhl entgegenständen". War das in kurialer Sprache schon ein definitives Nein? Die GK faßte es nicht so auf und war der Überzeugung, daß sie auf Grund der zahlreichen Postulate diese Frage behandeln müsse und dem Heiligen Vater ihre Meinung vorlegen dürfe. Die Diskussion zeigte bald eine vorherrschende Tendenz zur Abschaffung des Gradunterschieds. Am 22. Januar 1975 ergab eine nur „indikative" (nicht „definitive") Abstimmung von bloßem Testcharakter eine Mehrheit von über zwei Drittel für die Aufhebung des Unterschieds. Das Ergebnis wurde sofort dem Heiligen Vater vorgelegt. In den nächsten Tagen kam eine Antwort von Kardinal Villot, verwundert und bestürzt darüber, daß man diese Frage überhaupt zur Behandlung und Abstimmung gebracht hatte, und mit der Aufforderung, dem Papst die Gründe dafür schriftlich vorzulegen. Dies geschah in einem ausführlichen Bericht über die Gründe und Gegengründe. Darauf erwiderte der Papst in einem Schreiben vom 15. Februar 1975, worin er als „höchster Garant der Formula Instituti" endgültig ablehnt, an den Grundlagen der Gesellschaft Jesu etwas zu ändern; er wolle die Gesellschaft bewahren, wie Ignatius sie gegründet hat, und sehe in dieser Treue zu ihrem Institut die Aufgabe des Ordens für die Zukunft.

Die päpstliche Entscheidung wurde sicher von vielen als schwere Enttäuschung und Entmutigung empfunden. Wie aber die GK diese Entscheidung hinnahm, war sicher bemerkenswert. Man hatte klar und mutig die eigene Meinung gebildet und kundgetan. Man hatte im Sinn ignatianischen Gehorsams, der die „praesentatio" sachlicher Gründe gegen die Entscheidung eines Oberen vorsieht, dem Papst alle Gründe vorgelegt. Als aber seine Entscheidung endgültig war, hatte der Gehorsam das letzte Wort; die GK hat sich dem Willen des Papstes selbstverständlich unterworfen. Das zeigte eine Haltung, wie sie im besten Sinn der „Societas Jesu" im Geist des hl. Ignatius entspricht. Diese gehorsame Hinnahme seiner Entscheidung hat auch Paul VI. in seiner Schlußansprache am 7. März 1975 lobend anerkannt. Zu einem echten Konflikt kam es nicht.

Es ging aber nicht um die Gradusfrage. Sie war nur ein Punkt, an dem die Gegensätze besonders deutlich wurden. Mißtrauen und Enttäuschung kirchlicher Stellen lagen

tiefer. Vielleicht hatte der Papst (und die kurialen Behörden) erwartet, daß seine mündlichen und schriftlichen Hinweise, besonders die Ansprache vom 3. Dezember 1975, zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der gesamten Arbeit der GK genommen werden. Das ist formell nicht geschehen. Sicher blieben die päpstlichen Äußerungen im Blick. Im übrigen aber hatte die GK eine Überfülle an Sachfragen aufzuarbeiten, die ihr ordensintern aufgegeben war. Sie ist aus einer gewissen Eigengesetzlichkeit ihrer Arbeit vorgegangen, um aus dem Charisma ignatianischer Berufung und Sendung, zugleich mit dem Blick auf die Realität des Ordens und seiner Aufgaben in der Kirche und der Welt von heute, Wege in die Zukunft abzustecken. War das ein Fehler? Wenn man an die Eigenart und Verschiedenheit charismatischer Berufungen und ihrer Funktionen im Ganzen der Kirche glaubt, muß dann ein religiöser Orden nicht primär in interner Meinungsbildung seine spezifische Berufung auslegen und in unsere Zeit übersetzen, sicher im Rückgang auf die eigenen Quellen und im Gehorsam gegenüber der Kirche? Hätte man aber die geplanten Entscheidungen früher und eingehender mit dem Heiligen Vater (und anderen gesamtkirchlichen Instanzen) absprechen und vorbereiten müssen? Sicher lag ein Mangel an Information und Kommunikation vor, die zu besserem — gegenseitigen — Verständnis geführt hätten. An verständnis- und vertrauensvollem Gespräch hat es sicher gefehlt, das allgemein in der heutigen Lage der Kirche so dringend geboten wäre.

Garderegiment oder Pioniertruppe?

Dahinter stand aber noch anderes. Der Papst hat persönlich großes Interesse an der GK der Jesuiten bekundet und sich viel davon erwartet. Das zeigte er besonders in seiner großen Ansprache vom 3. Dezember. Er hat offenbar den Verlauf der GK mit Interesse verfolgt und in der Schlußansprache vom 7. März nochmals bezeugt, wie sehr ihm die weitere Entwicklung des Ordens am Herzen liegt. Ihm und der Gesamtkirche kann es nicht gleichgültig sein, welchen Weg die Jesuiten einschlagen. Und sein Interesse war mit Sorge verbunden. Sie hatte ihre Gründe, die aber nicht so sehr in der Haltung der GK lagen, an deren kirchlicher Gesinnung keine Frage war, als vielmehr in zeitbedingten Krisenerscheinungen innerhalb des ganzen Ordens wie der gesamten Kirche und im Fehlverhalten einzelner Jesuiten. Ein namhaftes Mitglied der GK sagte einmal: „Wir bekommen jetzt die Rechnung präsentiert für alles, was in den letzten zehn Jahren vorgefallen ist." Das war so viel, daß es Sorgen verständlich macht. Aber es gibt auch schon ebenso viele, wenn nicht noch viel mehr Ansätze zu einer echten inneren Erneuerung. Die GK war nach Kräften bemüht, diese Erneuerung durch spirituelle und apostolische Impulse aus ignatianischem Geist voranzutreiben.

Die Frage ist aber, wie das geschieht und was man davon erwartet. Das entscheidet sich am jeweiligen „Bild des Jesuiten". Es ist verschieden in Vergangenheit und Gegenwart, verschieden auch in der Erwartung der päpstlichen Kurie und im heutigen Selbstverständnis der Jesuiten.

Wenn man schon, wie es oft (auch sehr einseitig) geschieht, den Jesuitenorden mit einer militärischen Organisation vergleicht, darf man hier bei diesem Bild bleiben. Es ist die Frage, ob die Gesellschaft Jesu ein Garderegiment des Papstes oder eine Pioniertrupe der Kirche ist und sein soll. Kirchliche Zentralstellen scheinen sich eher ein Garderegiment zu erwarten, das streng diszipliniert im Gleichschritt marschiert, allein auf die Verteidigung des Papstes verschworen. Diese Erwartung zu erfüllen ist heute kaum möglich. Die Jesuiten wissen sich — im Auftrag des Papstes selbst — an die Front geschickt, um in einer pluralistischen Welt, in Auseinandersetzung mit dem Geist oder Ungeist der Zeit, die Herausforderung der heutigen Welt annehmend, auf vielen Wegen und in vielen Formen den Glauben an Christus zu verkünden und zu bezeugen. Sie verstehen sich mehr als eine Pioniertruppe der Kirche, in deren Einsatz man apostolische Vorstöße zu wagen hat, sich dabei aber auch einmal die Stiefel schmutzig macht. Sicher verlangt diese Funktion eine um so stärkere Rückbindung an den gemeinsamen Geist, an die gemeinsamen Ziele des Einsatzes, darum auch um so mehr an spiritueller Formung, intellektueller Ausbildung und apostolischer Ausrichtung im Dienst der Kirche inmitten der heutigen Welt. (Zum Selbstverständnis der Jesuiten heute vgl.: Jesuiten. Wohin steuert der Orden? Herderbücherei, Freiburg 1975.)

Hier liegt wohl der Kern mancher Gegensätze und Mißverständnisse. Vielleicht sind sie doch nicht so tief und in Glauben und Vertrauen überbrückbar. So hat Papst Paul VI. in seiner Schlußansprache sehr verständnisvolle Worte gefunden, „um das große, väterliche, herzlich aufrichtige Wohlwollen zu diesem religiösen Orden zu bekunden, der uns so eng verbunden und wirklich überaus wertvoll ist". Der Brief Kardinal Villots unterscheidet sich davon zwar merklich — und schmerzlich — im Ton, aber das Gemeinte wird doch von daher zu verstehen sein. Dies um so mehr, als der Papst Mitte Juli, unmittelbar bevor er in seine Sommerresidenz Castel Gandolfo fuhr, P. General Arrupe zur Privataudienz einlud und ihm sein volles Vertrauen und seine Anerkennung aussprach. Er gab der weiteren Arbeit des Ordens seinen Segen. Die Zukunft wird erst zeigen, ob und wieweit es mit vereinten Kräften gelingt, ein neues „Bild des Jesuiten" zu prägen, der ganz seiner Sendung in der Kirche und der Welt von heute und morgen lebt — das Bild des Jesuiten, wie es die Erklärung der GK „Jesuiten heute" so plastisch zeichnet.

Emerich Coreth

Kurzinformationen

Der bisherige Pro-Nuntius in Kanada, Erzbischof Guido Del Mestri, wurde am 13. August von Papst Paul VI. als Nachfolger von Erzbischof Corrado Bafile zum „Apostolischen Nuntius bei der Bundesrepublik Deutschland" ernannt. Der neue Nuntius, 1911 im damals noch habsburgischen Banjaluka als Sohn eines italienischen Adeligen und einer österreichischen Gräfin geboren, ist seit 1940 im päpstlichen diplomatischen Dienst. Er war bereits von 1953 bis 1959 als Nuntiaturrat bei der Apostolischen Nuntiatur in Bonn tätig. Seitdem hat er verschiedene Posten in Afrika und Amerika bekleidet. Seine Ernennung führte in der Bundesrepublik zu einer öffentlichen Kontroverse, weil in der vatikanischen Verlautbarung die Formulierung „Nuntius in Deutschland" vermieden worden war. Bafile fand sich im Päpstlichen Jahrbuch noch unter dieser Bezeichnung, sein vatikanisches Ernennungsschreiben hatte denselben Wortlaut. Dagegen war er im — allein völkerrechtlich relevanten — Beglaubigungsschreiben bereits als Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland bezeichnet worden. Dementsprechend erklärte Prälat *Josef Homeyer*, der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, daß sich nach den der Bischofskonferenz vorliegenden Informationen am Aufgabenbereich und der Zuständigkeit des Nuntius nichts ändere. Der Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, Kultusminister *Bernhard Vogel*, fragte die Bundesregierung, ob sie der Titeländerung zugestimmt habe und ob die Änderung des Titels Konsequenzen für andere Regelungen des Konkordats habe (vgl. FAZ 14. 8. 75). Im übrigen begrüßte Vogel die rasche Neubesetzung der Bonner Nuntiatur. Dagegen sprach der CSU-Abgeordnete *Wittmann* davon, daß der Vatikan durch den Verzicht auf die frühere Amtsbezeichnung „seine verhängnisvolle Politik des Wohlverhaltens gegenüber dem sowjetkommunistischen Standpunkt und der Anpassung an die Linie des Ostblocks" fortsetze. Wesentlich differenzierter äußerte sich der CDU-Abgeordnete *Mertes*, der davor warnte, die politischen Folgen der Deutschland-Politik der Regierung Brandt/Scheel, vor allem des Grundvertrages, dem Vatikan anzulasten. CDU-Sprecher Weiskirch begrüßte die rasche Ernennung des neuen Nuntius und erklärte, die CDU gehe davon aus, „daß alles so bleibt, wie es bisher ist" (KNA 14. 8. 75). Daß der Vatikan einen seiner dienstältesten Diplomaten, mit mehrjähriger Ost-Erfahrung (Belgrad und Bukarest), nach Bonn schickt, spricht jedenfalls für sich.

Erzbischof Agostino Casaroli repräsentierte den Vatikan auf der KSZE-Gipfelkonferenz in Helsinki. Vor dem die Arbeiten der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa abschließenden Gipfeltreffen von 35 Regierungschefs Europas und Nordamerikas war spekuliert worden, ob der Papst durch Kardinalstaatssekretär *Jean Villot* oder „nur" durch seinen „Außenminister" *Casaroli* vertreten sein würde. Durch die Ernennung Casarolis zum Sonderdelegierten (delegato speciale) wurde schließlich sowohl der Eindruck einer Über- wie einer Unterbewertung des KSZE-Gipfels und seiner Ergebnisse durch den Vatikan vermieden. Wenige Tage vor Beginn der Konferenz bezeichnete sie der Papst in seiner traditionellen sonntäglichen Ansprache zum Angelus als „bedeutsames internationales Ereignis", durch das die Prinzipien von „Frieden, Eintracht und Brüderlichkeit zwischen den Nationen eine feierliche Bekräftigung erfahren werden" (vgl. Osservatore Romano 28./29. 7. 75). Auch Radio Vatikan sprach von Helsinki als einem „wirklichen Schritt zu Entspannung und Zusammenarbeit" (NCNS 30. 7. 75). Allerdings konzedierte der Kommentar, daß es begründete Zweifel an den Ergebnissen gebe, weil zwar der Inhalt der Dokumente unmißverständlich, ihre Effektivität aber angesichts des historischen, politischen und sozialen Kontextes zweifelhaft sei. Vor allen Dingen wertete der Vatikansender die Tatsache positiv, daß in den Schlußdokumenten an zwei Stellen die Religionsfreiheit unter den Prinzipien des internationalen Rechtes erwähnt wird, was die Vertreter des Hl. Stuhls schon bei der KSZE-Vorkonferenz 1973 in Genf gefordert hatten. In Helsinki verlas Erzbischof Casaroli — der einer Sitzung präsidierte und am Rande der Konferenz u. a. mit Bundesaußenminister *Genscher* und SED-Chef *Honecker* zusammentraf — ein Schreiben des Papstes an die Konferenz. Darin erinnerte Paul VI. an das gemeinsame Erbe, das Europa in der Botschaft des Christentums hat, der die Werte der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen, der Würde des Denkens auf der Suche nach Wahrheit und der individuellen und sozialen Gerechtigkeit entstammen. Der Papst begrüßte die Anstrengungen der Staaten, zu geregelten und friedlichen Beziehungen zu kommen, gab aber der Hoffnung Ausdruck, daß auch im innerstaatlichen Bereich Fortschritte erzielt werden. Millionen von Menschen würden darauf warten, freier und humaner leben zu können (vgl. den Wortlaut in Osservatore Romano 3. 8. 75). Casaroli betonte in seiner Rede, daß die Teilnahme des Hl. Stuhls an der KSZE nicht nur die Präsenz eines Kleinstaates sei, sondern einer Macht „besonderer Art", die weder politisch noch auf Europa beschränkt sei. Trotzdem wolle der Hl. Stuhl in den ihm gemäßen Formen unmittelbar an den Bemühungen der Regierenden um den Frieden teilnehmen. Ausdrücklich bekräftigte Casaroli, daß die KSZE nach Auffassung des Vatikans nicht die Festschreibung des Status quo in Europa auch in den Fällen bedeuten dürfe, „wo Gründe der Gerechtigkeit oder legitime Erwartungen der Völker erfordern, daß er revidiert wird oder daß wenigstens die Möglichkeit friedlicher Entwicklungen in der Zukunft offen bleibt". Es sei der Sinn der Teilnahme des Vatikans an internationalen Friedensbemühungen, auf eine Politik des Friedens hinzuwirken, die auf der Realisierung der Gerechtigkeit beruhe (vgl. den Wortlaut in Osservatore Romano 4./5. 8. 75). Casarolis Aufruf zu einer Schweigeminute dokumentierte eindrucksvoll, daß der Vatikan diejenigen nicht vergessen hat, die auf der KSZE nicht zu Wort kommen konnten.

Die Ernennung von Anagiros Printesis zum apostolischen Exarchen für die unierten Katholiken des griechisch-byzantinischen Ritus in Griechenland durch Papst Paul VI. am 28. Juli hat zu einem Kirchenstreit zwischen Rom und Athen geführt. Noch am selben Tag hat der orthodoxe Metropolit von Athen und Primas von Griechenland, *Seraphim*, gegen die Ernennung protestiert. In einem am 29. Juli veröffentlichten Kommuniqué brachte Seraphim „tiefe Bitternis und Bedauern" zum Ausdruck und erklärte den Bruch der Beziehungen zwischen der griechisch-orthodoxen Kirche und dem Vatikan. Er werde keinen Exponenten der katholischen Kirche mehr empfangen, solange der Vatikan „an der Verewigung eines ekklesia-

stischen Skandals innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirche festhält" (NZZ, 30. 7. 75). Nach dem Tode des Vorgängers von Printesis, des Titularbischofs von Gratianopolis, *Hyakinthos Gad*, hatten sowohl die orthodoxe Kirche wie das griechische Außenministerium wiederholt beim Vatikan dahingehend interveniert, daß die vakante Stelle nicht neu besetzt werden sollte. Auch der römisch-katholische Erzbischof von Athen, *Nicolas Foscolos*, hatte im Interesse eines harmonischen Verhältnisses zur Orthodoxie diese Bestrebungen diskret unterstützt (vgl. Le Monde, 30. 7. 75). Nachdem es nicht zu der von den Griechen offenbar lancierten Kompromißlösung, die Stelle des Exarchen nicht mehr voll zu besetzen, sondern nur durch einen Vikar verwalten zu lassen, gekommen war, fühlte sich Seraphim durch die offenbar zu wenig diplomatisch vorbereitete römische Entscheidung brüskiert. Zu einer ähnlichen Verstimmung war es bereits im Jahr 1958 bei der Ernennung von Bischof Hyakinthos gekommen. Das traditionelle Mißtrauen der orthodoxen Hierarchie gegen die Unierten ist in Griechenland besonders stark, seit nach dem Ende des ersten griechischen Freiheitskampfes im letzten Jahrhundert durch Dekret des türkischen Sultans die mit Rom verbundenen Christen insofern einen Sonderstatus erhielten, als sie zivilrechtlich nicht mehr der Autorität der orthodoxen Bischöfe und des Patriarchen von Konstantinopel unterstehen sollten. Die sehr kleine griechisch-unierte Kirche ist verhältnismäßig gut situiert und besitzt landwirtschaftliche Betriebe, verschiedene soziale Einrichtungen und ein modernes Krankenhaus. Bis heute wird sie aber (anders als die römisch-katholische Kirche) weder vom Staat noch von der orthodoxen Hierarchie anerkannt. Die griechisch-katholische Minderheit ist auch ein Grund bzw. Vorwand dafür, daß diplomatische Beziehungen zwischen Griechenland und dem Vatikan bisher nicht zustande kamen.

Die Meldungen über das Schicksal der katholischen Kirche Moçambiques nach der am 25. Juni erfolgten Unabhängigkeit bleiben widersprüchlich. Rückkehr der Weißen Väter und Verstaatlichung aller privaten Schulen und Krankenhäuser „einschließlich der Missionsstätten der Kirchen" (Reuter, 26. 7. 75) — diese beiden Meldungen markieren die Breite der Fakten. Aus Anlaß der Unabhängigkeit Moçambiques nahm der Erzbischof der Hauptstadt Lourenco Marques, *Alexandre José dos Santos*, in einem Interview mit KNA (26. 6. 75) Stellung zur Rolle der Kirche im Lande. Dabei ging er besonders auf den Vorwurf von Staatspräsident *Samora Machel* ein, die Kirche in Moçambique habe die portugiesische Kolonialpolitik unterstützt. Santos, der erst seit kurzem im Amt ist (alle Bischofssitze wurden vor der Unabhängigkeit mit Einheimischen besetzt), erklärte dazu wörtlich: „In der Vergangenheit war die Kirche in der Tat zu sehr mit der Kolonialregierung verbunden. Darum wird sie auch angeklagt, mitverantwortlich zu sein für alle Fehler, die die Kolonialregierung begangen hat." Die Kirche werde bezichtigt, versucht zu haben, die einheimische Bevölkerung zu Portugiesen statt zu Christen zu machen. Dies stehe zweifellos nicht im Einklang mit den Grundsätzen christlicher Verkündigung. Nach Aussagen des Erzbischofs besteht zwischen den neuen Führern des Landes und der Kirche „ein gutes Einvernehmen". Deshalb sprach er die Hoffnung aus, „daß die neue Regierung die juridische Persönlichkeit der Kirche anerkennen wird". Die katholische Kirche in Moçambique wolle ihren Platz im Staate einnehmen, ohne jedoch Privilegien auf Kosten andersgläubiger Mitbürger anzustreben. Die Kirche sei bereit, für die geistige und materielle Entwicklung des Landes voll mit der neuen Regierung zusammenzuarbeiten. Über diese Frage würden in Kürze Gespräche mit der Regierung geführt, wobei auch das Problem zur Sprache kommen werde, „wie wir Mitarbeiter aus dem Ausland erhalten können". Die Dringlichkeit dieses Anliegens wird durch einige Zahlenangaben von „Fides" (2. 7. 75) verdeutlicht. Demnach sind von den etwas mehr als 8 Millionen Einwohnern rund 1,6 Millionen Katholiken, 1,123 Millionen Mohammedaner und 350 000 Protestanten, während der Rest traditionellen afrikanischen Religionen zuzurechnen ist. In den 9 Diözesen arbeiten 583 Priester (davon nur 35 Afrikaner), 215 Brüder (35 Afrikaner) und 1323 Schwestern (195 Afrikanerinnen). Die ausländischen Missionare, von denen rund zwei Drittel Portugiesen sind, gehören 17 männlichen und 38 weiblichen Ordenskongregationen an. An den zwei großen Seminarien studieren derzeit 40 Seminaristen, 88 Philosophie- und Theologiestudenten sind an den Studienhäusern der Ordenskongregationen. Bei allen Überlegungen bleibt der Vorbehalt, inwieweit Samora Machel der Kirche einen Freiheitsraum einräumt. Neben seinen Anklagen gegen die katholische Kirche fand er im vorigen Jahr auch lobende Worte über das Verhalten der Weißen Väter und einzelner Priester und Bischöfe. Kurz vor dem 25. Juni jedoch erklärte er, daß „der Leib wesentlicher als der Geist" sei, weil dieser „ohne den Leib nicht existieren" könne. Deswegen würden Kirchen in Krankenhäuser umgewandelt. So sprach denn der Präsident des Christenrates von Moçambique, *Casimiro Pedro Matié*, bei einem Besuch in Kenia (BIP, 4. 8. 75) davon, die Kirchen des Landes lebten „in Ungewißheit".

Die Religionsgemeinschaften Indonesiens befürchten eine totale Kontrolle ihrer Arbeit durch die Regierung. Anlaß für diese Befürchtungen bietet der Vorschlag der Regierung in Djakarta, zur Förderung und Erhaltung des Religionsfriedens in Indonesien einen „Interreligiösen Rat für Zusammenarbeit" zu gründen (vgl. epd, 14. 7. 75). Getragen werden soll nach dem Wunsch der Regierung dieses Gremium vom „Indonesischen Kirchenrat", vom „Indonesischen Katholikenrat", vom „Sekretariat für Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften" (einer Organisation der regierenden Golkan für die geistigen Gruppierungen der Hindus, Buddhisten und Synkretisten) und von der sich im Gründungsstadium befindlichen moslemischen Einheitsorganisation „Majlis Ulama". Mittlerweile hat auf Betreiben der Regierung bereits ein Vorbereitungsseminar mit Vertretern aller Religionsgemeinschaften des Landes stattgefunden. Dabei wurde beschlossen, zunächst von einem Fachausschuß die ethischen Grundsätze eines solchen „Interreligiösen Rates für Zusammenarbeit" ausarbeiten zu lassen. Nach Vorstellungen der Regierung soll sich der Rat nach seiner Konstituierung „den Herausforderungen der Zeit stellen und aktiv am Aufbau der indonesischen Nation und an der Fortentwicklung der indonesischen Gesellschaft mitwirken". Darüber hinaus soll er sich der Entwicklung eines harmonischen Zusammenlebens zwischen den Anhängern der unterschiedlichsten Religionsgemeinschaften widmen und „die wichtige Rolle eines Partners der Regierung bei der nationalen Entwicklung ausüben". Außerdem soll sich nach dem Willen der Regierung das Gremium mit den Problemen befassen, die von Kommunismus, Atheismus und Säkularismus aufgeworfen werden sowie von der Bedrohung der Menschheit durch Armut, Hunger und Krankheiten. Störungen des religiösen Friedens sollen von dem neuen Gremium untersucht, geschlichtet und beseitigt und der interreligiöse Dialog aktiv gefördert werden. Erste Bedenken gegen die Pläne der

Regierung meldete der „Indonesische Rat für Islamische Mission" an. Vor allem die von ihr gewünschte Bildung einer moslemischen Einheitsorganisation sei „eher als politisches Manöver zu bezeichnen, als daß man von einem fortschrittlichen religiösen Entwicklungsprogramm sprechen" könne. In dem in Djakarta erscheinenden „Islamic News Report" hieß es, die Bildung des „Majlis Ulama" müsse als Meisterleistung der Golkar bezeichnet werden. Auf diese Weise hoffe die Regierungspartei die totale Kontrolle der islamischen Organisation in die Hände zu bekommen. Nicht anders werde es den anderen Religionsgemeinschaften gehen. Diese sind in ihren Kommentaren bisher zwar noch zurückhaltend, doch ist nicht zu übersehen, daß sie dem ganzen Unternehmen skeptisch gegenüberstehen, weil sie sich ideologisch gegängelt fühlen und Eingriffe in rein kirchliche Angelegenheiten befürchten.

Durch die **unerwartete Ausweisung von Missionaren aus Uganda** verschlechterten sich die Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche in diesem ostafrikanischen Land, nachdem erst Anfang Juni der Staatspräsident, General *Idi Amin*, anläßlich der Übergabe des Nationalen Reliquienschreins (zum Gedenken an die rund 100 katholischen und anglikanischen Christen, die zwischen 1885 und 1887 Opfer einer Verfolgung durch König Mwanga I. wurden) in Gegenwart hoher kirchlicher Repräsentanten die Verdienste der Kirche gewürdigt hatte (vgl. NCNS, 6. 6. 75). Ohne Angabe von Gründen und ohne Unterrichtung der zuständigen Bischöfe erhielten 16 italienische Cambonianerpatres („Verona-Missionare") plötzlich die Aufforderung, das Land unverzüglich zu verlassen. Bisher fehlt auch jeder Hinweis, warum gerade diese 10 Patres und 6 Brüder aus den insgesamt 280 Cambonianer-Patres und -Brüdern sowie 250 -Schwestern herausgegriffen wurden. Zwölf der Ausgewiesenen arbeiteten in der Diözese Gulu, drei Patres in Arua und ein Bruder in Lira. Ein betroffenen Pater hatte 42 Jahre, ein Bruder 38 Jahre lang in Uganda gearbeitet (Fides, 9. 7. 75). Die Aufenthaltsgenehmigungen fast aller waren erst vor wenigen Monaten erneuert worden. Zum Zeitpunkt der Ausweisung befanden sich nur 12 von den 16 in Uganda, die vier übrigen waren bereits zuvor als Teilnehmer an dem in Rom tagenden Generalkapitel ihrer Missionsgesellschaft oder als Heimat-Urlauber nach Italien gekommen. Die Situation verschärfte sich dadurch, daß sich der Pro-Nuntius in Uganda, Erzbischof *Luigi Bellotti*, und der für die Mehrzahl der Ausgewiesenen zuständige Ortsbischof der Diözese Gulu, *Cipriano Kihangire*, ebenfalls außer Landes befanden. Die betroffenen Missionare hatten nach ihrer Ankunft in Rom eine Unterredung mit dem Pro-Nuntius. Bischof Kihangire begab sich sofort nach Bekanntwerden der Maßnahme nach Uganda. Er brach seinen Heilig-Jahr-Pilgeraufenthalt in Rom ab, um bei Idi Amin gegen die von ihm verfügte Ausweisung zu intervenieren. Er hatte weder eine Mitteilung über noch eine Begründung für diesen Schritt des Staatschefs erhalten. Bisher wurde ihm auch jedes Treffen mit Amin abgeschlagen. Durch eine Rundfunksendung von Radio Uganda vom 6. Juli erhielt man die ersten Hinweise auf die „offizielle Begründung" für die Ausweisung (vgl. KNA, 8. 7. 75). In der Sendung erklärte ein Sprecher des Innenministeriums in Kampala, der Staatschef wolle weitere Missionare des Landes verweisen. Es gebe noch mehr ausländisches Missionspersonal, das Schmuggel betreibe und subversive Nachrichten über die Lage in Uganda verbreite. Die 16 ausgewiesenen Patres und Brüder seien „für ihre Aufgabe nicht qualifiziert" gewesen. Als Begründung für die Weigerung, Bischof Kihangire zu der erbetenen Unterredung zu empfangen, hieß es, daß „Staatsgeschäfte Bischöfe nichts angehen". Von kirchlicher Seite dagegen bringt man die Aktion aber in Zusammenhang mit der Affäre um den wegen „Beleidigung des Staatschefs" zunächst zum Tode verurteilten, dann aber begnadigten britischen Dozenten *Dennis Hills*. Im Verlaufe dieser Kampagne waren mehrfach andere britische Staatsangehörige, zumeist Missionare und Entwicklungshelfer, der „Spionagetätigkeit" beschuldigt worden. Allerdings waren bisher Ausländer anderer Nationalitäten verschont geblieben. Der General des deutschen Zweiges der Cambonianerpatres, *Georg Klose*, erklärte nach seiner Rückkehr vom Generalkapitel seines Ordens (vgl. KNA, 22. 7. 75), offenbar gehe es um einen gezielten Schlag gegen die Diözese Gulu und einige ihrer Spitzenleute wie den Generalvikar, den Leiter des Ausbildungszentrums für Katecheten und um einige Missionare, die führend in der Jugendarbeit tätig waren. Die Ordensleitung glaubt, daß es sich lediglich um eine Einzelmaßnahme handelt, deren Ursachen noch aufzuklären und möglicherweise zu bereinigen seien. Die in Kenia erscheinende protestantische Zeitschrift „Target" verweist darauf, daß die feindlichen Akte gegen die Katholiken gerade zu einem Zeitpunkt erfolgen, da die katholische Kirche erstmals seit zwei Jahren einen bemerkenswerten Aufschwung zu verzeichnen hat (DIA, 30. 7. 75). Laut DIA hat Radio Uganda im übrigen Anfang August erneut von Ausweisungsdrohungen Amins berichtet. Demnach werde die Regierung „ein Auge auf die noch rund 500 ausländischen Missionare werfen". Dies gelte auch für einheimische Christen, die „mit „Ausländern und Feinden Ugandas kollaborieren". Daraus wurde bereits vielfach der Schluß gezogen, daß die antichristlichen Maßnahmen des Moslem Amin auf eine Schwächung der Kirchen abzielen, die parallel mit einer Förderung der islamischen Minderheit in Uganda einhergeht.

Eine auffallende Zunahme von offenen Konflikten zwischen Vertretern der christlichen Kirchen und Militärregierungen verschiedener Länder sind in Lateinamerika zu verzeichnen. Dies wird sowohl durch Informationen über den Weltrat der Kirchen in Genf wie durch Informationen von katholischen Stellen in den USA und in Lateinamerika selbst bestätigt. Die Häufung von Repressionsmaßnahmen gegen kirchlich und sozial engagierte Persönlichkeiten — Verhaftungen, Verhöre, Ausweisungen und von Fall zu Fall auch Folter und Morde sind auf der Tagesordnung — sind zugleich als ein Hinweis darauf zu verstehen, daß die Menschenrechtsverletzungen in lateinamerikanischen Staaten, speziell in solchen, die von Militärs regiert sind und wo Interessenvertreter, vor allem des Großgrundbesitzes, mit den Regierungen gegen die Forderungen nach Sozial- und Landreformen seitens der Bauern- und Arbeiterverbände zusammenarbeiten, in besorgniserregender Weise zunehmen. In diese Vorgänge wurde durch Berichte über Bestechungen und Bestechungsversuche einzelner Geistlicher und durch konspiratives Zusammenwirken mit Regierungsvertretern gegen kirchliche Persönlichkeiten auch der US-Geheimdienst CIA wiederholt hineinverwickelt. Nach Brasilien, Uruguay, Paraguay, Nicaragua, teilweise auch Argentinien und Panama machen in den letzten Monaten vor allem Bolivien und Honduras von sich reden. — Aus *Bolivien* wurde im Juni ein Dokument bekannt, das Regierungs- bzw. Polizeirichtlinien enthält, wie gegen Vertreter der Kirche in der innenpolitischen Auseinandersetzung des Landes vorzugehen sei. Ziel der Behörden wäre es demnach, durch Verdächtigungen und Verhaftungen

Zwiespalt in die Kirche selbst zu tragen. In dem Dokument wurde insbesondere der Erzbischof von La Paz, *Jorge Manrique*, als besonders gefährlich dargestellt und als Angriffsziel empfohlen. Die Bischöfe haben zwar das betreffende Dokument, das auch in verschiedenen europäischen Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht wurde, als „nicht ernstzunehmend" und als „nicht authentisch" bezeichnet, doch räumten sie ein, daß insbesondere seitens der regierungsnahen Presse seit längerer Zeit eine Diffamierungskampagne gegen einzelne Bischöfe, Seelsorger und katholische Laien geführt werde. Nachdem erst Anfang Mai zwei ausländische Priester, beide Mitglieder der bolivianischen Kommission Justitia et Pax durch die Regierung Banzer des Landes verwiesen worden waren, wurden Ende Juli wieder drei spanische Ordensschwestern ausgewiesen. Ein Appell der Bischöfe an Staatschef *Hugo Banzer* aus Anlaß der 150-Jahr-Feier der Unabhängigkeit des Landes blieb ohne Echo. — In *Honduras* wurden anläßlich eines Protestmarsches von 12 000 Landarbeitern zwei katholische Geistliche nordamerikanischer Herkunft und mit ihnen zwei bolivianische Studentinnen und neun Landarbeiter offensichtlich unter aktiver Mithilfe der Organisation der Grundbesitzer ermordet. Die Leichen wiesen Spuren von Folterungen auf. Anfang August erklärte der aus den USA stammende Bischof der Freien Prälatur Olancho, *Nicolas D'Antonio*, auf ihn und auf einen der ermordeten Priester hätte eine Gruppe von Grundbesitzern ein Kopfgeld ausgesetzt. — In *Chile* bleiben neben Kardinal Silva Henríquez von Santiago auch mehrere Bischöfe, Ordensangehörige und Priester unter Beschuß von Militärs und noch mehr der sie stützenden Bevölkerungskreise. Daß die Spannungen auch dort weiter zunehmen, bestätigt ein Hinweis des Weihbischofs von Santiago, *Enrique Alvear*, anläßlich eines Gebetsgottesdienstes zur Aufklärung des Todes von 119 „Linksextremisten", die nach Darstellung der Militärbehörden teils durch Schießereien untereinander, teils in einem Gefecht mit der argentinischen Polizei umgekommen sein sollten. „Trotz aller Warnungen", so meinte der Weihbischof, „können wir Christen uns hier versammeln und um den Frieden beten." Obwohl sich bald herausstellte, daß die 119 toten „Extremisten" vermutlich in chilenischen Gefängnissen umgekommen sind, da ihre Verhaftung bekannt war und von einer Freilassung oder Ausweisung nie etwas mitgeteilt wurde, ist die Forderung des Friedenskomitees der Kirchen wie des ehemaligen christlichdemokratischen Präsidenten *Eduardo Frei*, die Vorgänge gerichtlich aufzuklären, vom Obersten Gerichtshof abgelehnt worden.

Bücher

BERNHARD WELTE, **Zeit und Geheimnis.** Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. Herder 1975. 325 S., Lw. 58.— DM.

Mit diesem Band legt der inzwischen emeritierte Freiburger Religionsphilosoph und Fundamentaltheologe eine zweite Sammlung von Aufsätzen vor. Sein erster, vor genau zehn Jahren erschienener Sammelband „Auf der Spur des Ewigen" gehört inzwischen zu den theologischen Standardwerken. Auch das neue Buch, das Arbeiten aus den Jahren von 1966 bis 1974 sammelt, bringt bemerkenswerte Beiträge zur fundamentaltheologischen Diskussion. Schon der Titel macht deutlich, daß Zeit und Geschichte eindeutig in den Vordergrund von Weltes Interesse getreten sind, und zwar die Zeit sowohl im allgemeinen Sinn und ihrer philosophisch-theologischen Bedeutung wie auch besonders „diese unsere Zeit und ihre Fragehorizonte" (7). In einer „Meditation über Zeit" wird ein Verständnis von Zeit skizziert, für das „Zukunft die für unser Erleben aktuellste und in diesem Sinne primärste Dimension der Zeit" und Vergangenheit „die mächtigste" ist (21), das aber seine Mitte im Jetzt, im „wesentlichen" Augenblick hat. Der Erfahrung der Vergänglichkeit und des Abschieds wird als „Vorschlag des Glaubens" die Hoffnung auf eine Zukunft gegenübergestellt, in der das Ende zu lebendiger Vollendung wird (26). Diesem Zeitverständnis korrespondiert ein Menschenbild, für das Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit der menschlichen Person Werte sind, die es gegen alle Funktionalisierung und Kollektivierung zu bewahren gilt. Freiheit und Begegnung sind Schlüsselworte dieser auf eine hochreflektierte Art personalistischen Anthropologie. In „Gedanken zur Analyse und Kritik der gegenwärtigen Zeit" wird dem Problem eines neuen Humanismus, dem Verhältnis von Wissen und Glauben und der Frage des Kultes nachgegangen. Mehrere Aufsätze versuchen, in Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus Zugänge zum Glauben an Gott zu erschließen. Welte setzt dabei so an, daß er den Glauben an Gott als eine mögliche, der freien Entscheidung sich anbietende Antwort auf die gerade durch den Atheismus artikulierten Probleme sieht. Die Geheimnishaftigkeit der Wirklichkeit erzwinge nicht die Stellungnahme des Nihilismus, sondern eröffne auch die Möglichkeit eines letzten Vertrauens. Menschliche Entfremdung sei nicht Folge des Glaubens, vielmehr decke er gerade die bestehende Entfremdung auf und gewähre neuen Mut zur Bejahung der Schöpfung (148). Einige besonders eindrucksvolle Aufsätze beschäftigen sich mit den Denkern, die Welte die „Väter seines Gedankens" nennt: Thomas von Aquin, Hegel, die Tübinger und Martin Heidegger. Ein abschließender Beitrag über die „Krisis der dogmatischen Christusaussagen" beschreibt die Entwicklung des christologischen Dogmas als „epochalen" Umschlag gegenüber der biblischen Überlieferung, insofern in ihr anstelle des biblischen Seinsverständnisses (Sein als Ereignis) das metaphysische (Sein als Gegenstand) zum Tragen gekommen sei. Angesichts des Endes der metaphysischen Epoche müsse heute von Theologie und Verkündigung eine Neuinterpretation der metaphysischen Christologie geleistet werden, die die Dogmengeschichte „verwindet" und bewahrt zugleich (316).

Tendenzwende? Zur geistigen Situation in der Bundesrepublik (Hrsg. von Clemens Graf Podewils). Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975. 108 S., 10.— DM.

Am Ursprung dieses nach Umfang und Gestaltung eher schlichten Bändchens gab es beträchtliches Aufsehen. Am 26./27. November 1974 veranstaltete die Bayerische Akademie der Schönen Künste unter dem gleichnamigen Titel ein Symposium. Das Thema „Tendenzwende" war damals noch im Aufschwung seiner seitherigen Hochkonjunktur, und die Münchner Tagung mit *Hermann Lübbe, Gerd Albers, Golo Mann, Hans Maier, Robert Spaemann* und *Ralf Dahrendorf* als Referenten hatte nicht wenig zur Popularisierung des Themas beigetragen. Kaum eine Zeitung mit einigem Renommee ließ sich einen Bericht darüber entgehen, und der Leitartikel über Tendenzwende „ja oder nein" war für Monate kein Ende. Das vorliegende Bändchen besteht aus den auf der damaligen Tagung gehaltenen Vorträgen. Diese enthalten nichts Dramatisches, weder an Beschwörungen noch an Prognosen, wohl aber eine im ganzen geistreiche Schilderung von Schwerpunkten der politisch-geistigen Situation der Bundesrepublik, wobei die Beiträge je nach politischem und persönlichem Standort mehr um eine nüchterne und distanziertere Bestandsaufnahme (so Gerd Albers' Beitrag über „Umweltbewußtsein — Mode oder Umkehr?" und die Bemerkungen von Hans Maier zur aktuellen Kunstszene) bemüht sind oder (so Hermann Lübbes Vortrag über den „Fortschritt als Orientierungsproblem im Spiegel politischer Gegenwartssprache") sich noch an der Abrechnung mit der „Reform-Rhetorik" der späten sechziger und frühen siebziger Jahre orientierten. Ähnlich einzuordnen ist auch Robert Spaemann mit seiner (verneinten) Frage, ob Emanzipation ein Bildungsziel sein könne. (Spaemann meint, Emanzipation habe in den letzten Jahren eine Ersatzfunktion für ein Bildungsziel erfüllt, ist aber mit Theodor Litt der Meinung, daß Bildung in der modernen Welt überhaupt keines Bildungszieles bedürfe, sondern auf die Erfordernisse der modernen Arbeitswelt vorzubereiten habe und die politischen, kulturellen und religiösen Traditionen in ihrer eigenen Struktur und in ihrem eigenen Anspruch zur Geltung zu bringen habe.) Eindrucksvoll ist Golo Manns Plädoyer gegen eine „anmaßende" Unterwerfung der Vergangenheit unter die Kategorien der Gegenwart. Die Wiederherstellung der Historie sei ebenso wichtig wie die Wiederherstellung des Respektes vor der Natur. Ziemliche Übereinstimmung herrscht hinsichtlich einer Tendenzwende als kurzfristiger Enwicklung. Eine „Wende zur Vernunft und zur Pragmatik der Vernunft" (Lübbe), dieses Urteil durchzieht, ob als Faktum konstatiert oder als Hoffnung ausgesprochen, die Mehrzahl der Referate. Skeptischer äußern sich die Autoren über die Möglichkeit einer tieferreichenden Wende in unserem kulturellen und sozialen Verhaltensmuster. So meint Gerd Albers, daß zwar die Einsicht in die Notwendigkeit einer aktiveren und geplanteren Gestaltung der Umwelt von Dauer sein dürfte, aber das Interesse an der Umwelt als solches könne sehr leicht in Resignation umschlagen. Ganz in die Prospektive geht nur Dahrendorf, der, die Furcht vor der Reaktion im Nacken und um Selbstrechtfertigung als progressiv Liberaler gegen die Verfälscher im Kern berechtigter Anliegen ringend (Beispiel: Dahrendorfs „Bürgerrecht auf Bildung"), sich sowohl gegen eine Umkehr wie eine Wende der Tendenz wendet und dafür den „Themenwechsel" fordert. Sachlich bedeutet das für Dahrendorf, „die Zukunft der Freiheit" (so der Titel seines Beitrags) wieder in die Mitte zu rücken. Tendenziell geht es ihm wohl mehr um eine Verschiebung der Perspektiven. Doch bleiben diese Perspektiven vage: Als berechtigten Kern einer freiheitserweiternden Mitgestaltung des öffentlichen Lebens durch den Bürger und zugleich im Gegenzug zu einer utopischen Mitbestimmung aller über alles fordert er z. B., neben der „allgemeinen politischen Öffentlichkeit im Parlament und bezogen auf diese, eine zweite Ebene einer effektiven generellen Öffentlichkeit". Wie das aber funktionieren soll, sagt er nicht. Ob es nicht auch da wieder Adepten geben wird, die solche Programmatik in den Nebel hinein mißbrauchen? Der nächste Themenwechsel wäre spätestens dann wieder fällig. Trotz solcher notwendiger Rückfragen, die auch den anderen Referenten zu stellen wären, ist das Bändchen als selektiver Versuch einer geistigen Ortsbestimmung ein gelungenes Experiment.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HENRY, PAUL SJ. **Contre le „Filioque".** In: Irénikon Tome 48 Nr. 2 (1975) S. 170 bis 177.

Die Anregung, die Gunst der Bewegung in der Liturgie zum Ausmerzen des „halbhäretischen" Filioque aus dem Credo zu nutzen, wird verständlich aus den laufenden Gesprächen mit der Orthodoxie (vgl. De Halleux in HK, April 1975, 207). Der Aufsatz erklärt, wie es zur Einführung des Filioque in die lateinische Liturgie gekommen ist, und schlägt vier Lösungen vor, wie man damit verfahren könnte. Entweder als drittbeste, im Credo sagen: „der hervorgeht aus dem Vater durch den Sohn", oder als beste Lösung die Streichung, d. h. völlige Angleichung an die ursprüngliche und somit auch von den Orthodoxen verwendete Formel für den Heiligen Geist als Dritte Person der Trinität. Über die pastoralen Folgen vgl. oben Halleux. — *Emmanuel Lanne OSB* würdigt das neue Eucharistie-Dokument von Faith and Order, das 1974 in *Accra* beschlossen wurde und für Nairobi bestimmt ist (S. 201 bis 214). Er findet, der Opfercharakter der Anamnese werde zu wenig klar formuliert, auch nicht die Zuwendung an Lebende und Tote. Das gleiche gelte für die Anbetung der konsekrierten Gaben. Dennoch sei das Dokument ein „beträchtlicher Fortschritt" für eine etwaige eucharistische Gastbereitschaft.

TRACK, JOACHIM. **Naturwissenschaften und Theologie.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 21 Heft 2 (April/Juni 1975) S. 99—119.

Nach einem kurzen Resümee der Geschichte des Verhältnisses von Naturwissenschaft und

Theologie als einer Geschichte der Grenzüberschreitungen, der Mißverständnisse und der Unfähigkeit zum Dialog, skizziert der Verfasser, Privatdozent für systematische Theologie an der Universität Erlangen, die Ansätze zur Neubestimmung des Verhältnisses, wie sie sich im 20. Jahrhundert abzuzeichnen beginnen. Im wesentlichen haben drei Gründe einen Wandel ermöglicht: die Krise des auf die Erfolge der Naturwissenschaften gegründeten Fortschrittsglaubens, das neue Selbstverständnis der Naturwissenschaft (das durch eine kritischere Einstellung gegenüber der Allgemeingültigkeit der eigenen Aussagen und durch die Erkenntnis der Begrenztheit der eigenen Perspektive gekennzeichnet ist) sowie die Differenzierung von geschichtlicher Ausdrucksform und Glaubensinhalt in der Theologie. Das in dieser Lage entwickelte Modell eines schiedlich-friedlichen Nebeneinander sei ungenügend und durch das Modell der „dimensionalen" Beziehung zu ersetzen, in dem naturwissenschaftliche und theologische Aussagen als unterschiedliche Interpretationen der gleichen Sachverhalte miteinander in Kontakt gebracht werden. Ein konkreter Dialog in gegenseitiger Freiheit könne die Wirklichkeitsnähe theologischer Aussagen erhöhen, die Naturwissenschaft vor einem ideologischen Absolutheitsanspruch bewahren und nicht zuletzt in der Entwicklung eines Welt- und Menschenverständnisses die ethischen Maßstäbe begründen, ohne die die Wissenschaft zur Selbstzerstörung zu führen droht.

Die jungen Menschen und die Zukunft der Kirche. In: Concilium Jhg. 11 Heft 6/7 (Juni/Juli 1975).

Das mutige, von *Claude Geffré* und *Anton Weiler* eingeleitete Heft über „Krise der Jugend oder Krise der Kirche?" berichtet und bedenkt die *Nichtintegration* der jungen Menschen in der Kirche und ihren *wachsenden Unglauben*. Die Rede vom Generationenkonflikt genüge nicht zur Erklärung. Die Probleme liegen anders in der Industriegesellschaft und anders in der Dritten Welt. Teils handele es sich um eine neue Weltflucht, auch in der Bewegung „Zurück zu Jesus" (so *René Laurentin:* „Ist die Krise der geistlichen Berufe eine Krise der Jugend?" S. 436—443 mit umfassender Statistik). Heraus ragen die Beiträge von *Marie-Christine Cadiot:* „Die Sprache der jungen Menschen und die Sprache der hierarchischen Kirche" (S. 393—396) und *Alfons Horrevorts:* „Die traditionelle Moral der Kirche" (S. 396 bis 398), die radikal verworfen wird. Die Weisheit von *Yves Congar OP* bemüht sich um vertiefte theologische Analyse: „Soll das Christentum übermittelt und übernommen oder frei und neu interpretiert und gelebt werden?" (S. 421—426). Er hebt vor allem auf die „gegenwärtige Kulturmutation" ab, die von der Kirche noch nicht erkannt sei. Die völlig andersartige Sprache der jungen Menschen sei nur in Bruchstücken vorhanden, die jedoch von gemeinsamen Instinkten und Allergien zur Einheit verbunden werden. Die Show vom Konzil im Fernsehen habe die Kirche als einen politischen Panzer enthüllt, und der erschrekkende Mangel an geschichtlichem Sinn hindere die Jugend, dahinter ein Mysterium des Glaubens zu erkennen. Er empfiehlt „mehr Kommunikation". *Sabine Laplane* resümiert das Selbstverständnis des Jugendkonzils von Taizé, *Jean Duchesne* berichtet über die „Rückkehr Jesu zu den jungen Menschen" in den USA.

Kultur und Gesellschaft

PORTNER, DIETER. **Linksradikalismus und militärische Landesverteidigung.** In: Politische Studien Jhg. 26 Heft 222 (Juli/August 1975) S. 347—368.

Der erste Teil dieser sehr instruktiven Darstellung gibt einen in dieser Ausführlichkeit bisher kaum zu findenden Überblick über Organisation und Struktur der bedeutendsten linksextremen Gruppierungen in der Bundesrepublik, wobei die unterschiedliche politische Ausrichtung besondere Berücksichtigung findet. Ihre militärpolitischen Absichten und Bestimmungsgründe werden im zweiten Abschnitt analysiert — von der antimilitaristischen Langzeitstrategie über die neue Taktik „Rein in die Bundeswehr" und Gründung von Bundeswehrzellen. Der dritte Teil schließlich versucht, die Ergebnisse der Analyse zu bewerten, das heißt Antwort zu finden auf Fragen nach Bedeutung und Beurteilung des Linksradikalismus für die Einsatzfähigkeit der Streitkräfte. Überlegungen zu Schutz- und Abwehrmöglichkeiten runden die Darstellung ab.

v. BORCH, HERBERT. **Die Macht ist wieder böse. Zur Bewußtseinslage der amerikanischen Intelligenz.** In: Merkur Jhg. 29 Heft 7 (Juli 1975) S. 595—610.

Ausgehend von der Feststellung, daß Amerikas Verhältnis zur Macht gebrochen ist, analysiert der Verfasser die Gründe für diese Abwendung von den Grundprinzipien der Gründungsväter. Als Ausgangspunkt für die neue Entwicklung nennt er die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, „der die Vereinigten Staaten auf eine bis dahin unvorstellbare Höhe globaler Machtausübung, verkörpert durch das Atommonopol, emporhob". Aufschlußreich nicht nur für die Beurteilung der USA, sondern auch für ähnliche Trends in westeuropäischen Ländern sind die detailliert dargestellten Aspekte des derzeitigen kulturpessimistischen Spektrums. Dazu gehört die Furcht vor nuklearem Terrorismus ebenso wie die Einstellung auf eine „Rentnergesellschaft", die mehr verdient durch die Erträgnisse der ausländischen Investitionen ihrer Großfirmen als durch den Export, mit entsprechend zunehmender Arbeitslosigkeit. Weitere Negativaspekte der „postindustriellen" Gesellschaft sind die „Lateinamerikanisierung" (Verringerung der arbeitsintensiven Produktion, Arbeitsplatz-Export, Einbuße an Souveränität) und die Akkumulation von Macht beim Präsidenten auf Kosten einer handlungsfreien Gesellschaft. Trotz allem sieht der Autor noch genügend Reserven in der Gesellschaft, um auf Dauer mit diesen Herausforderungen fertig zu werden.

POPPER, KARL R. **Die moralische Verantwortlichkeit des Wissenschaftlers.** In: Universitas Jhg. 30 Heft 7 (Juli 1975) S. 689—699.

Popper geht davon aus, daß heute nicht nur die Naturwissenschaft, sondern jede Wissenschaft — von der Logik bis zur Urgeschichte — zur angewandten Wissenschaft und damit zur Ausübung von Macht werden kann. Angesichts dessen schlägt er für alle Studenten die Einführung eines dem (ebenfalls ursprünglich als „Lehrlingseid" gedachten) Eid des Hippokrates ähnlichen Versprechens vor, in dem sich jeder angehende Wissenschaftler zur Suche nach der Wahrheit, zum Respekt vor der Forschungstradition, zu kritischer Unabhängigkeit und zu absoluter Loyalität gegenüber der Menschheit verpflichtet. Weil absolute Macht absolut korrumpiere, sei es eine „Sünde wider den Hl. Geist", die Naturwissenschaft im wesentlichen als Mittel zur Vermehrung unserer Macht anzusehen. Das beste Gegenmittel gegen diese Versuchung sei, sich daran zu erinnern, wie wenig wir wissen. Wesentliche Aufgabe der Sozialwissenschaften sei es, die Gefährlichkeit von manipulativen Sozialtechnologien aufzudecken, und die Frage nach den ungewollten Folgen unserer Handlungen zu stellen, um eine Reaktion auf sie zu ermöglichen, ehe es jeweils zu spät ist.

Kirche und Ökumene

LEHMANN, KARL. **Stillstand auf dem Weg zur einen Kirche?** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 4 Heft 4 (Juli/August 1975) S. 289—297.

Ausgehend von der in der ökumenischen Arbeit sich aus verschiedenen Gründen ausbreitenden Resignation, vor deren Überbewertung er angesichts der zahlreichen erfolgten kleinen Schritte allerdings warnt, fragt Lehmann nach Gründen für das Ende des ökumenischen „Frühlings" und versucht Perspektiven für die weitere Arbeit zu entwickeln. Hinderlich hätten sich bisher die mangelnde Erkenntnis der Eigendynamik der ökumenischen Bewegung auf kirchenamtlicher Seite, das Fehlen konkreter Teilziele und — damit zusammenhängend — das Aufkommen „utopischer Übererwartungen" sowie schließlich die Versuchung zur Überschätzung der Theologie und zur Unterschätzung nicht-theologischer Faktoren der Trennung ausgewirkt. Jetzt komme es darauf an, konkrete Schritte zu tun und die Beschäftigung mit Spiritualität und Liturgie der anderen Konfessionen nachzuholen. Grundlegend bleibe für den Dialog die Achtung vor dem Partner und die Bereitschaft, sich wandeln zu lassen, wobei Identitätsverlust wie Profilierungssucht vermieden werden müssen. Als Vorbedingung für definitive Fortschritte fordert Lehmann offizielle Lehrgespräche und Verhandlungen zwischen den Kirchenleitungen in absehbarer Zeit.

GASSMANN, GÜNTHER. **Gemeinsames christliche Bekenntnis heute.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 24 Heft 3 (Juli 1975) S. 291—304.

Im Rahmen eines Heftes, das in die verschiedenen Dokumente für die 5. Vollversammlung des ÖRK in *Nairobi* (Ende November 1975) einführt, gibt Gassmann „Erwägungen zur Sektion I". Er geht, was die Verbindlichkeit eines gemeinsamen Bekenntnisses betrifft, von der Feststellung aus, daß sich Visser 't Hoofts Bemühungen, dem ÖRK eine ekklesiologische Qualität zuzuschreiben, nicht durchgesetzt hätten. Viele sprechen mit Rom von einer „nur vorkonziliaren Struktur" (HK, August 1975, 378). Man erfährt von dem Vorhaben einer *Verfassungsänderung* des ÖRK, die die Kir-

chen zur sichtbaren Einheit und eucharistischen Gemeinschaft aufrufen soll. Eine größere Verbindlichkeit werde durch den neuen Ansatz nicht garantiert. Zur besseren Artikulation tiefgreifender Gemeinsamkeiten gehöre eine Reflexion auf die strukturellen Voraussetzungen des Bekennens. Sie seien vom NT her zu erheben. Gassmann versucht, solche Kriterien zu formulieren: Heilige Schrift, Tradition und Situation. Letztere werde durch die Versuchungen der Zeit bestimmt, mit ihren Ideologien das Bekenntnis zu beugen (Rassismus usw., die „afrikanischen Stimmen"). Jedes Bekennen könne nur vorläufigen Charakter und nicht die Form feierlicher Lehrverpflichtung haben. Es fehlt das im Ökumenismusdekret geforderte Element der Buße für konfessionelle Absonderung und Spaltung (vgl. dazu u. *Ph. Potter*).

POTTER, PHILIP A. **The Meaning of the Nairobi Theme.** In: The Ecumenical Review Vol. XXVII Nr. 3 (Juli 1975) S. 189—192.

Der Generalsekretär des ÖRK eröffnet zahlreiche Einführungsbeiträge in die 5. Vollversammlung zu Nairobi Ende 1975, die die repräsentativste Kirchenversammlung in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung sein werde. Er läßt keinen Zweifel daran, daß sie durch die Afrikaner und ihren Befreiungskampf vor schwere Belastungen gestellt werde. Es sei von ihr gefordert, die „Zeichen der Zeit" zu erkennen. Es sei zu prüfen, ob Christus nach Röm 8, 2 nur von Sünde befreit und worin er die Gläubigen eint. Er plädiert dafür, daß Christen auch in der Konfrontation und in Konflikten gemeinsam Gottesdienst halten können. Vorausgesetzt, daß unter den Teilnehmern Reue herrscht über ihre Absonderungen. Unter den Beiträgen, die das Generalthema „Christus befreit und eint" zunächst von Paulus her und dann vor allem für die Kirchen in Afrika und Asien durchführen, ragt ein Beitrag von *E. W. Fashole-Luke* von der Universität in Sierra Leone hervor: „The Quest for an African Christian Theology" (S. 259 bis 269). Man erfährt den Werdegang der sog. afrikanischen Theologie, welche Theologen des Westens sie hervorgerufen haben und aus welchen besonderen Quellen sie sich speist, von der Ablehnung der Lehrweise der westlichen Missionare abgesehen. Summa: Bekehrung zum Christentum müsse gepaart sein mit kultureller Kontinuität und einer Interpretation der Bibel im afrikanischen Kontext, ohne Verdächtigung des „Synkretismus".

Personen und Ereignisse

In die Diskussion um die Nachfolge des Erzbischofs von Utrecht und Vorsitzenden der holländischen Bischofskonferenz, Kardinal *Bernhard Alfrink*, der im Juli 75 Jahre alt wurde, haben sich sechs im öffentlichen Leben angesehene holländische Katholiken durch einen Brief an Kardinalstaatssekretär *Jean Villot* eingeschaltet. Darin verlangen sie für den Nachfolger vor allem zwei Eigenschaften: Der neue Erzbischof müsse fähig sein, eine Brücke zu bauen zwischen den gegnerischen Gruppen. Unter einem Nachfolger, der diese Gabe nicht hätte, würde es zu einer bedauernswerten Polarisierung mit katastrophalen Folgen für die holländische Kirche kommen. Zugleich müsse er in der Lage sein, seine Autorität umsichtig zur Geltung zu bringen und in Einheit mit dem Römischen Stuhl der Lehr- und Disziplinarautorität der Kirche Geltung verschaffen. Zu den Initiatoren des Briefes gehören neben drei ehemaligen Ministerpräsidenten die ehemalige Ministerin Maria Klompe, der Vorsitzende der katholischen Gewerkschaften und der Präsident des katholischen Fernsehens.

Fünf Wochen nach dem Besuch des bulgarischen Staatschefs Schiwkoff im Vatikan hat *Papst Paul VI.* zwei Bischöfe für Bulgarien ernannt. Das Bistum Nicopoli wurde mit *Vasco Seirekoff*, das Apostolische Vikariat Sofia und Plovdiv mit *Bogdan Dobranoff* besetzt. Durch die Ernennung von Seirekoff dürfte die Vermutung bestätigt sein, daß sein Vorgänger, *Eugen Bossilkoff*, der 1952 verhaftet und zum Tode verurteilt worden war und dessen Schicksal nach Auskunft des päpstlichen Jahrbuchs bisher als unbekannt galt, bald nach seiner Verhaftung im Gefängnis gestorben ist.

Für die portugiesische Überseeprovinz Angola, die in Kürze ihre Unabhängigkeit erhalten soll, hat Papst *Paul VI.* eine Neuaufteilung der kirchlichen Verwaltungsbezirke vornehmen lassen und einheimische Bischöfe zur Leitung der neuen Diözesen ernannt. Zum Bischof der neuen Diözese Henrique de Carvalho wurde der 54jährige bisherige Rektor des Priesterseminars von Luanda, *Manuel Franklin da Costa*, zum Bischof von Neu Rodono der 43jährige bisherige Weihbischof von Luanda, *Zacarias Kamuenho*, und zum Bischof von Serpa Pinto der bisherige Rektor des Priesterseminars, der 42jährige Geistliche *Francisco Viti* ernannt. Die neue Diözese Pereira de Eca wird nur von einem Apostolischen Administrator, dem Bischof von Sa da Bandeira, *Enrico Dias Noguera*, geleitet. Gleichzeitig gab der Papst dem portugiesischen Erzbischof *Manuel Nunes Gabriel* von Luanda in der Person des bisherigen Bischofs von Malanje, dem 48jährigen *Eduardo Andre Muaca*, einen einheimischen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Zum neuen Bischof von Malanje wurde der 50jährige Generalsekretär von Caritas Angola, *Alexandre do Nascimento*, ernannt.

Dem Wunsch von zwei französischen Bischöfen in Laos entsprechend, die ihren Platz Einheimischen überlassen wollten, hat Papst *Paul VI.* ihre Resignation angenommen und zwei laotische Priester als Nachfolger ernannt. *Thomas Khamphan* wird Bischof *Jean-Pierre Urkia* als Apostolischen Vikar von Pakse ersetzen, und *Jean-Baptiste Outhay* wird als Nachfolger von Bischof *Pierre Bach* Apostolischer Vikar von Savannakhet.

Theo van Asten, von 1967 bis 1974 Generaloberer der Weißen Väter, wird seinen Orden verlassen und beabsichtigt, als verheirateter Laie im Dienst der Dritten Welt tätig zu sein. In seine Amtszeit fiel die Entscheidung, die in Moçambique tätigen 40 Weißen Väter zurückzurufen. Auf der Bischofssynode 1971 hatte er als Vertreter der Union der Generaloberen in einer vielbeachteten Intervention eine stärkere Beteiligung der Kirche am Kampf um Gerechtigkeit und eine größere Bereitschaft zur Reform der kirchlichen Institutionen gefordert. Der neue Generaloberе hat den Ordensmitgliedern van Astens Entscheidung in einem Brief mitgeteilt, in dem er den Schritt bedauert, aber auch den Respekt vor den menschlichen und religiösen Qualitäten seines Vorgängers ausdrückt.

Der Vorsitzende der kubanischen Bischofskonferenz, Bischof *José M. Domingues* von Mantazas hat in einem Interview mit der katholischen US-Nachrichtenagentur NC-News Service die Aufhebung der Wirtschaftssanktionen der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) gegen Kuba begrüßt und zugleich dem US-amerikanischen Episkopat gedankt, daß dieser sich seinerseits seit längerer Zeit für die Aufhebung der Sanktionen eingesetzt hat. Die US-Bischofskonferenz hatte die Boykottmaßnahmen gegen Kuba bereits 1972 als „ebenso unwirksam wie grausam" bezeichnet.

Ende Juli wurde der Chefredakteur der bekannten katholischen jugoslawischen Wochenzeitung „Glas Koncila", *Zivko Kustic*, durch das oberste Gericht Kroatiens zu fünf Monaten Gefängnis verurteilt, nachdem er in erster Instanz freigesprochen worden war. Anklagepunkt waren zwei Artikel, in denen Kustic in historischem Zusammenhang u. a. erklärt hatte, die Christen müßten gerechten Gesetzen gehorchen, aber sich ungerechten „nicht konformieren". Kustic ist kaholischer Geistlicher des byzantinischen Ritus und Vater mehrerer Kinder.

Pastor *E. Lumbama* von der Vereinigten Kirche von Sambia ist der erste afrikanische Missionar, der in Kanada arbeitet. Er selbst erklärte dazu, die Optik habe sich geändert, die missionarische Arbeit sei nicht länger eine Einbahnstraße. Die Afrikaner hätten den überseeischen Kirchen viel zu verdanken. Jetzt müßten sie mithelfen das Evangelium auch den Menschen in London Rom, New York, Toronto zu verkünden.

Beilagenhinweis: *Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Hermann Luchterhand Verlages, Neuwied, bei.*

Herder Korrespondenz

Heft 10
29. Jahrgang
Oktober 1975

Gott begnügt sich nicht mit einem herzlichen Dankeschön. Er will in den Christen den Sohn wiedererkennen. Sie mögen in ihrer Gesinnung noch so weit hinter Christus zurückbleiben, grundsätzlich müssen sie doch zugestimmt haben der Liebe, durch die sie erlöst sind.

Hans Urs von Balthasar

Herausgefordertes Christentum

Wenn unter Christen über Kirche und Religion und ihre Chancen in der heutigen und künftigen Gesellschaft gesprochen wird, dann überwiegt meist Pessimismus, aber neben fortdauernder Resignation kündet sich auch neue Zuversicht an. Die einen verweisen auf die sich immer noch verstärkenden Verfallserscheinungen meßbarer Kirchlichkeit, auf die lautlose Abwanderung von Gleichgültigen und Enttäuschten, auf die immer noch radikaler werdende Entfremdung von kirchlich-christlicher Moralität und profanen Werthaltungen, auf den durch den Spezialisierungs- und Segmentierungsprozeß der nachindustriellen Verwaltungsgesellschaft erzwungenen Rückzug des religiös-kirchlichen Einflusses auf die private Sphäre bei gleichzeitigem Dahinsiechen privater Religiosität, wenigstens soweit sie erkennbare Praxis ist. Die anderen wollen das alles — nach notwendiger Differenzierung, versteht sich! — nicht leugnen, sehen aber doch genügend Gegenbewegungen am Werk, die solchen — wie sie meinen — glaubensfremden Defätismus Lügen strafen: den unverbrauchten Idealismus einer Jugend, die sich mit der bloßen Verwaltung unserer technischen und ökonomischen Errungenschaften und mit spießigem Konsum- und Besitzstandsdenken im privaten wie im öffentlichen Leben nicht zufriedengibt, sondern die gerade in ihrer Aufmüpfigkeit gegen ungeprüfte Traditionen Hunger nach Sinn und geistiger Lebensfülle, nach Transzendenz und nach letzten Antworten verrät; die in breiter Streuung erkennbare Wiederentdeckung der meditativ-kontemplativen Dimension; generell eine stärkere Wendung nach innen weg von der Oberflächlichkeit der täglichen Berieselung durch Bilder und Parolen, die Öffnung zu einer Werteschicht also, die vor allem durch Kirchen und Religionsgemeinschaften verkörpert und gefordert werden, die da und dort aufbrechende spontane Religiosität bei Basisgemeinschaften und charismatischen Gruppen mit ihrer entschiedenen „Aktualisierung" der Gestalt Jesu und der biblischen Erfahrung des Heiligen Geistes als lebensgestaltender Wirklichkeit; schließlich die spirituellere Gestimmtheit bei denen, die sich auf ein Leben für die Kirche vorbereiten, mit weniger negativ-kritischer Distanz und mehr Bereitschaft zu einer stärkeren Identifizierung mit dem Verkündigungsauftrag der Kirche.

Dazu gibt es noch andere, sehr viel weiter reichende Varianten neuer Hoffnung: die einigermaßen erhärtete Tatsache — ablesbar an der Verschärfung staatsatheistischer Militanz —, daß auch jahrzehntelange Unterdrükkung der Religionsgemeinschaften in kommunistischen Staaten den Wurzelboden religiöser Traditionen und Überzeugungen nicht auszutrocknen vermochte. Und wer weder der Regenerationskraft der Kirche im Westen noch dem Resistenzvermögen im Osten recht trauen will, setzt seine Hoffnung auf die „Dritte Kirche" in den Missionsländern oder allgemeiner auf den „unverbrauchten" religiösen Mutterboden afro-asiatischer Völker. Entsprechend liegt auch die Zukunft des Christentums nicht mehr in dem — was sie meinen — dem Säkularismus und geistigen Niedergang verfallenen Europa, sondern bei den aufstrebenden jungen Kirchen der Dritten Welt. Lateinamerika, Afrika und Ostasien würden das Christentum der Zukunft prägen.

Leichtgläubigkeit wäre verhängnisvoll

Es fällt da schwer, die einen zu widerlegen und den anderen recht zu geben oder umgekehrt. Beide Seiten können plausible Gründe anführen. Beide stehen im Verdacht, festgelegt zu sein. Die einen auf ein — in christlicher Perspektive — pessimistisches Geschichtsbild, nach dem die neuzeitliche Entwicklung, weitgehend sogar unabhängig von der jeweils herrschenden Gesellschaftsordnung und den wechselnden kulturellen Strömungen, fast automatisch und irreversibel zur Schwächung und Auslaugung, wenn nicht zur Auflösung des Christentums — wenigstens in seinen kirchlichen Ausdrucksformen — führt. Die anderen,

weil sie in bester Absicht, aber etwas leichtgläubig in oft recht kurzatmigen kollektiven Stimmungsänderungen und kulturellen Pendelbewegungen — wenn diese in Richtung Religiosität oder Transzendenz im weitesten Sinne ausschlagen — bereits eine geschichts- und zukunftsbestimmende anima naturaliter christiana oder gar ecclesiastica am Werk vermuten.

So verständlich solches Zutrauen ist, es könnte Kirche und Christentum nichts Verhängnisvolleres widerfahren, als sich diesem blindlings oder einer durch Verdrängung forcierten Flucht nach vorne zu überlassen. Der Rückgang an Kirchlichkeit ist für jeden Gottesdienstbesucher mit Händen zu greifen. Er ist kein vorübergehendes Phänomen, er ist nicht nur eine Erscheinung der letzten Jahre, die bereits wieder vorübergeht. Er ist auch nicht nur eine Angelegenheit der Enttäuschten, die die Kirche schwinden sehen, die sie sich vom Zweiten Vatikanum erhofft hatten. Im Gegenteil! Der Prozeß des Abbröckelns und des lautlosen Rückzugs verschärft sich, statistisch nachprüfbar am Rückgang des Gottesdienstbesuches, der Taufen und kirchlichen Trauungen, des Sakramentenempfangs überhaupt — trotz vielleicht intensiverer, wenigstens häufigerer Teilnahme der am Gemeindeleben insgesamt Beteiligten. Entwicklungen in Großstädten, wie wir sie im August-Heft (S. 428) an Hand der „Münchner Statistik 1974" illustriert haben, sind keine Einzelerscheinungen. Die *Tendenz* zeichnet sich in unterschiedlicher Schärfe und je nach dem Stand der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung einer Bevölkerung phasenverschoben in allen „christlichen" Ländern ab (einige Beispiele siehe in ds. Heft, S. 522 ff.). Dieselbe Tendenz artikuliert sich noch schärfer im Auseinanderfallen zwischen kirchlichen Moral- bzw. Wertvorstellungen und den Wert- und ethischen Standards in der Gesamtbevölkerung — auch des Teils, der sich mehr oder weniger ausdrücklich, mehr oder weniger glaubhaft zur Kirche bekennt. Und was die private religiöse Praxis betrifft, so fehlt es zwar weitgehend an exakt feststellbaren Daten, aber die Alltagserfahrung dürfte jedem Unvoreingenommenen zeigen, daß zwar da und dort in Gruppen mit Erweckungscharakter ein Neuaufbruch stattfindet, daß von einer breiteren Schicht religiös noch in der Kirche Verankerter ein Hunger nach geistlicher Lektüre und Vertiefung ausgeht — ein Indiz dafür ist die steigende Nachfrage nach „spiritueller" Literatur, während das Interesse an wissenschaftlicher Theologie zurückgeht —, daß aber traditionsbildende religiöse Praxis in den Familien — gemeinsames Gebet, das Gespräch über Glaubensfragen, die Belebung des Alltags durch religiöse Symbolhandlungen — ebenso im Rückgang begriffen ist wie der Gottesdienstbesuch und (weitgehend) die Sakramentenpraxis. Es mag zwar nicht die Regel sein, was vor einiger Zeit an Hand einer — auf den evangelischen Bereich bezogenen — Untersuchung über das religiöse Wissen von Schülern festgestellt wurde: was einmal das sexuelle Tabu in den Familien gewesen sei, sei heute das religiöse, man vermeide es peinlichst, über Glaubensdinge zu sprechen, aber eine tatsächliche Entwicklung wurde damit wohl exakt angedeutet.

Was ist Wandel, was ist Schrumpfung?

Selbstverständlich gibt es Gegenargumente, z. B. dies: Bei all dem gehe es gar nicht um die religiöse Substanz, sondern höchstens um einen Rückgang traditioneller Kirchlichkeit, wir hätten es also nicht mit einem grundlegenden Wandel der Gläubigkeit zu tun, höchstens mit einem Strukturwandel ihrer Ausdrucksformen. Religiosität äußere sich eben heute mehr in persönlichen, spontanen oder „flottierenden" Formen, nicht mehr so sehr über den Weg religiöser Großinstitutionen wie die Kirche. Im Gegenteil! Diese behinderten nur solche Spontaneität. Oder man sagt, die Kirche müsse sich mit einem Rückgang an ausdrücklicher Religiosität abfinden, aber das bedeute keinesfalls den Übergang in ein atheistisches Zeitalter; es bestehe im Gegenteil die Chance, Glauben und Leben wieder neu zu versöhnen, indem die „profanen" Lebensvollzüge selbst zum Ausdruck des Glaubens werden. Schließlich sei doch auch mit Händen zu greifen, daß ein grundlegendes Bedürfnis nach Heil, Erlösung, Transzendenz, Eschatologie auch in unserer Gesellschaft besteht. Wie könnte sich sonst im Raum von Gesellschaft und Politik Heilsbedürftigkeit und Heilserwartung mit geradezu religiöser Inbrunst manifestieren.
Auch diese Gegenargumente können nicht einfach verworfen werden. Im Nachlassen kirchenbezogener religiöser Praxis vollzieht sich tatsächlich auch so etwas wie eine Umpolung von Schwerpunkten: Man ist durchaus bereit, seinem Leben einen letzten, gottbezogenen Sinn zu geben, akzeptiert mehr oder weniger die Grundaussagen der Bibel als religiöse und ethische Richtschnur seines Lebens, und gerade deshalb erscheint es nicht so wichtig, ob man regelmäßig am Gottesdienst der Kirche teilnimmt oder nicht, ob man sich mit dem vielen, was die Kirche sonst noch anbietet, tut oder vorschreibt — ihren Canones, ihrem Eheverständnis, ihren politischen Vorstellungen in Sozial-, Erziehungs- und Moralfragen —, identifiziert oder sich davon distanziert. Bei aller Fragwürdigkeit solcher Verlagerung — ist sie Bereitschaft zu mehr Mündigkeit, in der Denken und Handeln wirklich in eigene Verantwortung übernommen wird, oder folgt sie in erster Linie dem Hang des Zeitgenossen zur Unverbindlichkeit? — ist hier wohl doch ein Prozeß der Verselbständigung im Gang, der religiös keineswegs nur negativ bewertet werden muß. Vielleicht vertun wir kirchlicherseits die Chancen, die ein solcher Prozeß bietet, gerade dadurch, daß wir weiterhin zuviel mit festen Regeln und Normen argumentieren und wenig Handlungshilfen für Gewissensbildung in religiösen wie in sittlichen Fragen bieten. Aber anderseits muß man sich doch fragen, ob nicht auch religiöse Überzeugungen absterben oder bis zur totalen Unverbindlichkeit verblassen, wenn man es ablehnt, sich verbindlich in jene Tiefenschichten kirchlichen Lebens hineinzubegeben, wo

Kirchlichkeit nicht mehr institutioneller Rahmen ist, sondern sakramentaler Lebens- und Glaubensvollzug, oder wenn der Sinn dafür sich verflüchtigt. Und wie soll das profane Leben selbst zum Glaubensvollzug werden, wenn sich darin Glaube nicht ausdrücken kann? Selbstverständlich muß der säkularisierte Mensch nicht glaubenslos sein, weder als Einzelner noch als Gesellschaft, aber die Gefahr, daß dabei nur ein sehr vager, zu nichts verpflichtender Transzendenzbezug übrigbleibt, der religiös zu nichts verpflichtet, erscheint doch recht groß — auch dort, wo man sich kulturell wieder um mehr Verinnerlichung bemüht.

Aber der im politisch-gesellschaftlichen Bereich feststellbare „Heilsglaube"? Dieser folgt durchwegs seiner eigenen Dialektik. So sehr er einerseits Ausdruck von Heilsbedürftigkeit ist, so erweist er sich de facto doch auf breiter Front als eine Art funktionaler Glaubens- und Religionsersatz. Das heißt, er ist, soziologisch gesehen, wenigstens für eine gewisse Epoche durchaus in der Lage, Funktionen, die die Kirche durch Vermittlung der christlichen Heilsbotschaft wahrnimmt, durch weltimmanente Hoffnungen zu ersetzen. Dies gelingt um so besser, je weniger transparent das Weltgeschehen für eine Deutung aus dem Glauben insgesamt erscheint und je mehr der Zeitgenosse dazu neigt, Forderungen und Hoffnungen, die er in seinem Alltag nicht erfüllt sieht, nicht mehr auf Kirche und Religion, sondern auf die „Gesellschaft" zu richten. Die Attraktivität des Neomarxismus als Lehre und Methode gesellschaftspolitischer Veränderung auch auf viele Christen scheint mir ein besonders deutlicher Ausdruck dieses Sachverhalts zu sein. Und die neu aufbrechende spontane Religiosität? Man kann sie als eine wirkliche Morgengabe religiöser Erneuerung sehen. Nur hat man den Eindruck, daß viele Formen solcher „neuer" spontaner Religiosität in einer Richtung stark vermengt sind mit den eben genannten Formen politischen Heilsglaubens und in einer anderen Richtung — nicht nur bei manchen „charismatischen" Gruppen — so sehr in einem naiv-fundamentalistischen Gewande auftreten, daß es auch bei einigem gutem Willen nur schwer möglich ist, diese Religiosität mit der Glaubensbereitschaft profan denkender Christen auch nur mit einer zeitaufgeschlossenen kirchlichen Verkündigung zusammenzubringen. Hier sind Christentümer im Entstehen, die ganz neue Anforderungen an die kirchliche Einheit stellen.

Und worauf gründen sich die Hoffnungen auf das Wiedererwachen religiöser Bewegungen in atheistisch regierten Staaten und worauf das Vertrauen in die zukunftsgestaltende Kraft der „Dritten" Kirche? In kommunistischen Staaten gibt es zweifellos ein religiöses Wiedererwachen, eine Zunahme auch des religiösen Interesses bei der Jugend, aber soweit es nicht einfach die Berührung mit dem Neuen und Fremden ist, stellt sich — wie für die orthodoxe Kirche in der Sowjetunion — die Frage der Glaubwürdigkeit. Wo sich — wie in Polen — ein starker Katholizismus unter kommunistischen Bedingungen als resistent erwiesen hat, fehlt es an religiösen Erneuerungsbewegungen, und der traditionelle Katholizismus gerät auf die Dauer in dieselbe Schrumpfungsgefahr wie in „katholischen" Ländern des Westens. Die „Dritte" Kirche endlich mag durchaus zu mancher Hoffnung berechtigen. Es kann beispielsweise sein, daß sie in Ländern mit diktatorischen Regimen und massiven sozialen Ungleichgewichten durch Einsatz für Menschenrechte, für politische Freiheit und soziale Rechte zu einer neuen Zeugniskraft findet, in der sich religiöse und soziale Glaubwürdigkeit verbinden. Das gilt insbesondere für Lateinamerika und Ostasien. Aber sie wird inmitten des politischen Umbruchs in vielen Entwicklungsländern, besonders in den Staaten Afrikas, erst einmal um ihr Überleben zu kämpfen haben.

Mut zur Auseinandersetzung, wo es ums Ganze geht

Die Zukunftsperspektiven für die christlichen Kirchen wie für das Christentum und Religion insgesamt bleiben also ungewiß. Einige Nutzanwendungen für das kirchlich-religiöse Verhalten sind dennoch möglich. 1. Die allererste und wichtigste ist wohl die, daß wir diese Ungewißheit als Grundbedingung christlicher Existenz heute und morgen akzeptieren. Nirgends ist den Christen verheißen, daß sie geschichtsbestimmende Kraft oder Macht sein oder bleiben würden. Der Wirk- und Zeugnisradius kann also durchaus kleiner, u. U. sehr klein werden. Dieses Kleinerwerden hat nicht für sich schon mit dem Rückzug in ein Getto zu tun. Dazu wird es erst dann, wenn die Christen an ihren Aufgaben in der Welt verzweifeln und sich auf sich selbst zurückziehen, sei es aus dem Selbsterhaltungstrieb einer Gruppe oder weil sie der Meinung sind, ihrem Zeugnis komme keine oder nur noch eine geringe Bedeutung zu. 2. Um eine Rückzugsmentalität abzuschütteln und zu einem offensiveren Selbstbewußtsein finden zu können, müssen wir unsere Aufgaben mit Vorrang dort suchen, wo sie uns vom Glauben und von der geistigen Situation der Gegenwart in erster Linie gestellt sind. Die Welt hungert gewiß nach Brot und Gerechtigkeit. Die Christen müssen hier sicher in der Vorhut marschieren. Aber das Hauptproblem der Gegenwart, das sich der Kirche stellt, ist durchaus religiöser Natur. Es besteht darin, daß der moderne Mensch als wirtschaftlich Benachteiligter wie als Wohlstandsbürger auf tausenderlei Wegen versucht, sein Heilsbedürfnis an innerweltlichen Zielen auszurichten, die christliche Eschatologie durch Ansprüche an die Geschichte bzw. an die Gesellschaft zu ersetzen oder in Hoffnungen nach totaler Selbstfindung und Vollendung in der Geschichte aufzulösen. Die Kritik an dieser innerweltlichen Messianität erscheint heute als erste Aufgabe des Christentums. Dieser muß es sich mit Vorrang zuwenden, einmal um wieder mehr Klarheit über sich selbst zu gewinnen, zum anderen um unserer Epoche zu geben, was sie am meisten braucht: das Bewußtsein und die Erfahrung, daß alle innerweltlichen Hoffnungen, wenn sie verabsolutiert oder als ex-

klusiv verstanden werden, menschlich in der Sackgasse, wenn nicht in Zerstörung enden. Erst wenn diese Auseinandersetzung wirklich geleistet wird, kann man hoffen, daß auf breiterer Grundlage der Sinn für das der Geschichte Jenseitige aufbricht und damit Glaube als persönlicher und sozialer Lebensvollzug wieder verständlich und erfahrbar gemacht werden kann. 3. So wichtig christliche Eigenständigkeit in den Kirchen der Dritten Welt ist und so hoch der Beitrag dieser Kirchen im Prozeß einer Selbstfindung des Christentum auch zu veranschlagen ist, geführt werden muß diese Auseinandersetzung zunächst im europäischen Christentum. Wenn hier die geistigen Waffen stumpf bleiben, fehlt es auch denen an der notwendigen Hilfe, die im Dickicht nationaler Ansprüche und pseudoreligiöser Begründungen politischer Legitimität nicht nur um ihr institutionelles Überleben, sondern auch um ihre geistige und vor allem religiöse Eigenständigkeit ringen müssen. In diesem Sinne ist geistige Hilfestellung gegenüber Missionskirchen wenigstens ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger als die „Brothilfe", und man sollte auch den Mut haben, sie als solche zu propagieren.

D. A. Seeber

Vorgänge

Die Kirche drängt auf Wahrung der Menschenrechte

Die päpstliche Kommission „Justitia et Pax" hat ein Dokument über „Die Kirche und die Menschenrechte" veröffentlicht, das seit Juli in englischer, französischer und italienischer Sprache an die nationalen Justitia-et-Pax-Kommissionen und die diplomatischen Vertretungen des Vatikans versandt wurde (vgl. NCNS, 26. 8. 75). Die über 70 Seiten umfassende Broschüre stellt, wie der Präsident von Justitia et Pax, *Maurice Kardinal Roy*, in seinem Vorwort betont, keine offizielle Richtlinie dar, sondern ein „Arbeitspapier", das theologische und pastorale Orientierungen bieten, zum weiteren Studium anregen und zu einem verstärkten Engagement für die Menschenrechte motivieren will. Der Beschluß, ein solches Dokument zu erarbeiten, wurde von der päpstlichen Kommission Ende 1973 anläßlich des 25. Jahrestages der Annahme der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen gefaßt. Der jetzt vorliegende Text steht in Zusammenhang mit einer Reihe von offiziellen Verlautbarungen der letzten Jahre, von denen seinerzeit die Rede Papst Pauls VI. vor den Vereinten Nationen (vgl. HK, November 1965, 648 ff.) und die gemeinsam vom Weltkirchenrat und Justitia et Pax herausgegebene Erklärung (vgl. HK, Februar 1974, 65 f.) die stärkste Beachtung fanden.

In der Einführung des neuen Arbeitspapiers wird bereits eindringlich auf den Zusammenhang zwischen „facultas" und „obligatio" rekurriert, der charakteristisch für ein in der christlichen Tradition stehendes Rechtsverständnis ist und der in den weiteren Darlegungen immer wieder unterstrichen wird: zum Anspruch auf ein Recht gehört immer auch komplementär eine Verantwortung. „Der Mensch kann nur eine vollständige Achtung seiner Grundrechte verlangen, wenn er bereit ist, gewissenhaft die Pflichten zu respektieren, die solche Rechte implizieren." Es bestehe eine strenge Beziehung zwischen dem Recht einer Person und der Verpflichtung, die Rechte anderer Personen zu achten. Dieser Grundsatz gelte nicht nur für die individuelle, sondern genauso für die gesellschaftliche und staatliche Ebene.

Nach dieser einleitenden Positionsbestimmung wird in einem relativ breiten historischen Rückblick die Stellung der Kirche zu den Menschenrechten in der Vergangenheit untersucht.

Geschichtliche Selbstkritik

Dabei wird einerseits betont, daß seit der Zeit ihrer Anfänge die Kirche durch die Lehre von der Notwendigkeit der Freiheit der Glaubenszustimmung (die Vorrang hat vor politischen und sozialen Bindungen und Strukturen) und durch die Entwicklung eines an der Würde der Person orientierten Menschenbildes der Entwicklung der Menschenrechte den Boden bereitet habe. Andererseits wird — mit einer für ein vatikanisches Dokument nicht unbedingt selbstverständlichen Offenheit (vgl. The Tablet, 16. 8. 1975) — zugegeben, daß es in der Geschichte der Kirche Perioden gegeben habe, „in denen in Theorie und Praxis die Rechte der menschlichen Person nicht mit hinreichender Deutlichkeit und Energie gefördert und verteidigt wurden".

Wenn die Kirche heute einen bedeutsamen Faktor in der weltweiten Aktivität für die Menschenrechte darstelle, sei das nicht immer so gewesen. Vielmehr sei nicht nur staatlicherseits, sondern auch kirchlicherseits durch „Argumente und institutionelle Strukturen" der historische Prozeß zur Entwicklung

der Achtung der Menschenrechte behindert worden. Ausdrücklich wird daran erinnert, daß die Haltung der Kirche in bezug auf die Menschenrechte während der letzten Jahrhunderte häufig durch Einwände und Vorbehalte gekennzeichnet war. Neben anderen Aussagen des päpstlichen Lehramts werden die Enzyklika „Mirari vos" Gregors XVI. und der Syllabus Pius' IX. als Beispiele dafür genannt, wie der Widerstand gegen Indifferentismus und totalitären, laizistischen Antiklerikalismus zu kirchlichen Verdammungen der von Aufklärung und Französischer Revolution erkämpften Errungenschaften geführt habe.

Ein Wendepunkt sei mit dem Pontifikat Leos XIII. erreicht worden. Seitdem sei der Einsatz für die Menschenrechte ein ständig wiederkehrendes Thema der Verkündigung der obersten kirchlichen Autorität, von den Weihnachtsansprachen Pius' XII. über die Enzykliken Johannes' XXIII. und Pauls VI. bis zur Erklärung über die Religionsfreiheit und die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie die Verlautbarungen der Bischofssynoden von 1971 und 1974. Besonders hervorgehoben wird auch das Engagement einzelner Bischöfe und Bischofskonferenzen. Angesichts der Weltkriege und der Entstehung totalitärer Systeme habe die Kirche erkannt, daß die Anerkennung der Würde der menschlichen Person die einzige sichere Basis für Gerechtigkeit und Frieden ist. Darüber hinaus habe die geschichtliche Erfahrung gezeigt, daß die Wahrung der Freiheit der Kirche selbst engstens verknüpft ist mit dem Respekt vor den Menschenrechten.

Theologische und anthropologische Basis

In einem Überblick über Verlautbarungen jüngeren Datums wird das lehramtliche Verständnis der Menschenrechte skizziert und an konkreten Äußerungen belegt, mit welcher Motivation sich die Kirche auf diesem Gebiet einsetzt. Die Basis der kirchlichen Aussagen sei die auch von der Vernunft und vom Naturrecht her begründete Überzeugung, daß jeder Mensch eine mit Vernunft und freiem Willen ausgestattete Person ist, daß allen Menschen unabhängig von Rasse, Geschlecht oder Religion die gleiche Würde zukommt und „daß die menschliche Person Ausgangspunkt, Subjekt und Ziel aller sozialen Institutionen sein muß". Auf diesem Prinzip beruhen die einzelnen Grundrechte (und -pflichten), die der Text ausführlich aufzählt, differenziert nach individuellen Freiheitsrechten und „bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten". Im ersten Bereich geht es vor allem um den *Schutz des Individuums,* seiner physischen und psychischen Integrität, seiner Gewissensfreiheit, seiner Privatsphäre, seiner Rechtssicherheit, während der zweite Bereich auf die *Ermöglichung der Selbstverwirklichung* des Individuums im sozialen Kontext abzielt (Freiheit der Berufs- und Partnerwahl, der Wahl des Aufenthaltsortes, der öffentlichen Betätigung usw.).

Sicherlich abweichend von manchen „profanen" Aufzählungen der Menschenrechte wird mit besonderem Nachdruck auf den Schutz der Familie, das Recht auf Leben (daß in diesem Kontext in einer Reihe mit Mord und Völkermord ohne Differenzierung auch Sterilisation und künstliche Empfängnisverhütung verurteilt werden, erscheint freilich sehr merkwürdig) und die Legitimität des Privateigentums verwiesen. Das Recht auf privates Eigentum als Ermöglichung von Freiheit und Unabhängigkeit sei aber — so wird mit den päpstlichen Sozialenzykliken gesagt — „nicht absolut oder bedingungslos, sondern begrenzt". Die „irdischen Güter" sollten allen Menschen und Völkern zugute kommen und nicht zum Schaden des Gemeinwohls verwendet werden. Für alle diese Rechte uneingeschränkt einzutreten und offen zu sein für ihre Ausweitung im Sinne der ihnen eigenen Dynamik, sei unmittelbares Postulat der Botschaft der Kirche und ein „unverzichtbares Erfordernis ihrer Mission". So sehr die Kirche eigenständige Bewegungen zur Verwirklichung der Menschenrechte anerkenne und begrüße, müsse sie doch nach wie vor ihre Botschaft von brüderlicher Liebe und von der Verwiesenheit des Menschen auf Transzendenz in diese Bewegungen einbringen.

Als theologische Grunddaten der Verkündigung der Menschenrechte durch die Kirche nennt das Dokument die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die daraus folgende Berufung des Menschen zu einer Vollendung in Gott, die jede Realisierung seiner Bestimmung als vorläufig und unvollkommen erscheinen läßt, und die Erlösungstat Jesu Christi. „Sein Leben auf Erden war seine Selbstübergabe an den Vater zur Erlösung und Befreiung der Menschen. Er verkündigte Gott als Vater aller Menschen und proklamierte das Gesetz der Liebe zum Nächsten und die Intervention der göttlichen Gerechtigkeit zugunsten der Bedürftigen und Bedrückten." Seine Botschaft setzte aller Bemühung um Gerechtigkeit ein unüberbietbares Ziel: die Vollendung in der Liebe. Insofern der Kirche die Überlieferung dieser Botschaft anvertraut ist, müsse sie — ohne einen unmittelbaren eigenen politischen Auftrag zu haben — auch die politischen Implikationen ihrer Botschaft öffentlich vertreten. „Dies ist ein Teil ihrer pastoralen Sendung." Wenn für die Kirche „Befreiung die Gemeinschaft mit Gott und allen Mitmenschen" bedeutet, müsse sie auch strukturelle Hindernisse beim Namen nennen, die den Weg zu dieser Gemeinschaft blokkieren. Daß sie das Ziel dieses Weges nicht von menschlicher Anstrengung, sondern von der Herrschaft Gottes erwartet, könne keine Entschuldigung für mangelnden Einsatz sein. Im Gegenteil impliziere die eschatologische Hoffnung die Verantwortung, vorwegnehmend und approximativ die Gestalt der „neuen Erde" sichtbar zu machen.

Leitlinien und praktische Forderungen

Wenn diese „prophetische" Aktivität glaubwürdig sein soll, müsse sie begin-

nen mit (und ständig begleitet werden von) einer strengen Selbstprüfung, „ob und inwieweit die Grundrechte in der eigenen Organisation Respekt und Anwendung finden". Diese Forderung steht an markanter Stelle gleich zu Beginn des dritten, mehr praktisch ausgerichteten Teils der Studie. *Erste Aufgabe* der Kirche sei es, einmütig die Verwirklichung der Menschenrechte zu proklamieren und gemeinsame Richtlinien für die konkrete politische Aktivität von Christen zu entwickeln, die diesem Ziel dienen und trotzdem eine „legitime Vielfalt möglicher politischer Optionen" offenlassen. Das politische Engagement bleibe Aufgabe der Laien; wenn es um die Verteidigung der Menschenrechte gehe, seien aber auch Priester und Ordensleute in ihrer Funktion als Staatsbürger zu politischer Aktivität aufgerufen. Allerdings — so das Dokument — müsse in Zukunft ein Mehr an Koordination der Anstrengungen erreicht werden, wenn auf öffentliche Meinung und politisch-gesellschaftliche Entwicklungen wirksam Einfluß genommen werden soll.

Angesichts der Tatsache, daß der weithin bereits erfolgten theoretischen Sanktionierung der Menschenrechte die politische Wirklichkeit häufig genug widerspricht, sei es eine *weitere Aufgabe* der Kirche, aufmerksam jede Verletzung von irgendeinem der Grundrechte zu registrieren und nach sorgfältiger Prüfung der Fakten und „tiefer und ernsthafter Reflexion" im Sinne eines *„prophetischen Protestes"* zu handeln. Form und Inhalt einer solchen öffentlichen Denunziation, die Aufgabe der Hierarchie wie der Laien sei, müßten mit anderen Kirchenmitgliedern abgesprochen werden. Sehr wünschenswert sei es, die Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen und „allen Menschen guten Willens" zu suchen. Der bloße Protest genüge nicht. In sorgfältiger Analyse müsse man den Ursachen der Mißachtung der Grundrechte nachgehen und gesellschaftliche und politische Strukturen namhaft machen, die sie bedingen. Der Text stellt lapidar fest, daß keine Regierungsform heute ausreichend allen Menschenrechten Rechnung trägt. Wo man den Menschen nur als Produktionsmittel, als Konsumenten oder als Glied des Systems verstehe, werde seine Würde ignoriert. Diesen überall vorhandenen Gefahren müsse gegengesteuert werden. Es wäre wünschenswert gewesen, daß das Dokument an dieser Stelle nicht nur pauschale Aussagen gemacht, sondern auch besonders eklatante Verletzungen der Menschenrechte in totalitären Regimen kommunistischer und militärdiktatorischer Provenienz (manchmal sogar mit „katholisierender" Ideologie) beim Namen genannt hätte.

Daß in der Praxis die Zurückhaltung durchaus nicht als Maxime kirchlichen Redens und Handelns gilt, zeigt gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Protest von Papst Paul VI. (vgl. KNA, 20. 9. 75), der spanischen Bischofskonferenz und zahlreicher europäischer Bischöfe gegen die in juristisch zweifelhaften Kriegsgerichtsprozessen in Spanien ausgesprochenen Todesurteile.

Als wirksamstes Gegenmittel empfiehlt die Studie eine — durch das praktische Beispiel beglaubigte — *kontinuierliche Erziehung zur Achtung von Freiheit und Personalität.* Es gelte zu lernen, „die legitimen Unterschiede zwischen Einzelmenschen und zwischen kulturellen Gruppen zu respektieren und gleichzeitig die Einheit der Menschennatur, die grundlegende Ähnlichkeit der Menschen als die von Schwestern und Brüdern zu begreifen". Eine solche Erziehung habe die Aufgabe, zur Findung der eigenen Identität und zum Respekt vor der Identität des anderen zu verhelfen.

Das Arbeitspapier ermutigt die nationalen Kommissionen, auf allen Gebieten die *„zahllosen Möglichkeiten" ökumenischer Kooperation* wahrzunehmen, und erinnert in diesem Zusammenhang an die Arbeit des von Justitia et Pax und dem Weltrat der Kirchen gemeinsam eingesetzten Komitees für Entwicklung, Gerechtigkeit und Frieden in Genf (SODEPAX). Abschließend werden *Vorschläge für praktische Initiativen* gemacht. Wo immer möglich, sei Zusammenarbeit mit den Regierungen und anderen profanen Organisationen anzustreben. Die Konventionen der Vereinten Nationen müsse man genau verfolgen. Besondere Aufmerksamkeit sei der Entwicklung der Rechte der Frau, dem Schutz ethnischer, sprachlicher und religiöser Minderheiten, den sozialen und wirtschaftlichen Bedürfnissen der Entwicklungsländer und den Bedürfnissen der Alten, Kranken und Behinderten zu widmen. Ein ständiges Anliegen müsse ferner die Verteidigung der *Religionsfreiheit als der Basis aller anderen Freiheiten* sein. Als konkrete Maßnahmen schlägt das Papier die *Schaffung eines Weltgerichtshofes für Menschenrechte* als oberste Appellationsinstanz vor; ebenso solle eine Hohe Kommission für Menschenrechte bei den Vereinten Nationen geschaffen werden. Auf nationaler Ebene solle man das Amt eines *Ombudsmann* einführen. Schließlich wird es den Ortskirchen nahegelegt, mit Hilfe aller Kommunikationsmittel regelmäßig die Sensibilität der Gläubigen und der Öffentlichkeit für das Recht und die Würde des Menschen zu fördern.

Der Resignation vorzuziehen

Es mag Absicht gewesen sein, daß Justitia et Pax das Dokument ziemlich genau 10 Jahre nach dem Besuch Pauls VI. bei den Vereinten Nationen vorgelegt hat. Nicht geplant war sicher das zeitliche Zusammentreffen mit der Veröffentlichung des Jahresberichtes von *„Amnesty International"*, der konstatiert, daß in mehr als 100 Staaten entgegen ihren Postulaten die Menschenrechte verletzt werden (vgl. Süddeutsche Zeitung 15. 9. 75). Die vatikanischen Forderungen sind also alles andere als Selbstverständlichkeiten, und der wiederholte Hinweis auf die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis erscheint mehr als berechtigt. Die Hoffnung, daß durch das Dokument aus Rom mehr geschieht als eine Erhöhung der Zahl der Absichtserklärungen, erscheint auf diesem Hintergrund zwar verwegen. Gleichwohl ist sie der Resignation vorzuziehen. *H. G. K.*

Geht die CAJ auf marxistischen Kurs?

Seit Monaten steht die vom Weltrat der CAJ Ende April dieses Jahres in Linz verabschiedete *Grundsatzerklärung der internationalen CAJ* im Mittelpunkt heftiger Diskussionen und Kontroversen. Noch ehe der offizielle Text veröffentlicht und eine autorisierte deutsche Übersetzung vorgelegt war, beschäftigten sich in der Bundesrepublik Presse und Rundfunk sowie Diözesangremien der CAJ mit dem spektakulären Text. Mehrmals tauchte der Verdacht auf, die CAJ habe die Prinzipien ihres Gründers Joseph Cardjin an den Marxismus verraten. Die umstrittene Erklärung war vom Exekutivkomitee der internationalen CAJ ausgearbeitet und vom Weltrat so gut wie unverändert akzeptiert worden. Trotz der Bedenken mehrerer nationaler Vertretungen im Grundsätzlichen und in Formulierungsfragen wurde das Dokument von dem unter Ausschluß der Öffentlichkeit tagenden Weltrat mit mehr als Zweidrittelmehrheit angenommen (vgl. KNA, 19. 7. 75). Die deutschen Delegierten hatten gegen die Verabschiedung gestimmt, weil das Papier der Realität der deutschen CAJ und ihren geltenden Statuten widerspreche.

Die umstrittene Linzer Erklärung

In der Einleitung wird unterstrichen, daß die Erklärung nur im Zusammenhang richtig verstanden werden könne und daß sie überdies kein „unverrückbares Dogma" sei. Immerhin soll sie aber einen *gemeinsamen Bezugspunkt* formulieren, „der uns Kohärenz und die Gewißheit geben kann, daß wir eine einheitliche, von denselben Idealen geleitete Bewegung sind". Da die Statuten von 1957 überholt seien, könne heute „jeder daherkommen und sagen, was die CAJ ist". Dem will die Erklärung damit vorbeugen, daß sie die CAJ als eine „organisierte Bewegung junger Arbeiter und Arbeiterinnen" definiert, „die in der lokalen und internationalen Alltagsrealität leben und sich entwickeln", die in Aktion stehen als Revisions- und Umwandlungsgemeinschaften „im Kampf um die Verwirklichung der Bestrebungen der ganzen Masse des Volkes", die „der ganzen Masse des Volkes gegenüber offen" sind. Ausgangspunkt der Arbeit der Bewegung müßten das persönliche und kollektive alltägliche Leben der Arbeiter, aber auch ihre Werte, Bestrebungen und Sinnfragen sein. Ihre Lage sei durch die „totale Ausbeutung der Menschheit durch eine winzige Minderheit, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen" gekennzeichnet. Dieser Zustand verunmögliche es den Arbeitern, sie selbst zu sein, und erzeuge Unglück und Frustration; er habe seine *Ursache im Klassengegensatz*. „Das Vorhandensein der beiden einander entgegengesetzten Klassen, das durch die herrschende Klasse aufrechterhalten wird, bewirkt Klassenkampf, Gewalttätigkeit und Ausbeutung." Als Ziel des Einsatzes wird dementsprechend die Befreiung aller Menschen von persönlicher und kollektiver Ausbeutung genannt, die nach einer totalen Änderung und Neuorganisation der Gesellschaftsstruktur auf kultureller, sozialer, politischer und wirtschaftlicher Ebene in der *klassenlosen Gesellschaft* erreicht werde. Die Zielsetzungen „für die Befreiung der Arbeiterklasse" teile die CAJ mit „der gesamten bewußten und organisierten Bevölkerung".

Neben diesen Fundamentalbestimmungen nennt der Text sechs *„Wesensmerkmale"* der CAJ: *„Arbeiter"* (die Angehörigen der CAJ entstammen der Arbeiterklasse, d. h. sie sind abhängige Lohnempfänger, die „mit dem System von Produktion und Konsum verbunden sind", oder Angehörige der gesellschaftlichen Randgruppen wie Arbeitslose, Kranke, Behinderte); *„Jung"* (die CAJ wendet sich an die Jungarbeiter, wobei als jung die etwa 14- bis 25jährigen gelten, „weil die Jugend die geeignetste Altersstufe für Bildung, Begeisterungsfähigkeit und Protestwillen, für Großzügigkeit und Opferbereitschaft ist"); *„Christlich"* (die CAJ „glaubt an die menschliche Liebe", die durch die Begegnung mit der Liebe Jesu Christi eine neue Dimension bekommt und die Verheißung erhält, nicht umsonst zu sein; die CAJ biete aber *allen jungen* Arbeitern unabhängig von ihrer Weltanschauung „die Möglichkeit, ihren Glauben und ihre Überzeugung zu entdecken"); *„Masse"* (die CAJ ist eine „Bewegung von und für die Masse der jungen Arbeiter", deren Ziel die Erziehung und Organisation der Masse und schließlich ihre Ausdehnung auf die Masse ist); *„International"* (angesichts der gemeinsamen Probleme sei eine Organisation auf internationaler Ebene notwendig, durch die die Einheit der jungen Arbeiter gestärkt, verschiedene Bestrebungen und Werte integriert und die Repräsentativität der Bewegung erhöht werden); *„Autonomie"* (um nahe am Volk zu sein, müsse man sich in den Mitteln beschränken und die wesentlichen Ausgaben durch die Mitglieder selbst dekken; diese finanzielle Autonomie — der politisch die Unabhängigkeit von allen Gruppen und Gewerkschaften entspricht — könne durch keine finanzielle Hilfe von außen beeinflußt werden).

Hinsichtlich der Organisationsstruktur versteht die Erklärung die CAJ als „Militantenbewegung", die sich auf „Basiszellen" von Militanten (d. h. jungen Arbeitern, „die beständig in der Aktion mit anderen jungen Arbeitern engagiert sind") aufbaut. In diesen Gruppen werden im Sinn der Grundsätze der Bewegung solidarisch Aktionen geplant, durchgeführt und kritisiert. „Die Gruppe der Militanten ist wie ein vorweggenommenes Modell einer neuen Gesellschaft."

Unterschiedliche Reaktionen

Es konnte eigentlich niemanden überraschen, daß es nach Bekanntwerden des Papiers im Juli zum Teil sehr heftige Stellungnahmen gab. So stellte der Bischof von Innsbruck, *Paul Rusch*, als Bischof mit sozialem Einsatz an der CAJ persönlich stark engagiert, in einer über KNA verbreiteten Erklärung (18. 7. 75) fest, die internationale

CAJ habe mit dem Grundsatzpapier „die Bedingungen für eine kirchliche Vereinigung preisgegeben", weil Jesus Christus lediglich als Idealtypus verstanden werde, die propagierte Klassenkampflehre einer Zulassung des Hasses gleichkomme und mit keinem Wort von der Annahme einer kirchlichen Leitung die Rede sei. Außerdem erklärt Rusch, daß „jedenfalls bei uns" die finanzielle Autonomie zum Zusammenbruch der CAJ führen würde, und fragt, ob hier „nicht auch eine Unterwanderung mit im Spiel sei, die den Westen reif machen soll für die kommunistische Diktatur des Ostens".

Demgegenüber gab der Nationalleiter der Deutschen CAJ, *Gottfried Keseberg*, zwar zu, daß die Linzer Erklärung einen *marxistisch-leninistischen Ansatz* habe, wies aber darauf hin, daß das Papier *„nach verschiedenen Richtungen interpretierbar"* sei. Überdies müsse man berücksichtigen, daß „ein Dokument für die Weltebene" sehr verschiedene Realitäten zum Ausdruck bringen müsse. In einer späteren Erklärung betonte die CAJ den zweiten Aspekt noch stärker (vgl. KNA, 14. 8. 75). Viele Kritiker würden, so hieß es, besser daran tun, die „Arbeiterklasse" zu studieren, anstatt mit „oberflächlichem Antikommunismus von den eigentlichen Problemen abzulenken". Um die Sprache richtig würdigen zu können, müsse man bedenken, daß lateinamerikanische Bischöfe oft das Wort „Revolution" für „Reform" gebrauchen. Die gleichen Begriffe würden also durchaus international verschieden gedeutet.

Hinter das Linzer Dokument stellte sich die Diözesanleitung der Würzburger CAJ (vgl. KNA, 25. 7. 75), während sich die CAJ der Diözese Speyer distanzierte (KNA, 22. 8. 75). Die Bamberger CAJ legte eine eigene Grundsatzerklärung vor, die vor allem die christliche Grundlage der Bewegung unterstreicht. Die ganze Angelegenheit bekam dadurch noch einen weiteren verbandspolitischen Akzent, daß die Aufnahme der CAJ in die Katholische Arbeitnehmerbewegung Deutschlands (KAB) bevorstand. Obwohl der KAB-Vorsitzende, *Alfons Müller*, bereits im Anfangsstadium der Diskussion erklärte, das internationale Grundsatzpapier werde keinen Einfluß auf die Aufnahme der CAJ in den Bundesverband der KAB haben, regte sich in der KAB Widerstand. So wies der Münchener KAB-Vorstand in einer Presseerklärung die Aufnahme der CAJ als „indiskutabel" zurück. Es genüge nicht, daß die deutschen Delegierten in Linz mit Nein gestimmt hätten; die richtige Konsequenz wäre der Austritt gewesen. Weiter empfahl die Münchener KAB die Gründung einer „jungen KAB" als Alternative zur CAJ. Auf Bundesebene war trotz solcher Proteste nicht ernsthaft mit einer Ablehnung des Aufnahmeantrags gerechnet worden. Tatsächlich fand sich denn auch auf dem KAB-Bundesverbandstag am 20./21. September in Sindelfingen für den Antrag eine überwältigende Mehrheit.

In der Zwischenzeit hatten allerdings eine Entschließung der CAJ-Nationalleitung und im Anschluß daran eine Vertrauenserklärung der Bischofskonferenz für die deutsche CAJ die Situation weiter entschärft (vgl. KNA, 10. 9. 75).

Eine Alternative aus der Bundesrepublik?

In ihrer letzten Entschließung stellt die Nationalleitung fest, daß die Linzer Erklärung für den deutschen wie für die anderen Nationalverbände „Richtpunkt zur Interpretation der grundlegenden Wesensmerkmale der CAJ" sei. „Nicht mehr und nicht weniger". Gleichzeitig wird aber der Mangel an sachlicher Differenzierung, präziser Formulierung und christlicher Akzentuierung deutlich kritisiert und das Organisationsmodell der Militantenbewegung abgewiesen. Es überrascht allerdings, daß — anders als etwa in den Äußerungen von Nationalleiter Keseberg vom Juli — marxistisch-leninistische Tendenzen des Textes jetzt bestritten werden.

Inzwischen liegt der erste Entwurf für ein *„Grundsatzpapier der deutschen CAJ"* vor, der auch bereits auf dem Nationalrat in Kirchähr am 6./7. September diskutiert wurde. Es ist nicht zu übersehen, daß diese Vorlage sich um möglichste Nähe zur konkreten Situation in der Bundesrepublik bemüht, revolutionäre Verbalakrobatik vermeidet und — im Sinn des Wunsches der Bischofskonferenz — bestrebt ist, „die religiöse und kirchliche Grundorientierung ihrer Organisation zu vertiefen". Das schließt keineswegs aus, daß die Mißstände in unserer Arbeitswelt konkret beim Namen genannt werden und auch der Begriff der „Arbeiterklasse" mit Zitaten von Cardjin legitimiert wird. Ausgangspunkt ist auch in diesem Text die Situation der jungen Arbeitnehmer und ihre kritische Durchleuchtung anhand der Maxime der katholischen Soziallehre, daß die Arbeit als menschlicher Wert Vorrang vor allen anderen Faktoren der Wirtschaft haben müsse. Mit Nachdruck wird auf die Erhöhung der Bildungschancen für Arbeiter und die Anerkennung ihrer Tätigkeit als gleichwertig gegenüber der „Kopf-Arbeit" gedrängt. Ausführlich wird dargelegt, was die Bindung an Christentum und Kirche religiös, menschlich und politisch für die jungen Arbeitnehmer bedeuten kann. So wird etwa gesagt, daß vom Glauben her deutlich wird, „daß wir an der Zukunft unseres Lebens und Zusammenlebens mitbauen, Gott aber unsere Zukunft vollendet", und daß daraus die „nüchterne Einsicht" erwachse, „daß Denken und Tun des Menschen dem Irrtum ausgesetzt und vorläufig sind". Diese Einsicht scheint den internationalen Gremien bei ihrer forschen Anpassung an marxistische Globaltheorien nicht präsent gewesen zu sein. Von ihrer konkreten Aufgabenstellung her versteht sich die CAJ nach dem Entwurf als Bildungs-, Erziehungs- und Selbsthilfeorganisation.

Eine abschließende Wertung der „deutschen Alternative" wird erst möglich sein, wenn eine endgültige und von den zuständigen Gremien akzeptierte Fassung vorliegt. Schon jetzt sollte man sich darüber im klaren sein, daß man — zumindest wenn in der bisherigen Richtung weitergearbeitet wird — eine Alternative, nicht eine Variation zu Linz haben wird. Statt das zu ver-

schleiern, sollte eine sachliche Auseinandersetzung mit den internationalen Vertretern und anderen nationalen Verbänden geführt werden. Dabei sollte man weder mit dem Verdacht kommunistischer Unterwanderung auf der einen Seite noch mit der Prämisse auf der anderen Seite argumentieren, daß die Übernahme marxistischer Theoreme schon ein christliches Programm ist, wenn man sie durch Berufung auf Jesus ergänzt. Der Verständigung über das Verhältnis von Christentum und Sozialismus, Kirche und Politik wäre damit ein Dienst getan.

H. G. K.

Probleme der katholischen Schulen in der Schweiz

Mit der Veröffentlichung des Schlußberichtes *„Prospektive der katholischen Schulen"* im Sommer 1975 liegen die Ergebnisse eines aufwendigen Forschungsprojektes der katholischen Kirche in der Schweiz vor. In Auftrag gegeben wurde diese Untersuchung über die Zukunft der katholischen Schulen vom Hilfswerk „Fastenopfer der Schweizer Katholiken"; durchgeführt wurde sie von einer Studienkommission des *Bildungsrates der Schweizer Katholiken,* dem Dachverband der fachlichen Träger ihrer Bildungsarbeit (zusammengesetzt aus je zehn Mitgliedern der Präsidentenkonferenz der katholischen Erziehungsinstitutionen der Schweiz und der Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein sowie zwei bis drei Beobachtern der Schweizer Bischofskonferenz), und seiner *Arbeitsstelle für Bildungsfragen* in Luzern.

Das Konzept sah vor, den Ist-Zustand und die mittelfristigen Planungsvorhaben zu erheben und gleichzeitig und unabhängig davon einen Katalog von Zielvorstellungen der katholischen Schulen zu erarbeiten, also auf die Frage zu antworten: Wie sollte die Zukunft der katholischen Schulen aussehen?

Die Untersuchung setzte mit einer breit angelegten Diskussion über das Selbstverständnis der katholischen Schulen ein, um einerseits die betroffenen Schulen zum eigenen Nachdenken anzuregen und anderseits Arbeitshypothesen für die Erhebung zu beschaffen (veröffentlicht als Band I: Das Selbstverständnis der katholischen Schulen).

In die nachfolgende Erhebung wurden 233 Schulen und Heime einbezogen (120 in der deutschen, 96 in der französischen und 17 in der italienischen Schweiz). Die Erhebungsresultate wurden in verschiedenen interessierten Kreisen besprochen, um das Zahlenmaterial von verschiedenen Seiten her beleuchten und die Ergebnisse ausgewogen gewichten zu können. Überdies wurde eine Dissertation mit umfangreichen Erhebungen über die Einstellung der Eltern zum Internatsgymnasium in das Forschungsprojekt einbezogen. Dieses Erhebungsmaterial liegt veröffentlicht vor: Band II: Die katholischen Schulen heute; Band III: Die Internatsschüler; Band IV: Probleme der Internatsschulen; Band V: Die Einstellung der Eltern zum Internatsgymnasium.

Gegenläufigkeit der Entwicklung

Im Schlußbericht (Band VI: Prospektive der katholischen Schulen) wird festgehalten, „daß die Zukunft der katholischen Schulen nur dann gesichert ist, wenn verschiedene Kreise ihr Verhalten in bezug auf diese Schulen ändern" (S. 6). Begründet wird diese Prognose mit einigen Besonderheiten der schweizerischen katholischen Schulen und einer gegenläufigen Entwicklung.

Diese Schulen sind nur insofern kirchlich, als ihre Träger ihre Zugehörigkeit zur Kirche besonders betonen. Sie werden von Orden, Kongregationen, Vereinen, Stiftungen oder Einzelpersonen getragen und stehen so außerhalb der amts- und landeskirchlichen Strukturen, sind also nicht Schulen *der* katholischen Kirche der Schweiz. So strebte auch jede Schule unter Verzicht auf Koordination und Kooperation von Anfang an große Selbständigkeit an. Anderseits haben die Träger dieser Schulen bisher namhafte unentgeltliche Arbeits-, Sach- und Geldleistungen erbracht, insbesondere durch die entsprechenden Leistungen der Priester und Ordensleute, die 54 % der Lehrer und Erzieher stellen. Für 1972 rechnete die Studienkommission, aufgrund von genauen Zahlen und geschätzten Minimalwerten, mit einem Betrag von 75 Millionen Franken. Der Mangel an Ordensnachwuchs und die zunehmende Teuerung führen nun aber zu einer finanziellen Belastung, die von den Schulen allein, wollen sie ihre sozialen Schul- und Pensionspreise halten, nicht mehr getragen werden kann. Gleichzeitig finden aber die Schulen in katholischer Trägerschaft als *Alternativschulen* zunehmend Anerkennung, und man erwartet von ihnen, daß sie eine pädagogische Leistung erbringen, welche die öffentliche Schule nicht erbringen kann. Diese Gegenläufigkeit der Entwicklung wird im Schlußbericht auf die Formel gebracht: „In zunehmendem Maße verstehen die katholischen Schulen ihr Angebot als besonderen Dienst am Schüler und entsprechen damit der Nachfrage nach weltanschaulich eindeutigen und pädagogisch wirksamen Alternativen zu öffentlichen Schulen. Der Nachwuchsmangel der Orden und Kongregationen, die enorme Teuerung und nicht zuletzt das weitgehende Ungenügen des Stipendienwesens behindern diese Entwicklung und machen sehr bald gerade jenen Schülern, die des besonderen Dienstes am meisten bedürfen, den Zugang zu diesen Schulen unmöglich" (S. 25).

Daraus ergibt sich, und dies ist die wichtigste Empfehlung der Studie, daß diese Schulen in eine *engere Kooperation und Koordination* eintreten müssen, wenn sie überleben wollen.

Um die Kosten unter Kontrolle bringen, die Preise den tatsächlichen Kosten anpassen und gleichzeitig eine soziale Preisgestaltung durchhalten zu können, wird den Trägern unter anderem empfohlen: „Die wirtschaftlichen, personellen und strukturellen Verflechtungen zwischen Schule und anderen Einrichtungen und Betrieben der Trägerschaft sind durchsichtig zu machen. Das gilt vor allem für die Ökonomie. Damit soll eine genaue Kostenerfassung der Schule und ein Leistungsnachweis der Trägerschaft ermöglicht werden. Von seiten der Träger ist alles zu unternehmen, um ihre Schulen weiterhin auch Kindern aus unteren Einkommensschichten zugänglich zu halten. Empfohlen werden Preisabsprachen, soziale Preisgestaltung und die Beteiligung an einem Ausgleichsfonds (Stipendienfonds)" (S. 50).

Dieser *Ausgleichsfonds* ist der zentrale Vorschlag des Finanzierungsmodells des Schlußberichtes. Demnach sollen die Schul- und Pensionspreise voll kostendeckend berechnet werden, wobei für „unentgeltlich" arbeitendes Personal ortsübliche Ansätze als Verrechnungslöhne miteinbezogen werden. „Dieser kostendeckende Preis wird allen Schülern in Rechnung gestellt. Schüler, deren Eltern nicht in der Lage sind, den vollen Preis zu bezahlen, werden angehalten, sich um kantonale Stipendien zu bemühen. Überschreitet der verbleibende Betrag immer noch die finanziellen Möglichkeiten der Eltern, wird die Höhe der Elternleistungen durch die Berechnungsstelle festgelegt. Der verbleibende Fehlbetrag wird gedeckt: 1. durch die Eigenleistungen der Schule (Verrechnungslöhne, Spenden, Fonds), 2. durch den Ausgleichsfonds. Der Ausgleichsfonds wird gespeist: 1. durch ein gesamtschweizerisches Kirchenopfer und Spenden, 2. durch die Betriebüberschüsse der angeschlossenen Schulen" (S. 44).
Entscheidend an diesem Vorschlag ist, daß nicht einzelne Schulen unterstützt werden, sondern die Schüler, beziehungsweise über Ergänzungsleistungen der katholischen Kirche und der katholischen Schulen zu ungenügenden oder fehlenden staatlichen Stipendien an Schüler, das Gesamt der katholischen Schulen. Ob dieses Modell praktikabel ist, wird nicht zuletzt eine breite Diskussion zeigen müssen, in der auch die psychologischen Hemmungen gegenüber Ergänzungsleistungen zur Sprache gebracht werden müssen.
Zusammenarbeit wird auch innerhalb der Schule empfohlen, weil nur so die innere Krise dieser Schulen, das In-Frage-Stellen ihres Selbstverständnisses, überwunden werden kann. „Um den besonderen Anforderungen an eine christliche Schule entsprechen zu können, ist es nötig, gemeinsam mit Lehrern, Erziehern, Schülern und deren Eltern eine zeitgemäße pädagogische Konzeption der Schule zu erarbeiten. Dabei sind Traditionen weder unbesehen zu übernehmen noch unbedacht fallenzulassen ... Lehrer und Schüler und wo immer möglich auch die Eltern sind für die Grundanliegen der Schule zu engagieren. Deshalb ist eine möglichst breite Mitverantwortung der Schüler und der Lehrer anzustreben" (S. 51).

Der kirchliche Auftrag und öffentliches Interesse

Den kirchlichen Behörden, der Schweizer Bischofskonferenz und den Landes-(Kantonal-)kirchen wird empfohlen, die katholischen Schulen als *Institutionen von gesamtschweizerischer Bedeutung* zu betrachten. „Die katholischen Schulen der Schweiz haben aufgrund ihres kirchlichen Auftrags (Erklärung über die christliche Erziehung des Zweiten Vatikanischen Konzils) ein Anrecht auf ideelle und materielle Unterstützung durch die katholische Kirche der Schweiz. Die Kommission empfiehlt daher, alljährlich ein gesamtschweizerisches Kirchenopfer aufzunehmen, durch das bedürftigen Schülern möglich gemacht wird, „vom Angebot der katholischen Schulen zu profitieren" (S. 54), und mit dem das Finanzierungsmodell bereits rechnet.
Der *kirchlichen Öffentlichkeit* wird in Erinnerung gerufen, daß die katholischen Schulen nicht nur wegen der großen Zahl von Schülern von gesamtschweizerischer Bedeutung sind, sondern auch weil sie durch ihre christliche Grundhaltung und die Ausrichtung auf den pädagogischen Dienst echte Alternativen zu vielen öffentlichen Schulen darstellen und zudem in vielen Land- und Bergregionen das lückenhafte staatliche Schulangebot ergänzen. „Die Kommission empfiehlt daher allen Katholiken in der Schweiz, den katholischen Schulen weiterhin eine ideelle und materielle Stütze zu geben" (S. 57).
Auffallend ist, daß im Schlußbericht die Landeskirchen nicht in das Finanzierungsmodell einbezogen werden. Sie werden bloß als mögliche Subvenienten einzelner Schulen oder einzelner Projekte sowie in der Empfehlung an Kirchengemeinden, Stipendien zu gewähren, angesprochen. Das hängt wohl damit zusammen, daß über die Verwendung der Kirchensteuern unter gesamtkirchlichen Rücksichten erst noch ein Meinungs- und Willensbildungsprozeß in Gang gesetzt werden muß (vgl. HK, April 1975, 165).
Der politischen Öffentlichkeit sagt der Schlußbericht, daß die katholischen Schulen der Schweiz in den letzten Jahrzehnten außerordentliche Leistungen für das gesamte Schul- und Bildungswesen erbracht haben. „Der Verlust dieser Schulen brächte vielen Kantonen etwelche Schwierigkeiten, denn eine Reihe spezifischer Leistungen können vom staatlichen Schulwesen nicht oder nicht im gleichen Maße erbracht werden. Zudem müßte in einigen Regionen unseres Landes das öffentliche Schulangebot erheblich ausgebaut werden" (S. 59). Der politischen Öffentlichkeit wird daher empfohlen, das Stipendienwesen so auszubauen, daß jedes Kind, dessen Eltern das pädagogische Angebot der privaten Schulen in Anspruch nehmen wollen, „die Schule ihrer Wahl" besuchen kann. Den Gemeinden und Kantonen, die mit privaten Schulen Verträge abgeschlossen haben („Ersatzschulen"), wird empfohlen, die Höhe der Entschädigung nicht davon abhängig zu machen, ob Ordensleute oder Laien unterrichten.
Die letzte Empfehlung ist ein in der schweizerischen Wirklichkeit kaum zu realisierendes Postulat: „Das private

Schulwesen der Schweiz ist wegen seiner Alternativ- und Ergänzungsfunktion von Bund und Kantonen anzuerkennen. Die Schulen sind nach dem Maß ihrer Gemeinnützigkeit durch öffentliche Mittel zu unterstützen" (S. 60).

Die Zukunft der Trägerschaft

Die abschließenden Empfehlungen richten sich an die Präsidentenkonferenz der katholischen Erziehungsinstitutionen der Schweiz, den Bildungsrat der Schweizer Katholiken und die Arbeitsstelle für Bildungsfragen. Dem Bildungsrat wird empfohlen, die Anliegen der katholischen Schulen mit aller Deutlichkeit *gegenüber* kirchlichen und politischen Gremien wahrzunehmen.
Dieses „gegenüber" ist hinsichtlich der kirchlichen Behörden doch fragwürdig. So erscheint nämlich der Dienst der fachlichen Träger der katholischen Bildungsarbeit zu sehr unter dem Aspekt von Leistung und Gegenleistung. Wenn die Bischöfe nur in kirchlichen Fragen (Religionsunterricht, Zuteilung von Geistlichen) und zur Bewilligung von Kollekten zuständig sind und das Fastenopfer und die landeskirchlichen Organe nur dort als Entscheidungsträger miteinbezogen werden, wo sie als Geldgeber auftreten, ist die katholische Kirche in der Schweiz ungenügend einbezogen. Gerade in einer Prospektive der katholischen Schulen müßten Vorschläge auch zur Kooperation zwischen den fachlichen und den kirchlichen Trägern der katholischen Bildungsarbeit zu finden sein; müßte von der Mitverantwortung und den Möglichkeiten auch der Mitbestimmung der Räte der nachkonziliaren Kirche die Rede sein; müßte gefragt werden, ob die katholischen Schulen weiterhin so außerhalb der amts- und landeskirchlichen Strukturen bleiben sollen wie in der Vergangenheit. *R. W.-Sp.*

Politische Entwicklungen

Soziale Marktwirtschaft im Weltmaßstab?

Diskussion über die entwicklungspolitischen Leitlinien der CDU

„Ich habe eingesehen, daß der Prozeß der Entwicklungshilfe sehr viel komplexer ist, als ich ihn mir vorgestellt hatte. Das klingt einfach, aber ich glaube, auch viele andere machen diese Lehre durch." Mit diesen beiden Sätzen antwortete Weltbank-Präsident *Robert McNamara* vor einiger Zeit auf die Frage der Londoner „Times" (4. 3. 75), ob er glaube, in den ersten sieben Amtsjahren Fehler gemacht zu haben. Die Antwort kann geradezu als stellvertretend für eine Fülle ähnlich lautender Einsichten bei den zuständigen Stellen für Entwicklungspolitik — auch in der Bundesrepublik — gesehen werden. Überall ist derzeit von einer Neubesinnung, von einer neuen Strategie, von neuen Ordnungen, Kompetenzen und Schwerpunkten im Entwicklungsbereich die Rede. Noch ist daraus keine einheitliche Linie abzulesen, aber der Prozeß des Umdenkens auf seiten der Industrienationen ebenso wie auf seiten der Entwicklungsländer ist wohl nicht mehr aufzuhalten. Diese Neuorientierung — endgültig durch die Ernährungs-, Energie- und Währungskrisen hervorgerufen — läßt jetzt zur Halbzeit der zweiten Entwicklungsdekade bereits das Konzept dafür als überholungsbedürftig bzw. gar gescheitert erscheinen.
Neben der permanenten nationalen und internationalen Auseinandersetzung über Höhe und Verteilung der Kapitalhilfe für die Entwicklungsländer stehen neuerdings besonders drei Fragen im Mittelpunkt der entwicklungspolitischen Diskussion: 1. Welcher Platz und welche Rolle stehen den Entwicklungsländern im Welthandel zu? 2. Sollte der Hauptakzent auf eine rasche Industrialisierung oder einen zügigen Ausbau der Landwirtschaft der Dritten Welt gelegt werden? 3. Wie kann man der ständig steigenden Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt am besten begegnen?

Kurskorrektur — nicht Kurswechsel

Gerade auf diesem Hintergrund kommt dem von der Christlich-Demokratischen Union am 4./5. September in Bonn abgehaltenen entwicklungspolitischen Kongreß „Partnerschaft und Solidarität" besondere Bedeutung zu. Im Rahmen einer seit zwei Jahren durchgeführten Reihe von Fachkongressen der Partei sollte diese Tagung „der Willensbildung und der eigenen Standortbestimmung über Situation und Auftrag der Entwicklungspolitik" dienen. Grundlage dafür war der bereits am 18. Dezember 1974 von der entsprechenden Kommission verabschiedete Entwurf der „Entwicklungspolitischen Leitlinien der CDU",

der schon im Februar nach seiner Veröffentlichung einiges Aufsehen erregt hatte.

Damals hatte der entwicklungspolitische Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, *Jürgen Gerhard Todenhöfer*, vor der Presse erklärt, es handele sich bei den Vorstellungen der Partei um eine Kurskorrektur, nicht jedoch um einen Kurswechsel. In seinem Referat auf dem Kongreß dagegen behauptete er, die Konzeption der Bundesregierung sei gescheitert, nicht zuletzt deshalb, weil „sie hinter verschlossenen Türen verabschiedet wurde und es am Mut fehlte, durch eine offene Diskussion den innenpolitischen Konsensus mit der Bevölkerung herzustellen". Sowohl ein Vergleich der neuen Leitlinien mit den Richtlinien der Bundesregierung für Entwicklungspolitik als auch verschiedene Äußerungen aus dem Regierungslager zu dem CDU-Kommissionsentwurf machen allerdings deutlich, daß die Übereinstimmungen beider Konzeptionen sehr groß sind. Ein angebliches Scheitern der Konzeption der Bundesregierung würde also weitgehend von vornherein ein Scheitern auch der CDU-Konzeption implizieren — es sei denn, der beachtenswerte Mut, die Leitlinien vor ihrer Verabschiedung in der Öffentlichkeit zur Diskussion zu stellen, führe zu einer grundlegenden Überarbeitung und Überprüfung. Die zahlreichen kritischen Analysen zumindest bieten genügend Ansatzpunkte für eine solche Revision.

Ausgehend von einer Darlegung der Ziele und Grenzen der Entwicklungspolitik, in der die Eigenverantwortung der Entwicklungsländer ebenso wie der Ausbau der freien Weltwirtschaft zur Sprache kommt, bemühen sich die Leitlinien um eine Einordnung der Entwicklungspolitik in andere Formen der auswärtigen Politik. Ausführlich werden sodann die Überlegungen zu einer Reform der Handels-, Struktur-, Währungs- und Stabilitätspolitik präsentiert, die bei einer Reihe von Zugeständnissen an die Entwicklungsländer doch auch verstärkt die Eigeninteressen der Bundesrepublik besonders im Rohstoffsektor herausstellen. In der Debatte umstritten waren die Thesen über eine unterschiedliche Strategie gegenüber der Dritten und der neu in die Sprachregelung eingebrachten Vierten Welt. Die entwickelteren Länder der Dritten Welt, die über eigene Rohstoffreserven verfügen, sollen demnach verstärkt in den Handel einbezogen werden, während die ärmsten Länder der Vierten Welt, die über keine eigenen Rohstoffvorkommen verfügen, in Zukunft Empfänger der „klassischen Entwicklungshilfe", und zwar vorrangig ohne die Verpflichtung zur Rückzahlung, werden sollen. Mit diesem Angebot beschreitet die CDU Neuland. In dem Kapitel über bilaterale und multilaterale Zusammenarbeit dagegen schlägt erneut ganz deutlich die Orientierung am Eigeninteresse der Bundesrepublik durch, die bei bilateraler Hilfe natürlich eher durchgesetzte werden könnte. Die gleichzeitig geforderte Europäisierung der Entwicklungspolitik und das allerdings noch etwas zurückhaltend geäußerte Angebot einer Zusammenarbeit mit sozialistischen Staatshandelsländern können in diesem Kontext nicht recht überzeugen, da es an Erläuterungen zu einer Einordnung und Durchführung dieser Kooperation fehlt.

Zu den wenigen neuen Vorschlägen zählt dagegen die Forderung, der entwicklungspolitischen Zusammenarbeit zwischen Entwicklungsländern seitens der Bundesrepublik Aufmerksamkeit und Unterstützung zu schenken. Als Schwerpunkte sektoraler Maßnahmen der deutschen Entwicklungshilfe nennen die Leitlinien die städtische und ländliche Entwicklung, die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, die wissenschaftlich-technologische Zusammenarbeit und die Bevölkerungspolitik. Mit dem letzten Punkt ist zwar auch keine Profilierung gegenüber der Politik der Koalition möglich, doch ist es für eine programmatische Äußerung der Christlich-Demokratischen Union bemerkenswert, daß darin zu lesen ist: „Die Bundesrepublik Deutschland sollte, wenn die Regierung eines Entwicklungslandes ihre direkte Unterstützung erbittet, bevölkerungspolitische Maßnahmen auch bilateral fördern." Bisher haben bis auf Schweden und die USA fast alle Industrienationen ihre Beiträge zur Geburtenregelung in den Ländern der Dritten Welt über multilaterale Organisationen, wie den Weltbevölkerungsfonds der Vereinten Nationen, geleistet. Vor kurzem wurde jedoch bekannt, daß im Rahmen der deutschen Entwicklungshilfe eine Kondomfabrik im Raume der pakistanischen Hauptstadt, Islamabad errichtet werden soll.

Unter der Überschrift „Instrumente öffentlicher deutscher Entwicklungshilfe" schlagen die Leitlinien eine größere Flexibilität des Instrumentariums bei gleichzeitiger langfristiger Hilfszusage und Neuüberlegungen für die Kapitalhilfe vor, die eine weitere untragbare Verschuldung der Entwicklungsländer vermeiden sollen. Im Bereich der Technischen Hilfe überraschen die Vorschläge, personellen Einsatz allmählich abzubauen. Zur Qualitätsverbesserung der Entwicklungshilfe will die CDU durch eine straffere Organisation aller beteiligten Ressorts und effektivere Kontrolle beitragen. Die Aussagen über das Volumen der Entwicklungshilfe bleiben sehr vage und enthalten außer einer Kritik an der jetzigen Bundesregierung nur ungenaue Vorschläge für eine Anhebung der Mittel „auf internationaler Ebene". Die Initiativen gesellschaftlicher Gruppen sowie Privatinvestitionen werden abschließend als wichtige und unaufgebbare Bestandteile einer umfassenden Entwicklungspolitik herausgestellt.

Neuansatz mit Mängeln und Widersprüchen

Während sich das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit auf eine knappe Erklärung von Bundesminister *Egon Bahr* zu der Rede des CDU-Vorsitzenden *Helmut Kohl* auf dem Kongreß beschränkte, ging es in

der aktuellen Tagesberichterstattung vorwiegend um Erläuterungen der Übereinstimmungen bzw. Abgrenzungen des CDU-Konzepts gegenüber der Politik der Regierung. Lediglich von seiten der Kirchen machte man sich die Mühe, die Leitlinien einer genauen Analyse zu unterziehen und herauszuarbeiten, was an dem Konzept unterstützenswert und was überholungsbedürftig erscheint.

Sowohl der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF) als auch das Kollegium der Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst (AG KED) begrüßten diese erste entwicklungspolitische Standortbestimmung einer deutschen Partei. Damit leiste die CDU einen „wesentlichen Beitrag zur entwicklungspolitischen Diskussion in der Bundesrepublik" und mache deutlich, welch hohen Stellenwert sie der Entwicklungspolitik einräume (KAEF). Das Dokument wird zudem begrüßt als „fruchtbarer Neuansatz für die weitere entwicklungspolitische Meinungs- und Willensbildung" der CDU, als Zeichen für „eine klare und richtungsweisende Position" und nicht zuletzt als „grundsätzliche politische Orientierung auch im Hinblick auf die Bundestagswahlen 1976" (AG KED).

In den kritischen Anmerkungen beider Gremien zu den Leitlinien läßt sich insgesamt eine weitgehende Übereinstimmung feststellen. Eine grundlegende Schwäche des Dokuments wird besonders hervorgehoben: Es fehlt eine Definition der grundsätzlichen Zielsetzung und Motivation der Entwicklungspolitik, auf die sich alle weiteren Aussagen zu beziehen hätten. Dabei müßten auch die Wertvorstellungen erkennbar werden, auf denen die Leitlinien beruhen. In der jetzigen Fassung habe man den Eindruck, „daß den Leitlinien teils die Konsistenz fehlt" (KAEF) bzw. „diese Ziele nicht immer voll durchgehalten werden" (AG KED). Regelrechte Widersprüche findet der, der sich die Mühe macht, alle über den Text verstreuten Definitionen und Motivationen herauszusuchen und zu vergleichen.

Auffallend ist der Widerspruch gerade in den Aussagen über die Eigenverantwortung der Entwicklungsländer. In den Leitlinien heißt es zwar: „Die Hauptverantwortung für ihre Entwicklung tragen die Entwicklungsländer ... Jedes Volk hat das Recht, eigene Wege zur Gestaltung seiner Gesellschaft, seiner Wirtschaft, seiner Kultur und seiner Staatsform zu gehen. Die Industrieländer müssen daher darauf verzichten, den Entwicklungsländern ihre Wirtschafts-, Gesellschafts- und Staatsmodelle von außen aufdrängen zu wollen." Doch unmittelbar danach folgt der Zusatz: „Wo Entwicklungsvorhaben in ihrer Zielsetzung den deutschen Auffassungen von wirtschaftlichem und sozialem Fortschritt in entscheidenden Punkten widersprechen, sollte die deutsche Mitarbeit auf Bereiche, in denen größere Übereinstimmung besteht, verlagert werden." An anderer Stelle heißt es unzweideutig: „Entwicklungshilfe sollte unabhängig von der Regierungs-, Staats- und Gesellschaftsform eines Entwicklungslandes geleistet werden, solange sichergestellt ist, daß sie tatsächlich der Bevölkerung zugute kommt." Dieses Prinzip wird wenig später durch die Forderung aufgehoben, die für die Länder der Dritten Welt zur Verfügung stehenden Mittel müßten schwerpunktmäßig auf Länder konzentriert werden, „die der Bundesrepublik Deutschland durch gemeinsame politische Ziele, Interessen und Probleme verbunden sind oder von deren Energie- und Rohstofflieferungen die Bundesrepublik Deutschland besonders abhängig ist".

Europäische Ordnungsvorstellungen oder Unabhängigkeit?

Aus diesen und ähnlichen Beispielen schließt der KAEF, die Leitlinien gingen „weithin von europäischen Ordnungsvorstellungen und Zielüberlegungen aus. Sie machen zu wenig den Versuch, diese auf ihre Geltungsberechtigung für Situationen und Auffassungen der Entwicklungsländer zu überprüfen." Die Erwartung, daß die Partner die „deutschen Auffassungen von wirtschaftlichem und sozialem Fortschritt" akzeptieren, widerspreche dem Prinzip der Partnerschaft. Statt dessen setzt sich das katholische Gremium „für eine neue Qualität der Entwicklungspolitik" ein, „die sich vorrangig an den Bedürfnissen der Menschen und Völker in den Entwicklungsländern orientiert". Zum gleichen Punkt heißt es von evangelischer Seite, das Adjektiv „fair" im Zusammenhang mit „Partnerschaft" bedürfe der Qualifizierung, ohne die es mißverständlich sei. Im übrigen sei zu beachten, daß „Partnerschaft zwischen Ungleichen begründet wird, die immer die Gefahr in sich birgt, daß der Stärkere seine ‚Auffassungen von wirtschaftlichem und sozialem Fortschritt' unreflektiert zum Tragen bringt". Wichtig sei deshalb auf seiten der Industrieländer die Bereitschaft, „sich selbst einem Lernprozeß zu unterwerfen und auf die Ausnutzung von Machtpositionen zu verzichten". Der dafür erforderliche Dialog „sollte auch mit jenen Entwicklungsländern nicht gescheut werden, die nicht die eigenen Auffassungen teilen". Der anerkennenswerte Grundsatz der Nichteinmischung in die politischen Auseinandersetzungen eines Entwicklungslandes bedarf nach Meinung der evangelischen Entwicklungsexperten allerdings in all den Fällen einer differenzierten Beurteilung, in denen die Zielsetzung, wonach Entwicklungshilfe tatsächlich der Bevölkerung zugute kommen muß, in Frage gestellt ist: „Ihre Absichten und Beweggründe muß sie den Partnern deutlich machen, und sie muß sich daran messen lassen, welchen Interessen sie tatsächlich dient."

Als „kurzfristige Perspektive" wird die „handfeste Forderung" (KAEF) bezeichnet, vornehmlich mit Energie- und Rohstofflieferanten und Förderern unserer politischen Ziele und Interessen in der Dritten Welt zusammenzuarbeiten. Begründet wird diese Kritik damit, daß sich am Entwicklungsstand dieser Länder nichts geändert hat,

sondern ihnen lediglich eine zusätzliche Zahlungskapazität zugewachsen ist. Deshalb sollte auch für die Zusammenarbeit mit diesen Ländern die entwicklungspolitische Zielsetzung zumindest gleichrangig neben der Berücksichtigung eigener Interessen stehen.

In den kirchlichen Analysen wird der Frage der Abgrenzung bzw. Zuordnung von deutschen Eigeninteressen und Bedürfnissen der Entwicklungsländer große Bedeutung beigemessen. So wird die Ansicht vertreten, daß zwar in höherem Maße bei fortgeschritteneren Ländern „entwicklungsrelevante Ansätze für flankierende Politiken im außenwirtschaftlichen Bereich gegeben" seien, dies jedoch nicht dazu verleiten dürfe, „Partnerschaft und Wirtschaftsbeziehungen deutschen Eigeninteressen zu unterwerfen. Vielmehr gilt umgekehrt, daß die flankierenden Politiken so gestaltet werden müssen, daß sie Entwicklung fördern" (AG KED). Im übrigen wird es als „legitim und notwendig" bezeichnet, auch in der Entwicklungspolitik die vorhandenen eigenen Interessen zu berücksichtigen. Gewarnt wird jedoch vor der Gefahr, daß die deutsche Entwicklungspolitik unglaubwürdig wird, „wenn sie das nationale Eigeninteresse in den Mittelpunkt der Zielüberlegungen stellt. Diese Einengung des bisher von aktuellen und egoistischen Zwängen weitgehend freien Raumes ‚Entwicklungspolitik' würde auch in der internationalen Diskussion als ein Rückschritt gewertet werden" (KAEF). Gleichzeitig würde dies einer Kapitulation vor der sicherlich schwierigen Aufgabe gleichkommen, die Öffentlichkeit auch mit unpopulären Sachverhalten und Entschlüssen vertraut zu machen.

„Nur Freiheit schafft Entwicklung"

Einig sind sich die kirchlichen Entwicklungsgremien auch in der Beurteilung der Aussagen zu Entwicklung und Wachstum. Den Leitlinien wird der Vorwurf gemacht, „offensichtlich von einem vorrangig wachstumsorientierten, mehr technokratisch eingeengten Entwicklungsbegriff" auszugehen (KAEF) und sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt allein ökonomisch-technisch zu interpretieren (AG KED). Gerade von einer christlich motivierten Partei könne man aber erwarten, daß sie über ein vorwiegend wirtschaftlich orientiertes Wachstum hinaus eine gesamtmenschliche Entwicklung anstrebt, „die zur geistigen, kulturellen und religiösen Identitätsentfaltung beiträgt" (KAEF). Auf evangelischer Seite findet sich die Aussage mit einer interessanten Nuancierung: „Entwicklungspolitik als Sozialpolitik muß sich zur politischen, auch geistigen und kulturellen Identitätsentfaltung bekennen."

Auf diese Kritik scheint der CDU-Vorsitzende Helmut Kohl in seiner Rede auf dem entwicklungspolitischen Kongreß direkt reagiert zu haben, als er davon sprach: „Wir sind davon überzeugt, daß die Selbstverwirklichung des Menschen nur in Freiheit möglich ist. Freiheit in diesem Zusammenhang heißt, daß Menschen die Chance haben müssen, frei von Armut, Furcht und Zwang, frei von sozialer Ausbeutung und politischer Unterdrückung über ihr Leben und ihre Gesellschaftsordnung entscheiden zu können. Gerade in einer an der christlichen Ethik und am Glauben orientierten Partei wie der CDU muß darüber Klarheit bestehen. Hilfe zur Überwindung materieller Not muß langfristig auch die Grundlage für die Verwirklichung menschenwürdiger, freiheitlicher Ordnungen schaffen. Dies ist für uns eine Grundlage unserer Außen- und Entwicklungspolitik. Darin gründet unsere entschiedene Ablehnung von Kolonialismus, Rassismus und Hegemoniestreben. Zwang mag Wachstum schaffen, aber nur Freiheit schafft Entwicklung."

Auch in verschiedenen anderen Punkten haben die kritischen Stellungnahmen der Kirchen bereits in der Rede Kohls ihren Niederschlag gefunden. Als großen Mangel bezeichnete es der KAEF, daß die Analyse der Ausgangsgegebenheiten in den Entwicklungsländern nicht genügend durchgeführt und auf eine Kausalanalyse der Entwicklung in den Industriestaaten und der Unterentwicklung in den Entwicklungsländern verzichtet werde. Teils werde eine „verzerrte Darstellung" geboten, und die „fundamentale Ungleichheit", die die „Zielsetzung von ‚Partnerschaft', ‚vertrauensvoller Zusammenarbeit' und ‚gegenseitiger Achtung' weithin problematisch macht", finde keine Erwähnung. Die bestehenden „asymmetrischen Abhängigkeiten" ließen die grundsätzlich wünschenswerte „Freiheit des Wettbewerbs in einer arbeitsteiligen Weltwirtschaft" als nicht realisierbar erscheinen. Auf einen weiteren Widerspruch der Leitlinien in diesem Zusammenhang verweist die AG KED: Mit Recht stelle der Entwurf zwar fest, daß strukturelle Ungerechtigkeiten der Weltwirtschaft in hohem Maße eine grundlegende Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen in den Entwicklungsländern behindere, doch könne dies nicht dadurch aufgehoben werden, daß man — wie es die CDU tut — eine noch stärkere Integration der Entwicklungsländer in die Weltwirtschaft fordert. Vielmehr liege in den meisten Fällen eine durch die Ausrichtung auf die Volkswirtschaften der Industrieländer geprägte „Überintegration vor, die sich in der Abhängigkeit vom Export weniger Produkte und einer weitgefächerten Importstruktur äußert".

Das Gespenst der Kartell-Politik

Auf diese kritischen Anmerkungen ging Helmut Kohl ebenso ein wie auf den Tadel, die Leitlinien setzten sich nicht mit der Kritik am derzeitigen Weltwirtschaftssystem und der Feststellung, „daß die Unterentwicklung vieler Länder und die sozialen Ungleichgewichte in ihnen gerade auch das Ergebnis des freien Welthandels sind" (KAEF), auseinander. Gerade auf dem Hintergrund der fast gleichzeitig stattfindenden 7. UN-Sondervollversammlung, der Konferenz der Blockfreien in Lima sowie der Jahres-

tagung 1975 des Internationalen Währungsfonds, die sich alle in besonderer Weise mit Problemen einer neuen Weltwirtschaftsordnung beschäftigten, kam den Ausführungen des CDU-Vorsitzenden zu Beginn der Leitlinien-Debatte besondere Bedeutung zu. Zwar begann er mit einem Hinweis auf eine überwältigende Mehrheit in den Vereinten Nationen, die sich für eine neue Weltwirtschaftsordnung einsetzt, „deren Kernpunkt die internationalen Rohstoffkartelle sind", und fügte hinzu: „Es gibt eigentlich nur zwei Staaten, die zur Verteidigung einer freien Weltwirtschaft bereit sind: die USA und die Bundesrepublik." Doch beließ er es nicht bei dieser Feststellung. Er zeigte vielmehr den Zusammenhang zwischen diesen radikalen Forderungen und den Mängeln des bisherigen Systems des freien Welthandels auf und zog daraus beachtenswerte Schlußfolgerungen für die praktische Politik. Er stellte die Frage, „warum die Struktur des Warenaustausches noch immer der des Kolonialzeitalters" entspreche, und kam zu dem Schluß: „Wenn wir unsere Märkte nicht für jene Waren öffnen, die in den Entwicklungsländern wegen niedriger Lohnkosten oder wegen eines hohen Rohstoffanteils billiger produziert werden können, dann werden die Einbahnstraßen des Welthandels bestehen bleiben. Die Entwicklungsländer brauchen unsere Märkte für einfache Industriewaren, sonst ist für sie ein System der internationalen Arbeitsteilung uninteressant. Wenn wir unsere Tore nicht öffnen, dann arbeiten wir den Befürwortern der Kartellpolitik in die Hände."

Dagegen blieb der CDU-Vorsitzende die Antwort auf zwei weitere Fragen der Kirchen schuldig. So wollten sie wissen, welche konkreten finanziellen Zusagen die CDU im Bereich der Entwicklungshilfe machen könne, da sie sich bisher nur auf Angriffe gegen die Mittelbewilligung der jetzigen Regierung und auf eine anvisierte Abstimmung mit anderen Ländern beschränkte. Ebenso versagte er sich jede Bemerkung zu der Feststellung, ein gravierender Mangel der Leitlinien sei es, daß sie über die Öffentlichkeitsarbeit und Bewußtseinsbildung nichts sagen. Gerade in diesen Bereichen aber wird sich zeigen, ob die CDU als Partei geschlossen hinter dem hier vorliegenden Konzept der Priorität für die Entwicklungspolitik steht und ob es ihr gelingt, die eindeutig vorhandenen Schranken gegenüber entwicklungspolitischen Aufgaben in der eigenen Partei und in der deutschen Öffentlichkeit abzubauen.

Die kirchlichen Stellungnahmen enthalten noch eine Fülle weiterer Anregungen und Bemerkungen, die eine genaue Prüfung verdienen. Diese reichen von dem Hinweis auf die fragwürdige Terminologie „Dritte und Vierte Welt" über eine Distanzierung von dem Prinzip, personelle Hilfe abzubauen und private Unternehmertätigkeit in den Entwicklungsländern überproportional zu fördern, bis hin zu Einschränkungen hinsichtlich der Vorstellungen der Leitlinien über projektorientierte Hilfe und neue Organisationsformen.

Gemeinsamkeit gefordert

Die Diskussion darüber, was an den Thesen neu und was überholt, was Original und was Kopie, was durchführbar und was unrealistisch ist, muß sicherlich auch nach dem entwicklungspolitischen Kongreß fortgesetzt werden. Die allzu zahlreichen Äußerungen und Kursänderungen des entwicklungspolitischen Sprechers Todenhöfer haben bisher allerdings einer solchen sachlichen Auseinandersetzung nur geschadet. Unmißverständlich umriß dagegen Helmut Kohl die Grundlage entwicklungspolitischer Aktivität seiner Partei: „Entwicklungspolitik ist für uns nichts anderes, als daß ein wesentliches Prinzip der sozialen Marktwirtschaft, die Solidarität mit den Schwachen, auch in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen Anwendung finden soll . . . Die Prinzipien der persönlichen Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit, nach denen wir im eigenen Lande unsere Politik gestalten, haben prinzipielle Gültigkeit. Die Gültigkeit unserer Prinzipien ist nicht durch unsere staatlichen Grenzen begrenzt. Wir wollen unsere Außen- und Entwicklungspolitik nach jenen Werten ausrichten, die auch im Innern unser Handeln bestimmen." Diese Ausweitung des Prinzips der sozialen Marktwirtschaft auf die Welt bleibt ein bedeutsames Kriterium christlich-demokratischer Entwicklungspolitik.

Trotz der oft geradezu hämischen Berichterstattung über den CDU-Kongreß bleibt festzuhalten, daß von seiten der SPD und FDP entsprechende Initiaven bisher gänzlich fehlen, „daß die programmatischen Äußerungen (der SPD) . . . zu diesem Thema nicht sonderlich zahlreich und umfassend sind" (epd-Entwicklungspolitik, 4/75), ja nach Meinung der Jungsozialisten Entwicklungspolitik „bislang in der SPD nur eine Randläuferfunktion" einnimmt. Schon deshalb ist die Herausforderung durch die CDU nützlich. Es sollte nicht darum gehen, ähnlich wie in der Ostpolitik auch in der — wie es neuerdings heißt — Südpolitik Konfrontation um der Opposition willen zu schaffen. Minister Bahr stellte fest, die Grundsatzausführungen Kohls hielten sich im Rahmen der deutschen Entwicklungspolitik, wie er zuletzt in den 25 Thesen von Gymnich formuliert worden sei. Etwas süffisant fügte er hinzu, die CDU habe keine diesen Rahmen sprengenden Vorschläge. Dies wollte er allerdings nicht als Vorwurf, sondern als Feststellung gemeint wissen, die es gestatte, im Interesse der Entwicklungsländer, aber auch unseres Landes, zusammenzuwirken. Die kommenden Debatten werden zeigen müssen, wieweit die Übereinstimmung reicht und ob die Prioritäten der Entwicklungspolitik von den betroffenen Entwicklungsländern oder argwöhnisch eigene Konzepte verteidigenden Parteien in der Bundesrepublik gesetzt werden. *Norbert Sommer*

Die Chance der Mission heute

Ein Gespräch mit MISSIO-Generalsekretär Karl R. Höller

Am dritten Sonntag im Oktober begeht die Kirche wie alljährlich den Missionssonntag. Dies und die Tatsache, daß seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das missionarische Wirken der Kirche besonders in den Kirchen der Dritten Welt als den Kirchen der klassischen Missionsländer einem tiefgreifenden, teils abrupten Wandel mit krisenhaften Zuspitzungen für das Selbstverständnis der Kirche insgesamt unterworfen ist, war für uns Anlaß zu einem Gespräch mit der Leitung des Internationalen Katholischen Missionswerkes MISSIO, dem ehemaligen Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung, in Aachen. Generalsekretär Karl R. Höller antwortete auf unsere Fragen.

HK: Evangelisation ist zur Zeit das große Thema. Es stand im Mittelpunkt der Diskussionen auf der römischen Bischofssynode im vergangenen Jahr und soeben auf der afrikanischen Bischofskonferenz. Auch der Weltrat der Kirchen räumt dem Thema Vorrang ein. Doch stehen diese Bemühungen in eklatantem Kontrast zu der Tatsache, daß die missionarische Kraft der Kirche — gesamtkirchlich gesehen — rückläufig ist. Wie kann diese größer werdende Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit überwunden werden?

Höller: Es bleibt eine Frage, ob die missionarische Kraft der Kirche — gesamtkirchlich gesehen — nachgelassen hat. Mir scheint es eher eine Behauptung, die wiederum in Frage gestellt werden könnte. Tatsache ist, daß sicher in unseren westlichen Kirchen der missionarische Elan für einen gewissen Zeitraum nachgelassen hat, und das hat seine Gründe. Man braucht dafür nicht allein die oft beschriebene und beklagte Glaubenskrise heranzuziehen. Es gibt auch eine Vielzahl anderer Gründe. Einer der wesentlichen dürfte der Wandel in der missionarischen Szene selbst sein, der von vielen noch nicht begriffen und noch nicht verarbeitet worden ist. Dabei geht es vor allen Dingen um die neue Situation der Missionskirchen, die nicht mehr das sind, was sie einmal waren, nämlich von Europa abhängige, von europäischen Missionaren geleitete Filialen westlicher Kirchen. Sie sind heute vielmehr eigenständige Ortskirchen, und zwar spätestens seit 1969, seit dem bekannten Dekret der „Propaganda Fide". Diesen Wandel haben viele bei uns nicht oder noch nicht nachvollziehen können. Ihr Missionsbild orientiert sich an Vergangenem und ist daher, genährt durch den Verdacht eines ungebrochenen geistlichen Imperialismus bzw. Kolonialismus, kritisch angelegt.

„Mission ist immer dynamische Lebensäußerung des Christentums"

HK: Von Europa aus gesehen, herrscht derzeit Verunsicherung im Christentum — besonders im Hinblick auf die Verkündigung — vor. Wie wirkt sich dies auf die Missionstätigkeit aus?

Höller: Damit sprechen Sie die eben erwähnte Glaubenskrise an. Mission ist immer und wird immer dynamische Lebensäußerung des Christentums sein. Zum missionarischen Elan und zur missionarischen Verkündigung kann aber nur der fähig sein, der selber von seinem Glauben überzeugt ist und der davon überzeugt ist, daß dieser Christus, den er anderen mitteilen soll, etwas für diese Welt und für den einzelnen Menschen zu bedeuten hat. Wer davon nicht mehr überzeugt ist, wird auch nicht in der Lage sein, missionarisch-dynamisch nach außen hin zu wirken. Ich könnte mir vorstellen, daß auch die Kirchenkritik eine bedeutende Rolle spielt, weil Mission immer als ein Unternehmen der Kirche für die Kirche gesehen wurde. Insofern war das Missionsverständnis vielfach stark ekklesiozentrisch geprägt. Heute dagegen sehen wir stärker den Weltbezug der Kirche als göttlichen Auftrag und nicht so sehr das Anliegen, daß Mission sich nur für die Erweiterung des kirchlichen Besitzstandes vollzieht. Und von dorther könnte ich mir denken, daß besonders junge Menschen, die mit einem kritischen, mit einem kirchenkritischen Gespür aufgewachsen oder ausgestattet sind, auch die Mission als ein typisch kirchliches Unternehmen in Frage stellen. Nicht zuletzt ist die sichere Selbstverständlichkeit von der — quantitativen und qualitativen — Einzigartigkeit des Christentums erschüttert, unter anderem durch das von der Religionswissenschaft vermittelte Wissen um die Pluralität der Religionen. Verschärft wird das damit gegebene Problembewußtsein durch die von der heutigen Theologie aufgeworfene Frage nach der möglichen Heilsfunktion der nichtchristlichen Religionen. Warum dann noch Mission?

HK: Wie positiv oder negativ wirkt sich diese Einstellung zur Zielsetzung der Mission auf die Arbeitsweise der Missionare aus?

Höller: Diesbezüglich wird man unterscheiden müssen zwischen den Missionaren und den bereits einheimischen Jungen Kirchen und ihren Vertretern, deren Mitarbeiter die Missionare heute geworden sind. Es gibt sicher eine

Vielzahl von Missionaren, die vor vielen Jahrzehnten mit ihrer Arbeit begonnen haben und schon daher sehr schwer in der Lage sind, sich umzustellen. Es gibt andere, und das ist eine nicht geringe Zahl, die durchaus umgedacht haben und auch noch dabei sind umzudenken, die ihren Einsatz in der Kirche als Angebot Gottes an ihre jeweilige Umwelt verstehen. Sie sind bereit, ihren Auftrag als einen ganzheitlichen zu sehen, nicht zu trennen zwischen Seele des Menschen, dem sie gegenüberstehen, und seinen leiblichen Bedürfnissen. Sie wissen, daß das Heil, das sie zu verkünden haben, beides umfaßt, nämlich nach wie vor das Heil seiner Seele, aber auch die Heilung der unheilen sozialen Wirklichkeit.

HK: Wenn wir Sie richtig verstehen, wäre dies in erster Linie also ein Generationenproblem europäischer Missionare . . .

Höller: Ich meine schon. Man muß einfach sehen, daß ein Missionar, der vor etwa 30 oder 40 Jahren seine theologische Ausbildung erhielt, während seiner Missionsarbeit kaum in der Lage war, aus zeitlichen oder aus anderen Gründen, den Bewußtseinsprozeß, der sich in Europa entwickelt hatte, nachzuvollziehen. Ihm war keine Möglichkeit gegeben — der Heimaturlaub war relativ gering oder kam nur selten in Frage —, anzuknüpfen an das, was in der Theorie über Mission, über missionarische Praxis und missionarische Theologie gesagt wurde. Da entstand also ein Vakuum. Der Missionar konnte nicht von heute auf morgen seine ganze Theologie über Bord werfen, weil er darin aufgewachsen war, sie sich nach seinem Verständnis bewährt hatte und Erfolge aufwies. Statt dessen erfuhr er nun aus dem Westen eine gewisse Verunsicherung auch seines bisherigen Status. Seine Arbeit war ja immer sehr stark auf Einpflanzung und Ausbreitung der Kirche hin orientiert. Teilweise herrschten pragmatische Ziele vor, wenn es z. B. um Erhöhung der Taufzahlen ging. Nun kam plötzlich eine Strömung, die nicht mehr die Kirche im Mittelpunkt sah, sondern die Ansicht vertrat, daß die Kirche Instrument Gottes sei zur Verwirklichung des Heils für die Welt.

HK: Nicht zu übersehen ist in der jungen Kirche eine Polarisierung zwischen Glaube und Gerechtigkeit, zwischen Evangelisation und Entwicklung. In den letzten Jahren fand ganz offensichtlich eine Schwerpunktverlagerung von der Glaubensverkündigung hin zum kirchlichen Einsatz für wirtschaftliche und soziale Entwicklung statt. Wenn heute von vielen die soziale Aufgabe als Primärauftrag der Kirche in den Entwicklungsländern gesehen wird, leitet man damit nicht das Ende der Mission ein?

Höller: Eine recht verstandene Mission und ein recht verstandener Missionsauftrag haben, wie ich bereits sagte, das umfassende Heil für den Menschen im Auge, das Heil für Leib und Seele, das Heil für jetzt und dereinst, Heil für den Menschen schlechthin. Es hat eine Zeit gegeben, und sie dürfte vielleicht für das Jahrzehnt zwischen 1960 und 1970 anzusetzen sein, in der in vielen Teilkirchen gerade auch der sogenannten Dritten Welt der Sozialdienst überpointiert wurde, weil die Kirche in besonderer Weise von den jungen Nationalstaaten herausgefordert wurde, in die sie sich zu integrieren, denen gegenüber sie sich zu behaupten hatte und denen sie gewissermaßen Eindruck machen wollte. Aber diese Ortskirchen haben heute — wie sie uns zu verstehen geben — eingesehen, daß sie damit überfordert sind. Ich selber habe vor kurzem einige zentralasiatische Länder besucht und war überrascht von dem Gesinnungswandel, der dort eingetreten ist. Mir wurde von zahlreichen Gesprächspartnern, von Bischöfen und verantwortlichen Männern in der Laienarbeit gesagt, sie hielten es für geistige Hochstapelei, als verschwindende Minderheit die sozialen Probleme so großer Länder wie Pakistan oder Indien lösen zu wollen — selbst mit der enormen Rückendeckung westlicher Hilfswerke und westlicher Bruderkirchen. Ihre Ortskirchen würden aber immer die Aufgabe haben, auch in der Zukunft prophetische Zeichen zu setzen. Ihr Sozialdienst, den sie zu leisten hätten, habe in der Weise prophetisch zu sein, daß sie immer die Stimme derer sein müßten, die ausgebeutet seien, die unterdrückt blieben, denen das Notwendigste zum Leben fehle, und sie würden die Staaten darauf hinweisen, daß dort etwas getan werden müsse. Die Kirche selber kann nur Beispiele setzen, aber keine endgültigen Lösungen bringen. Und sie sieht diese Aufgabe als einen integralen Bestandteil ihrer Pastoralarbeit.

HK: Ist dieser Gesinnungswandel aber bereits allgemeingültig? Die Auseinandersetzung über die Abgrenzung von Mission und Entwicklungshilfe hält jedenfalls bei uns noch an . . .

Höller: Auch mit Blick auf unsere eigene Situation wird man, abgesehen von einigen „Spätzündungen", beispielsweise auf dem 84. Deutschen Katholikentag in Mönchengladbach, sagen dürfen, daß die Polarisierung von Mission und Entwicklungshilfe, wenigstens im Raum der katholischen Kirche der Bundesrepublik, zugunsten einer ganzheitlich orientierten Schau überwunden ist. Unsere evangelischen Brüder leiden in dieser Frage immer noch unter den Spannungen von Uppsala und Bangkok. Es ist unbestreitbar, wie sehr die Mission des Entwicklungsdienstes bedarf, um nicht in privatistische Frömmigkeit und weltlose Jenseitshoffnung abzugleiten, und der Entwicklungsdienst wiederum der Mission, um nicht der Gefahr eines verweltlichten, säkularistischen Humanismus zu erliegen. Wir sind davon überzeugt, daß gerade die Jungen Kirchen uns die ganzheitliche Sicht des Evangeliums wieder vermitteln und neu erschließen können.

HK: Wie hat sich diese Entwicklung auf das Spendenaufkommen für die Mission in Deutschland und in Europa ausgewirkt? Wäre nicht eigentlich zu erwarten, daß eine Erhöhung der Spenden für Werke wie MISEREOR zu

Lasten der Spenden für die Päpstlichen Missionswerke geht?

Höller: Hier muß man differenzieren. Es ist sicher so gewesen, daß in den eben zitierten sechziger Jahren die Begeisterung für die Verwirklichung von Sozialmaßnahmen in der Dritten Welt, für die — jetzt im nachhinein kann man es sagen — messianische Bewegung zur Weltentwicklung, immer stärker motiviert hat und einen stärkeren Anreiz gegeben hat als die rein pastorale Arbeit und die Glaubensverkündigung. Aber es ist nicht so, daß das Spendenaufkommen im deutschen katholischen Bereich für MISEREOR die Spendentätigkeit für die missionarische Arbeit durch MISSIO vermindert hätte. Im Gegenteil! Die Werbung des Werkes MISEREOR bedingte Anfang der sechziger Jahre auch einen Anstieg der Spenden für das damalige PWG. Wir haben — jedenfalls bei den Kollekten — nie die Einnahmen von MISEREOR und ADVENIAT erreicht. Aber das Spendenaufkommen ist doch gestiegen.

„Wir können nur Hilfestellung leisten"

HK: Wie sieht die Entwicklung in der europäischen Nachbarschaft aus? Läßt sich dort ein ähnlicher Trend verzeichnen?

Höller: Generell ja, wenn auch in bescheidenem Umfang. Die Einschränkung beruht auf Tatsachen, die man besser verschweigt, weil sie einen gleich in den Verdacht des Chauvinismus bringt. Außerdem verführt sie dazu, das nach wie vor ungeheuere Gefälle zwischen unserem Wohlstand — auch dem kirchlichen — und der Armut unserer Partner in den Entwicklungsländern zu verschleiern. Tatsache aber ist, daß MISEREOR, soviel ich weiß, bis zu 70 Prozent der gesamtkirchlichen Entwicklungshilfe Europas bestreitet und MISSIO mehr Geld in die multilaterale Missionshilfe Roms einbringt als alle anderen Päpstlichen Werke Europas zusammen.

HK: Wie erklären Sie sich dieses doch relativ überraschende Phänomen?

Höller: Eine Erklärung kann ich vor allen Dingen versuchen für die letzten fünf Jahre, in denen ein wirklich bezeichnender Anstieg in der Spendenbewegung für die missionarische Tätigkeit der Kirche zu verzeichnen ist. In den letzten fünf Jahren hat sich das Einkommen von MISSIO mehr als verdoppelt. Einschließlich der Kirchensteuermittel, die vom Verband der Diözesen Deutschlands für pastorale und missionarische Aufgaben in Afrika und Asien zur Verfügung gestellt werden, überschritten die Einnahmen der beiden MISSIO-Werke in Aachen und München 1974 erstmals die Hundertmillionen-Grenze. Wie ist das zu erklären? Ich würde sagen, daß — parallel zur Entwicklung in den Jungen Kirchen selber — auch bei uns eine Neubesinnung eingetreten ist. Es wenden sich heute Menschen mit Briefen und Fragen an die Aachener Missionszentrale, mit denen wir früher nie Kontakt hatten, Menschen aus allen sozialen Gruppen, die uns die Frage stellen, ob wir als Christen zur Weltentwicklung nichts anderes beizutragen hätten als Traktoren und Düngemittel. Wir seien doch für diese Fragen zuständig. Was täten wir eigentlich, und wie sehe das heute aus mit der Mission. Wenn man diesen Menschen dann den missionarischen Wandel plausibel machen kann, ihnen auch erklärt, wie heute in Afrika und Asien junge Ortskirchen als Partner arbeiten, eigenständige Modelle in Theologie und Pastoralarbeit entwickeln, Modelle, von denen zu erwarten ist, daß sie uns selber wieder Impulse zurückgeben, dann sind sie aufgeschlossener für die missionarische Arbeit und fühlen sich nicht mehr blockiert durch Leitbilder einer missionarischen Wirklichkeit, die heute nicht mehr gültig sind.

HK: Sie glauben also, daß die allgemeine Aufklärungsarbeit und Bewußtseinsbildung im Hinblick auf die Länder der Dritten Welt letztlich auch eine positive Wirkung für die Arbeit der Missionswerke gebracht hat?

Höller: Ganz ohne Zweifel.

HK: Ist das nicht auch darauf zurückzuführen, daß Sie sich bei Spendenaufrufen — zum Beispiel zum jetzigen Missionssonntag — mehr als Brotbringer denn als Heilsverkünder plakatieren?

Höller: Jein. Das Problem jeder Spendenwerbung liegt in der notwendigen rationalen und emotionalen Konkretisierung des Spendenzweckes. Eine Werbung mit missionarischen Inhalten hat es da ungeheuer schwer. Wie wollen Sie geistliche oder seelische Not ins Bild setzen und gleichzeitig von der Lebenssituation der betroffenen Menschen abstrahieren? Weil wir uns mit diesen Schwierigkeiten herumschlagen, wissen wir den Vorwurf der „Anleihen" bei der Entwicklungshilfe zu ertragen. Ihre Frage spricht auf unser Plakat zum Sonntag der Weltmission 1975 an. Im Mittelpunkt steht tatsächlich das Brot. Aber ist nicht Brot — seit der Tischgemeinschaft im Abendmahlssaal — das Symbol für ein umfassendes Heil schlechthin? Unsere Begleittexte lassen an dieser Deutung jedenfalls keinen Zweifel. Wir werden im übrigen weiterhin für das tägliche Brot der Männer und Frauen betteln müssen, die mit uns und für uns in der Heilsverkündigung stehen.

HK: Die Mission hat mit dem Ende der Kolonialzeit — so scheint es wenigstens — ihren guten Ruf verloren. Die Verknüpfung der Mission mit Kolonialismus und Spätkolonialismus wurde jetzt nach der Unabhängigkeit der meisten Staaten der Dritten Welt besonders offenbar und entsprechend herausgestellt. Glauben Sie, daß es der Kirche heute weltweit gelingt, sich auf die neuen politischen Konstellationen einzustellen?

Höller: Ich bin kein Prophet und kann nicht sagen, ob es ihr gelingt. Feststellen läßt sich allerdings, daß die Kirche allerorten versucht, sich auf diese neuen Bedingungen einzustellen. Für uns ist wichtig festzuhalten, daß wir nicht mehr direkten Einfluß nehmen auf das, was die Kirche in Tanzania, die Kirche in Indonesien, auch nicht auf das, was die Kirche in Mosambik heute tut, um mit politischen Gegebenheiten fertigzuwerden. Wir können nur Hilfestellung dazu leisten — und zwar als Partner und bestimmt durch die Ziele, welche die Partner uns wiederum benennen —, daß sie personell und materiell befähigt werden, ihren spezifischen Beitrag als Kirche zur Entwicklung ihrer jeweiligen Gesellschaftsordnungen zu leisten.

HK: Abgesehen vom kolonialen Erbe, an dem die Kirche noch zu leiden scheint, werden neue Abhängigkeiten sichtbar. Das Verhältnis der Kirche zu den neuen politischen Eliten in den Ländern der Dritten Welt ist oft mehr als gespannt. Erweist sich eigentlich nicht jeder Machtwechsel als Gefährdung für die Kirche?

Höller: Eine Gefährdung für die Kirche sind meines Erachtens ein politischer Machtwechsel oder auch eine Veränderung der gesellschaftlichen Konstitution nur dann, wenn die Kirche vorher in einer zu engen Abhängigkeit zu der jeweiligen politischen Führung oder zu gesellschaftlichen Gruppen gestanden hat. Wenn sie aber ihre unabhängige Position behält oder versucht, in ihrer Gesellschaft ihren Auftrag zu erfüllen, dann werden ihr Veränderungen nicht sehr viel ausmachen. Ausnehmen muß ich von der Regel solche politischen Ideologien — aller Schattierungen —, die eine offene oder versteckte Religionsfeindlichkeit demonstrieren. Allerdings gibt es auch in sogenannten demokratischen Ordnungen negative Beispiele, wo gesellschaftliche Veränderungen die Kirche extrem tangieren, eben deshalb, weil sie vorher schon eine zu enge Bindung an das herrschende System gehabt hat. Ich glaube, in diesem Zusammenhang wird natürlich gerade eine intellektuelle Schicht oder Elite den Bemühungen der Kirche mit einer gewissen Reserviertheit gegenüberstehen und auch die Schuld aufrechnen, welche die Kirche lange Zeit, bewußt oder unbewußt, ob schuldhaft oder nicht schuldhaft — im einzelnen ist das schwer zu differenzieren —, auf sich geladen hat. Und man wird ihr immer wieder diese Fehler vorrechnen und anrechnen und von dorther ihren Unternehmungen äußerst reserviert begegnen.

HK: Im Rahmen der Unabhängigkeitsbemühungen und der nicht zu übersehenden Nationalisierungstendenzen in den Ländern der Dritten Welt fordern christliche Kirchen dort seit einiger Zeit, den Nachschub an Personal und finanziellen Mitteln aus Europa oder den USA gänzlich einzustellen. Hatte ein solches Moratorium auch auf katholischer Seite Bedeutung?

Höller: Das berühmte Moratorium von Bangkok ist selbstverständlich auch auf katholischer Seite interessiert aufgenommen und diskutiert worden. Es besitzt allerdings meines Ermessens für unsere Kirche nicht die Bedeutung wie für die protestantischen Gemeinschaften. Dies hat auch historische Gründe. Evangelische Missionsgesellschaften, wie unsere verdienten deutschen Missionsgesellschaften, haben sich Bruderkirchen und Schwesterkirchen in der Dritten Welt geschaffen. Schon allein diese bilaterale Verknüpfung führte zu sehr engen Bindungen, die das Streben nach Emanzipation auf seiten der jungen Christengemeinden verstärkte. In der Forderung nach Einstellung aller Missionshilfe auf Zeit sehe ich daher weniger eine Absage an brüderliches Miteinander als den Wunsch nach selbstgewähltem Eintritt in die Universalität der ökumenischen Bewegung. Die katholische Kirche war auch in ihrer Missionshilfe immer univeral angelegt. Die Einrichtung der „Propaganda Fide" — bei aller Kritik, die man heute an ihr übt — hat doch einen nicht geringen Einfluß darauf gehabt, daß die Hilfeleistungen von katholischer Seite relativ ohne allzu enge bilaterale Bindungen erfolgen konnte. Auch die materielle Förderung wurde universal geleistet und verengte sich nicht in bilateralen Kontakten.

HK: Haben Sie aus den Ländern der Dritten Welt Belege für diese Beurteilung?

Höller: Wir stellen fest, daß die Jungen Kirchen selber, wenn man sie befragt — wir haben das getan —, einem Moratorium sehr reserviert gegenüberstehen. Sie entgegnen uns, daß es keine Kirche gibt, weder eine westliche noch eine östliche, noch eine südliche Teilkirche oder Ortskirche, die sich einbilden kann, völlig unabhängig zu sein. In der Kirche gibt es immer die Notwendigkeit zur Kommunion, zur Kommunikation, zum Kontakt, auch zur Hilfeleistung als selbstverständliche Verpflichtung, wie wir sie schon aus der Bibel kennen. Mir hat der Generalsekretär der indischen Bischofskonferenz, Bischof Patrick d'Souza von Benares, gesagt — unter Hinweis auf die Situation in seinem Bistum, das einige Zehntausend Katholiken zählt und in seiner Bischofsstadt nur einige Hundert unter einer halben Million Hindus —, daß seine Ortskirche auf lange Sicht nicht in der Lage sein werde, sich selbst zu tragen, und erst recht nicht, missionarisch zu expandieren ohne die finanzielle Rückendeckung der westlichen Teilkirchen. In jedem Fall gehe das Bestreben seiner Ortskirche von Benares und darüber hinaus der gesamten indischen Kirche dahin, geistig und ideologisch unabhängig zu werden. Sie würden mit Nachdruck daran arbeiten, eigene Ausdrucksweisen des Christlichen und der Glaubensverkündigung aus den religiös-kulturellen Wurzeln der indischen Tradition zu entwickeln. Dies sei der vorrangige Weg zur Eigenständigkeit. Er sehe allerdings die Gefahr, daß die finanzielle Unterstützung der Kirche Indiens ausbleiben könnte, wenn den Brüdern im Westen der so eingeschlagene Weg nicht passe.

HK: Aber gerade aus Indien — um bei Ihrem Beispiel zu

bleiben — ist die Meinung zu hören, finanzielle Hilfe aus dem Westen sollte in Zukunft zumindest in der Höhe, in der sie jetzt gewährt wird, ausbleiben. Nur auf diese Weise sei die Kirche Indiens in der Lage, glaubwürdig zu werden, sich im Lande zu verankern und die Initiative der Inder selbst zu wecken. Angewandt auf den Bereich der Mission insgesamt liefe dies wohl auf eine wesentliche Reduzierung der Stellung europäischer Missionswerke hinaus . . .

Höller: Nein, das glaube ich nicht. Wenn man die Tätigkeit eines Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung — heute MISSIO — reduziert auf die rein materielle Hilfe in der partnerschaftlichen Zusammenarbeit mit den Jungen Kirchen, könnte man theoretisch den Tag festlegen, an dem diese Kirchen finanziell und materiell unabhängig wären. Aber wir verstehen uns ja nicht nur als eine Hilfsinstitution. Insofern ist auch die Bezeichnung Hilfswerk für MISSIO eine Verkürzung des Aufgabenbereiches. Wir verstehen uns vielmehr auch als Schaltstelle dieser Kirche in der Bundesrepublik Deutschland mit den Jungen Kirchen in anderen Kontinenten. Wir haben — in jeweils angepaßten Statuten seit 140 Jahren — als erste Zielsetzung den Auftrag zur missionarischen Bewußtseinsbildung. Dazu gehört heute, neue Entwicklungen in Theologie, in Pastoralarbeit, in Sozialarbeit, neue Ideen, neue Ansätze aus diesen Jungen Kirchen zurückzubringen — das Stichwort dafür heißt Rückkoppelung — in unsere eigenen Gemeinden, um damit motivierend zu wirken auf unsere eigene Kirche.

„Es wird genauestens geprüft, was die Eigenständigkeit fördert"

HK: Haben die westlichen Missionswerke in der Vergangenheit nicht zu sehr die Mentalität gefördert, in finanziellen Angelegenheiten brauche man sich ja keine Sorgen zu machen . . .

Höller: Wie das in der Vergangenheit war, kann ich nicht sagen. Für die letzten fünf Jahre, die ich überblicke, gilt jedenfalls, daß jede finanzielle und materielle Zuwendung genauestens daraufhin überprüft wird, inwieweit sie dazu beiträgt, die Eigenständigkeit zu fördern und zu verhindern, daß neue Abhängigkeiten geschaffen werden.

HK: Hat aber die Missionshilfe — bei allem Respekt vor ihren positiven Wirkungen — nicht auch mit dazu beigetragen, daß die Kirche, wie z. B. in Indien, wegen ihrer Institutionen und wegen ihres äußeren Reichtums ein falsches Bild von ihrer eigenen Bedeutung abgibt und zunehmend als Fremdkörper inmitten der allgemeinen Armut angesehen wird?

Höller: Das gilt nicht nur für Indien. In der Tat haben Missionare aus dem Westen in den Ländern, in denen sie tätig waren, mit unserer Hilfe nach dem Muster ihrer Heimatkirchen Strukturen aufgebaut und auch die dafür notwendigen Instrumente geschaffen, einschließlich großer Kirchbauten, Schulen, Krankenhäuser etc., die heute eine ungeheuere Belastung für die Jungen Kirchen darstellen. Uns liegen Briefe vor von Bischöfen aus Afrika, die uns bitten, entweder weiterhin solche Renommierprojekte zu subventionieren oder ihnen einen Bulldozer zu schicken, um sie abzureißen.

HK: In mehr und mehr Ländern muß die Kirche ihre Schulen als einen der wesentlichen Pfeiler der Missionstätigkeit aufgeben. Wird dadurch nicht die Zukunft der Kirche in den Missionsländern in einschneidendem Maße berührt? Wo liegen neue Kraftzentren, wo kann die Kirche heute noch nach innen und außen präsent sein und auch ihren Nachwuchs gewinnen?

Höller: Die Missionsschulen haben unzweifelhaft für die Entwicklung der sogenannten Entwicklungsländer eine große Bedeutung gehabt. Das gilt aber für diese Länder insgesamt, und nicht nur für die kirchliche Struktur. Ich würde behaupten, daß die Kirche durch ihre Missionsschulen als Missionsmittel in der Vergangenheit viele Christen gewinnen konnte, aber daß diese Aufgabe in den letzten Jahren nicht mehr die entscheidende und nicht mehr die vorrangige der Missionsschulen gewesen ist. Die Übernahme der Schulen durch den Staat hat die Missionsarbeit an vielen Stellen der Welt nicht geschwächt, sondern eher neu orientiert. MISSIO selbst konnte dazu beitragen, es den Kirchen in einigen Ländern Afrikas finanziell zu ermöglichen, ihre Schulen an den Staat abzutreten. Dadurch kann die Kirche Personal, das früher in den Schulen tätig war, freisetzen für eine neuverstandene Pastoralarbeit. In Ceylon wird gerade überlegt, ob eine sehr bedeutsame kirchliche Hochschule, die Jahrzehnte bestanden hat, nicht umgewandelt werden soll in ein Pastoralinstitut, das diese freigewordenen Kräfte befähigt, jetzt im konkreten Bezug auf die Lebenssituation der Menschen Christus zu verkündigen und christliche Prinzipien für das Zusammenleben in diesem Land wirksam werden zu lassen.

HK: Wie wirkt sich der Verlust der Missionsschulen auf die Katechese aus? Welche neuen Möglichkeiten der Glaubensvermittlung gibt es?

Höller: Es wird versucht, sehr verstärkt die Erwachsenen-Katechese zu betreiben. Es wird versucht, über Literatur und Massenmedien zu wirken. Es wird versucht, die Eliten besonders anzusprechen. Es wird versucht, in den Großstädten die Christen in Wohnvierteln zusammenzufassen, um dann aus der Erfahrung eines gemeinsam gelebten Glaubens auch sozial und mitmenschlich aktiv werden zu können. Das ist besonders bedeutsam für die christlichen Minderheiten in Asien, die auf diese Weise ein Beispiel missionarischer Laienverantwortung geben.

HK: Zu den kennzeichnenden Konfliktfeldern vieler Missionskirchen zählen Tribalismus und Rassismus. Man hat den Eindruck, daß die Kirche selbst vielfältig in diesen Konflikt mit hineinverwickelt ist. Wie kann sie — besonders in Afrika und Asien — zur Überwindung von Tribalismus und Rassismus beitragen?

Höller: Das ist eine sehr schwierige Frage, weil natürlich auch die Kirche den Problemen des Tribalismus und des Stammesdenkens nicht ausweichen konnte. Sie bleibt mit diesem Problem konfrontiert. Es ist z. B. in manchen Ortskirchen nicht möglich, Priester aus Gründen ihrer Stammeszugehörigkeit zu versetzen. Es ist andererseits festzustellen, daß dort, wo die Kirche über dieses Problem reflektiert und den Menschen bewußtmacht, wie sehr darin eine Begrenzung ihrer Möglichkeiten und auch ihres Christseins liegt, Erfolge erzielt werden in der Überwindung des Stammesdenkens. Interessante Erfahrungen machen wir dort, wo die Kirche äußeren Druck erfährt und sie gewissermaßen zur Einheit gezwungen wird. Nehmen Sie nur Uganda. Die ugandische Kirche war durch den Tribalismus in viele selbständige Einheiten zersplittert, die kaum miteinander in Kontakt traten. Die Bedrohung von außen, die sie in letzter Zeit erfuhr, hat zu einer neuen Einheit dieser Kirche geführt und die einzelnen Stammesbistümer zu einer Gemeinschaft werden lassen. Ähnliches vollzieht sich in Indien, wo bis vor wenigen Jahren ein Priester aus Kerala im Norden des Landes weniger Kontakt fand und weniger zurechtkam als ein weißer Missionar. Heute, nach einem neuen missionarischen Aufbruch der indischen Kirche, etwa seit der Konferenz von Patna im Jahre 1973, ändern sich auch dort die Dinge. In den meisten Diözesen Nordindiens werden Priester aus Südindien akzeptiert und sind missionarisch tätig. Allerdings auch mit den gelegentlich festzustellenden Schwierigkeiten. Das Thema Kirche und Rassismus wäre abendfüllend und würde uns letztlich zu der Frage führen, ob wir in 2000 Jahren die Botschaft Christi wirklich begriffen haben. Da sehe ich persönlich zwischen den Gemeinden in Afrika — auch weiter südlich — und unseren Gemeinden hier kaum einen Unterschied.

HK: Wie wird die Kirche mit dem sich abzeichnenden personellen Problem fertig? Einerseits muß man rechnen, daß auf Dauer kaum noch Missionare aus den „christlichen" Ländern in die Mission geschickt werden könnnen. Andererseits ist wohl kaum Fatalist, wer feststellt, daß in den nächsten zehn Jahren der Großteil europäischer Missionare sein Arbeitsgebiet wird verlassen müssen. Ist die Kirche darauf vorbereitet?

Höller: Die Personalfrage ist eine der schwierigsten und auch entscheidendsten für die Weltkirche der Zukunft. Wir haben vor zwei Jahren am Sonntag der Weltmission nachdrücklich darauf hingewiesen, daß wir etwa im Jahr 1980, nach unseren Berechnungen, aus Alters- und Krankheitsgründen nur noch mit der Hälfte der heute tätigen Missionskräfte rechnen können. Wenn wir sie einmal global mit etwa 100 000 veranschlagen, dürften es im Jahre 1980 nur noch etwa 50 000 sein. Der Nachwuchs bleibt weithin aus. Es entsteht ein Defizit, dem nicht mit einheimischem Personal beizukommen ist, sondern nur mit neuen Planungen. Daran ändert auch die Feststellung nichts, daß es in sehr vielen Ortskirchen Afrikas und Asiens mit dem Priesternachwuchs weit besser bestellt ist als bei uns. Wir sehen geradezu einen Boom in Ostnigeria, wo die Seminare überfüllt sind, wo es einen Numerus clausus in Theologie gibt. Ähnliches galt für Vietnam, ähnliches finden wir in Indien. Es gibt aber auch Ortskirchen, die noch keinen einzigen einheimischen Priester haben. Doch selbst eine weltweite Inflation an einheimischen Priesterberufen würde die durch den Ausfall der Missionare entstandene Lücke nicht schließen. Tanzania z. B. bräuchte dazu bei gleichbleibender Entwicklung ca. 50 Jahre. Da müssen neue Programme her, da müssen neue Modelle her. Das ist z. B. in Afrika seit langem ein Hauptthema aller Bischofskonferenzen und Pastoraltagungen.

HK: An welche Maßnahmen ist dabei konkret gedacht?

Höller: Solche Maßnahmen könnten sein: Übertragung größerer Verantwortung an Laien innerhalb der Gemeinden, eine neue Definition des Status der Katechisten, ein Einsatz von Schwestern in der konkreten Gemeinde- und Pastoralarbeit. Eines der spektakulärsten Modelle hat kürzlich Kardinal Malula von Kinshasa geschaffen, indem er Laien als sogenannte Mokambi, d. h. Gemeindeleiter, einsetzte, die selbständig einer Pfarrei vorstehen und, wie es im Vademekum dieser Gemeindeleiter heißt, von einem priesterlichen Assistenten unterstützt werden, der die Sakramentenspendung und die eigentlichen priesterlichen Funktionen in mehreren dieser von Mokambi geleiteten Gemeinden versieht. Man muß abwarten, wie sich dieses Modell auswirkt und welche Antworten andere afrikanische Ortskirchen auf das unleugbare Problem finden.

„Die Vielfalt der Strukturprinzipien und der Aussageformen in der Weltkirche wird wachsen"

HK: Ist aber nicht gerade dieses Modell, das die Funktionen des Priesters auf die Sakramentenspendung reduziert schon im Ansatz problematisch und eher ein Beispiel dafür, daß Versuche aus der Dritten Kirche genausowenig gesamtkirchlich rezipierbar sein können, wie es manche Traditionen der westlichen Kirche vielleicht sein mögen?

Höller: Gott sei Dank ist nicht alles rezipierbar. In diesem Sinne war eigentlich nur vom abstrakten antireformatorischen Katechismus, den wir in die Missionsländer exportierten, ein uniformes Echo zu erwarten. Das Modell von Kardinal Malula, der vielleicht gegen meine verkürzte Darstellung protestieren müßte, wird in Kinshasa und

nicht in Oberwiesenthal erprobt. In einem Gottesdienst von Oberwiesenthal wird man wohl nie — selbst bei aller Begeisterung für die Universalität der Kirche — mit Andacht die Baumtrommel schlagen. Wenn das Experiment im Kongo gelingt, das übrigens die Frage nach dem Amt in der Kirche nicht entscheidend tangiert, sollten wir uns freuen. Kopieren können wir es nicht. Die Vielfalt der Strukturprinzipien und der Aussageformen in der Weltkirche wird wachsen. Sie muß uns freuen, wenn deshalb dadurch die Einheit des Glaubens und der Liebe für Menschen aller Kulturen attraktiver wird.

HK: Die Beispiele Kambodscha und Laos haben gezeigt, daß man in diesen Fällen schon zu spät mit neuen Modellen kommt. In einigen afrikanischen Ländern war es nicht anders. Es fehlte an einer rechtzeitigen Vorbereitung auf die neuen Gegebenheiten. Was ist daraus zu lernen?

Höller: Die Beispiele Laos und Kambodscha sind insofern etwas unglücklich gewählt, als die Kirche dort immer eine so verschwindend kleine Minderheit bildete, daß sie von sich aus zu spektakulären Initiativen nicht in der Lage war. Trotz der geringen Zahl an kirchlichen Führungskräften wurden jedoch zum Beispiel in Laos erstaunlich weitsichtige Vorbereitungen auf den Tag X getroffen, die ich verständlicherweise im Detail nicht beschreiben möchte.

HK: Hat der Schock von Vietnam und Kambodscha auch weitere Folgen für die Überlegungen innerhalb der Missionsinstitute und der Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung?

Höller: Selbstverständlich. Kambodscha und Vietnam beschäftigen uns unentwegt. Da ist vor allem die Frage: Was haben wir in diesen Ländern, in der Zusammenarbeit mit den dortigen Christen richtig, was haben wir falsch gemacht? Eine Frage, die deshalb zu stellen ist, weil sich die Vorgänge möglicherweise in anderen Ländern wiederholen. Was die Ausbildung des kirchlichen Personals betrifft, brauchen wir uns keinen Vorwurf zu machen. Der größte Teil der Mittel unseres deutschen Werkes MISSIO, die in diese Länder geflossen sind, galt der Ausbildung qualifizierter Priester, Schwestern, Katechisten und Laienkräfte. Wir können nur hoffen, daß diese Ausbildung und die Vertiefung des Glaubens ihnen heute helfen, in einer neuen gesellschaftlichen Situation als Christen ihren Mann zu stehen. Was wir dort — in sehr viel geringerem Umfang — gelegentlich an Bauten und Sachwerten finanziert haben, macht uns natürlich nachdenklich. Aus solchen Einsichten sind eigentlich auch für andere Länder die Konsequenzen zu ziehen.

HK: Von Lateinamerika heißt es heute, es sei sakramentalisiert, nicht jedoch evangelisiert. Passiert heute nicht ähnliches auch in weiten Teilen Afrikas? Oft reichen primitive Demagogien, wie z. B. jüngst in Zaïre, aus, um Verunsicherung im Glauben zu schaffen.

Höller: Zweifellos basieren die Erfolgsmeldungen früherer Missionstätigkeit auf Bekehrungsziffern. Da dürfte schon deshalb notwendig gewesen sein, weil es eben kein Maß, zumindest kein statistisches Maß, für Glaubensvertiefung und Glaubensqualität gibt. Andererseits trifft zu, was Sie sagen. Es ist in vielen Fällen zu schnell getauft worden. Es ist nicht genügend für die Vorbereitung getan worden. Alle Programme der jungen Ortskirchen, besonders ihrer Pastoralkonferenzen, zielen heute darauf ab, nur solche Menschen in die Kirche aufzunehmen, die eine gründliche Vorbereitung erfahren und aus freier Überzeugung zu diesem Entschluß kommen. Viele Austritte und Abwanderungen, die wir hier und da feststellen können, vor allem zu den afrikanischen Freikirchen, sind darauf zurückzuführen, daß es unserer Kirche nicht gelungen ist, sich in die jeweilige Kultur und Tradition zu inkarnieren und ihre theologischen Aussagen neu aus diesem spezifischen Kulturboden heraus zu entwickeln. Gerade dieses Thema stand im September auf der Sitzung der Panafrikanischen Bischofskonferenz in Rom an.

HK: Neben den Freikirchen hat die Pfingstbewegung offensichtlich Erfolge gerade in jungen Christengemeinden der Missionskirchen zu verzeichnen. Warum wirken diese Gruppen so attraktiv, und welche Konsequenzen wird die Kirche, die sich herausgefordert fühlen müßte, daraus ziehen?

Höller: Ich habe den Eindruck, daß sich gerade die sogenannten etablierten Kirchen, eben die katholische Kirche und auch die großen protestantischen Gemeinschaften in Afrika, durchaus dieser Herausforderung durch die afrikanischen Freikirchen, durch die Pentecostal-Gruppen usw. stellen. Sie haben begriffen, wie sehr afrikanische Originalität und Ursprünglichkeit ein wesentliches Element der Glaubensverkündigung bilden müssen, wenn die christliche Botschaft als wirkliche Frohe Botschaft, die sich lebensbejahend äußert in Tänzen und Gesängen, in einem ungezwungenen Miteinander, beim afrikanischen Menschen ankommen soll. Diesen Umsetzungsprozeß können nur afrikanische Christen selber leisten. Kommen wir späten Abendländer nicht überhaupt aus einer Epoche der „Geistvergessenheit"? Jeder direkte oder indirekte Hinweis auf diese Erstarrung ist eine erfreuliche Herausforderung. Auf dem Treffen der Panafrikanischen Bischofskonferenz in Rom hat der Vorsitzende der Bischofskonferenz von Tanzania, Bischof Sangu von Mbeya, in einem Referat darauf hingewiesen, daß er als junger Theologe in Rom aristotelisch-thomistische Philosophie studieren und sich über viele Jahre mit Streitigkeiten westlicher theologischer Richtungen befassen mußte, die ihm in ihren Denkansätzen völlig fremd gewesen seien.

HK: Entsteht nicht manchmal mit einem gewissen Recht der Eindruck, daß das viele Reden von Anpassung an die ursprüngliche Kultur, von „Kontextualisierung", die Unsicherheit in bezug auf den eigenen „Text" verdecken

soll? Pointiert gesagt, man weiß nicht recht, was man verkündigen soll, und streitet sich deshalb darüber, wie man verkündigen soll.

Höller: Mit einem einfachen Analogieschluß, glaube ich, läßt sich ein Kernproblem der Pastoral unserer westlichen Kirchen nicht auf die Missionsländer übertragen. Denn dort sind es nicht die Texte, sondern die von uns in Jahrhunderten angereicherten Kontexte, welche die Verkündigung erschweren. Ganze Generationen von Missiologen haben mit Adaptations- und Akulturationsversuchen experimentiert, um das abendländisch-lateinische Beiwerk der biblischen Grundaussagen ins fremdtraditionelle Verständnis zu bringen. Es blieb mehr oder weniger angeklebt. Am Rande der letzten römischen Synode haben die Bischöfe von Afrika und Madagaskar in einer Entschließung allen oberflächlichen Adaptionsversuchen eine grundsätzliche Absage erteilt. Sie fordern Inkarnation der biblischen Botschaft in Kultur, Tradition und Lebensart. Das bleibt — zugegeben — vorerst eine Vokabel. Aber ich habe nicht den Eindruck, als ob sie nicht wüßten, was sie verkünden sollten. Ihre Schwierigkeit liegt wohl eher darin, das zu sondieren, was sie nicht mitzuverkünden brauchen.

HK: Wie wirkt sich die auch in der Dritten Welt feststellbare Säkularisierung auf die Jungen Kirchen aus? Läßt sich etwas über die Austritte aus den christlichen Kirchen sagen? Und wenn, welcher Zug ist dabei stärker: die Hinwendung zu den ursprünglichen religiösen Anschauungen oder eine völlige Abwendung im Sinne der europäischen Säkularisierung?

Höller: Uns liegen keine statistischen Daten über Austrittsbewegungen in afrikanischen oder asiatischen Kirchen vor.

HK: Werden diese überhaupt nicht erfaßt, oder hält man sie zurück?

Höller: Die kirchliche Statistik hat einigen Nachholbedarf, Zahlen korrekt zu erfassen. Daran mag es liegen. Sicher wird man sie nicht zurückhalten, da man sich selber Klarheit verschaffen muß, wenn man eine ehrliche kirchliche Arbeit betreiben will. Nach unseren Erfahrungen aus Besuchen und Gesprächen dürften die Austritte — gemessen an unseren Daten — relativ gering sein. Uns liegen verläßliche Ziffern vor über Theologiestudenten, die von den ersten Semestern bis zur Weihe durchhalten. Die sogenannte Ausfallquote lag vor kurzem bei nur 8 Prozent. Wenn man daran auch die Kirchenaustritte messen darf, werden sie tatsächlich nicht allzusehr ins Gewicht fallen. Zum zweiten Teil ihrer Frage würde ich vermuten, daß ein Hindu oder ein Buddhist, der zum christlichen Glauben übergetreten ist und diesem wiederum absagt, eher zur Gruppe der Säkularisierten zählen wird und nicht zurückkehren wird zu den Ursprüngen seiner religiösen Tradition.

HK: Der Vorgang der Säkularisierung ist sicher nur sehr schwer quantifizierbar. Die Frage ist aber, ob das Phänomen, das phasenverschoben sich in den Ländern der Dritten Welt fast ebenso deutlich abzeichnet wie bei uns, gerade in bezug auf die Zukunft der Kirche in den Missionsländern nicht unterschätzt wird . . .

Höller: Man wird anerkennen müssen, daß die Säkularisierung als geschichtlicher Prozeß ein „Weltlichwerden der Welt", ein „Mündigwerden des Menschen" bewirkt hat und daß in diesem Prozeß Grundmotive abendländischen Christentums weltgeschichtlich in einer Weise relevant wurden, die vielfach an Intensität die Bemühung um Verbreitung des christlichen Glaubens überholt hat. Um auf Ihre Frage eine sachentsprechende Antwort geben zu können, wäre wohl vorerst einmal eine Analyse der jeweiligen konkreten Verhältnisse notwendig. Ich bin sicher, daß diese Analyse in Indien andere Ergebnisse haben wird als in Zaïre, in Brasilien andere als in Japan. Dabei soll nicht bestritten werden, daß aufgrund der heutigen Kommunikationsmöglichkeiten die Säkularisierung ein weltweites Ausmaß angenommen hat. Es stellt sich aber auch die Frage, ob es nicht z. B. in Asien „Säkularisierungsprozesse" gab, die völlig unabhängig von westlichen Einflüssen entstanden. Meiner Meinung nach kann man die asiatische Säkularisierung nicht einfach nur als Ausweitungserscheinung der westlichen Säkularisierung sehen. So ließe sich historisch aufzeigen, daß die großen nichtchristlichen Religionen schon früher in ihrer Geschichte Profanisierungs- und Desakralisierungstendenzen und Aufklärungsprozesse erlebt haben. Soviel aber kann gesagt werden, daß die Gleichung „Modernisierung = Religionslosigkeit" in der Dritten Welt ebensowenig zwingend ist wie die Gleichung „Modernisierung = Verwestlichung".

HK: Was folgt für Sie daraus für die Praxis?

Höller: Die Mission hat dabei einmal die Aufgabe, den Monopolanspruch der säkularen westlichen Zivilisation abzubauen. Zum anderen wird Mission darum bemüht sein müssen, die positiven Auswirkungen des Säkularisierungsprozesses (z. B. weltweiter Kampf gegen Armut, Hunger, Krankheit, Unwissenheit, Ausbeutung) so zu verdeutlichen, daß sie als positiv erfahren werden, wenn sie im Kontext dessen bleiben, was den Menschen zum Menschen macht. Es ist tatsächlich eine der dringendsten Aufgaben christlicher Mission, die Säkularisierung in jene Dimension der Verantwortung des Menschen vor Gott zu führen, in der allein die Dämonie des säkularistischen Allein- und und Totalitätsanspruchs überwunden werden kann. Im übrigen sollten wir uns ständig selbstkritisch fragen, ob nicht die Behauptung und Unterstellung, daß der westliche Säkularisierungsvorgang notwendig auch den Religionen und Kulturen der Dritten Welt zum Schicksal werden müsse, einmal mehr den „blöden Hochmut des weißen Mannes" beweist, wie ihn Karl Barth sarkastisch bezeichnet.

„Gefordert wird die Bereitschaft, sich die geistlichen Erfahrungen des Dialogpartners anzueignen"

HK: Hat die deutlich erkennbare Aufwertung der nichtchristlichen Religionen seit dem II. Vatikanum das Selbstbewußtsein nicht zusätzlich erschüttert? Oder einmal andersherum gefragt: Wieweit ist die Vorstellung, der Missionar habe in erster Linie die Aufgabe, aus dem Buddhisten einen besseren Buddhisten, aus dem Hindu einen besseren Hindu und aus dem Moslem einen besseren Moslem zu machen, heute praktische Richtschnur?

Höller: Das Zweite Vatikanische Konzil hat in einer Weise positiv zu den nichtchristlichen Religionen Stellung genommen, wie wir sie bisher nicht gewohnt waren. Die Haltung der Kirche zu diesen Religionen war in der Vergangenheit weithin negativ. Die Verhaltensänderung traf nicht wenige Missionare unvorbereitet. Eine überzogene Interpretation konziliarer Aussagen verwirrte sie noch mehr. Ich darf in diesem Zusammenhang hinweisen auf die zahlreichen Mißverständnisse, die durch Formulierungen wie „anonyme Christen" entstanden sind. Plötzlich stand das Schlagwort „Dialog" im Raum. Wer war darauf — auch intellektuell — vorbereitet? Kann man es den Missionaren verargen, daß sie dahinter falsche Leisetreterei argwöhnten oder den Dialog als unverbindliches „Seidnett-zueinander" ablehnten? Es hat ein Jahrzehnt gebraucht, bis sich die Erkenntnis durchsetzte: Wo kein Dialog geführt wird, wo der mir begegnende Mensch nicht zunächst in seiner Freiheit, Eigenheit und auch Fremdheit angenommen ist, ist Mission von vorneherein nicht möglich. In Asien wird sich die Zukunft der Kirche ohne Zweifel an ihrer Dialogfähigkeit entscheiden. Dabei stellt die Anerkennung des dialogischen Charakters der Mission bedeutsamere Anforderungen als in der Vergangenheit. Gefordert wird nämlich der Mut zum selbstkritischen Hören, die Bereitschaft, sich die geistlichen Erfahrungen des Dialogpartners anzueignen. Ich habe Missionare getroffen, die sich freier und froher dabei fühlten, jetzt nicht mehr im Gespräch mit Freunden aus anderen Religionen die unbedingte Ausschließlichkeit des Christentums betonen zu müssen, sondern die Einzigartigkeit Jesu Christi anbieten zu dürfen.

HK: Welche Bedeutung kommt aber heute noch dem Reizwort vom „besseren Hindu" zu?

Höller: Es hat Ende der sechziger Jahre nahezu jede Diskussion um den „Sinn der Mission" bestimmt, bei den Missionaren selbst allerdings weniger als bei uns. Wenn mit dieser These jede Art der Proselytenmacherei verurteilt werden sollte, wird man nichts gegen sie einzuwenden haben. Aber so undifferenziert vorgetragen, ist sie einfach falsch und völlig unbiblisch. Zwar betonen die Konzilsväter, daß die geistlichen und sittlichen Güter sowie die sozial-kulturellen Werte, die sich in den nichtchristlichen Religionen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern seien. Dadurch ist die Kirche jedoch nicht von der an sie ergangenen Aufforderung entbunden, die Einladung Gottes an den Menschen zu vermitteln, damit Gottes Herrlichkeit immer mehr Raum gewinne. Stellen Sie sich einen Paulus vor, dem es nur darum gegangen wäre, aus seinen jüdischen Mitbürgern bessere Juden zu machen. Er sagt uns etwas ganz anderes: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!" Nicht weniger verfänglich ist die Forderung nach absichtsloser Solidarität gegenüber dem Mitmenschen als modernere Alternative zu seiner Bekehrung. Wenn die Kirche den Auftrag hat, das Wort der göttlichen Liebe weiterzugeben, kann sie sich von diesem Auftrag nicht dispensieren, um selbstloser zu erscheinen. Wo Mission aus dem Glauben an die erlösende Liebe Gottes geschieht, bildet sie nicht nur keinen Gegensatz zur Selbstlosigkeit wahrer Liebe, sondern ist vielmehr deren reinstes Angebot, die Weitergabe der Versöhnung und Befreiung, die Gott in Christus gewirkt hat. Daß allerdings diesem Auftrag nicht immer entsprochen wurde, steht außer Zweifel.

HK: Aber ist das Ergebnis dieser Entwicklung insgesamt nicht doch ein Nachlassen des eigentlich missionarischen Einsatzes, während man gleichsam als Gegenzug eine offensivere Haltung seitens der traditionellen Religionen Asiens und Afrikas beobachtet?

Höller: Von einem Nachlassen kann ganz gewiß nicht die Rede sein. Sie dürfen nicht vergessen, daß das Christentum in einem Zeitraum von etwa 100 bis 150 Jahren, zwischen 1820 und 1960, einen ungeheuren Expansionsdrang gehabt hat, selbstverständlich auch unterstützt und beflügelt vom Kolonialismus der Heimatländer der Missionare. Diese Dynamik blieb nicht ohne Einfluß auf eine Neubesinnung der Religionen, mit denen die Kirche jeweils konfrontiert wurde. Zweifellos sind der Islam und der Buddhismus, weniger jedoch der Hinduismus, durch die christliche Mission motiviert worden, sich selber missionarisch zu betätigen. Eine wesentliche Komponente des neuen missionarischen Aufbruchs der großen Weltreligionen dürfte jedoch auch die jeweilige nationale Selbstbesinnung nach der Unabhängigkeit der jungen Staaten gewesen sein. Nationales Selbstbewußtsein, verbunden mit einer messianischen religiösen Überzeugung hat sich gerade für den Islam als motorische Kraft für missionarische Expansion ausgewirkt. Ich würde darum nicht sagen, daß ein Nachlassen der christlichen Missionstätigkeit diese Religionen zu einem neuen Erwachen oder Erstarken gebracht hätte, sondern genau umgekehrt. Ich würde meinen, durch die Intensität des missionarischen Zeugnisses wurden sie herausgefordert und fühlten sich von dorther verpflichtet, ihre Traditionen und Weistümer in einer neuen Form zu sehen und gegebenenfalls in der Konfrontation mit dem Christentum zu artikulieren.

HK: Wie real ist Ihrer Meinung nach die z. B. von Wal-

bert Bühlmann vehement geäußerte Hoffnung, daß die Kirche der Zukunft die Dritte Kirche, die Kirche der Dritten Welt, sei?

Höller: Mein persönliches Engagement wäre vielleicht ärmer an Hoffnungen, wenn ich diese Utopie, jedenfalls in groben Umrissen, nicht teilen würde. Womit ich nicht sagen möchte, daß ich die Einzelheiten, die Bühlmann bereits von der Zukunft der Kirche beschreibt, unbedingt akzeptiere. Auch wir glauben aus der ständigen Begegnung mit den Jungen Kirchen, speziell in Afrika und Asien, erwarten zu dürfen, daß unleugbar dort die Zukunft der Gesamtkirche liegen wird. Mir selber hat dies ein junger Inder einmal in einem sehr plastischen Beispiel gesagt. Er behauptete, daß das westliche Christentum nach 2000 Jahren des Philosophierens und Theologisierens mit den Möglichkeiten, die ihm aus einer Vielzahl philosophischer Traditionen gegeben waren, nur einen ganz schmalen Teil des Gesamtantlitzes — so sagte er — Jesu Christi enthüllt habe und daß wir erst dann der Welt das wahre und volle Antlitz Jesu Christi präsentieren könnten, wenn alle Kulturen ihren Beitrag zur Ausdeutung der Botschaft Jesu Christi leisteten und die Möglichkeit böten, diese Botschaft in sich zu inkarnieren.

HK: Alle Ihre Antworten klingen im Grunde sehr verheißungsvoll. Wie rechtfertigen Sie solchen Optimismus in einem Augenblick, der eher nach Ratlosigkeit aussieht?

Höller: Optimismus? — Ich würde es lieber Erwartung oder — besser noch — Hoffnung nennen. Sie läßt sich weiß Gott nicht aus der Situation unserer deutschen Kirche begründen. Da gibt es noch den „harten Kern" der missionarisch Engagierten, der sich mit unglaublichen Steigerungen des persönlichen Einsatzes von Jahr zu Jahr selbst übertrifft. Aber vielleicht täuschen diese wenigen uns alle darüber hinweg, daß wir eine Phase tiefer missionarischer Ratlosigkeit und Depression noch nicht überwunden haben. Ein Optimismus, wie Sie ihn nennen, wächst aus der täglichen Begegnung mit Christen aus Afrika und Asien, aus langen Gesprächen hier und aus Besuchen dort. Dabei stelle ich fest, wie sich ein anerzogenes Weltbild auflöst. Die Kompaßnadel zeigt plötzlich nach Süden, nicht nur angezogen durch das Gewicht der großen Zahl. Die überzeugenden Wegweiser zur Kirche von morgen deuten sich plötzlich in Tanzania, in Indien oder auf Samoa an. Das alles ist noch nicht klar. Vielfach verdeckt durch Gerümpel, das wir hinterließen, noch nicht ganz glaubwürdig wegen menschlicher Unzulänglichkeiten. Aber die Andeutungen genügen für die Hoffnung auf eine Dritte Kirche, die nicht nur vorgibt, eine Mission zu haben, sondern sie auch mit unverbrauchter Glaubensfreude wieder realisiert.

Dokumentation

Portugals Revolution in den Augen der Bischöfe

Die Bischöfe Portugals haben sich auf ihrer Vollversammlung am 14. Juni 1975 in dem Marienwallfahrtsort Fatima mit der politischen Entwicklung in ihrem Lande befaßt und in einer ausführlichen Stellungnahme sich zu den politischen Vorgängen im Lande geäußert. Wir haben auf diese Stellungnahme im letzten Heft hingewiesen (vgl. HK, September 1975, 432 f.), mußten jedoch aus Raumgründen auf die Wiedergabe des Wortlauts verzichten. Da der Text an Aktualität inzwischen nichts verloren hat, holen wir die Veröffentlichung hier nach.

Als Ergebnis der geistigen Einkehr, die wir an den Heiligen Stätten von Fatima gehalten haben, können wir nicht umhin, uns im Rahmen einer Gewissenserforschung nach der Erfüllung unserer gemeinsamen Pflichten als Hirten der Kirche zu fragen.
Es ist schon nicht immer leicht, die eigenen Verantwortlichkeiten in vollem Umfang zu übernehmen und die Pflichten gegenüber dem Staat vollständig zu erfüllen. Es ist jedoch zuweilen noch schwieriger zu erkennen, welches zum jeweiligen Zeitpunkt jene Verantwortlichkeiten sind und in welchen Grenzen sich jene Pflichten konkretisieren. Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn die Erfüllung der eigenen Pflicht auch Gewissensprobleme für andere sowie lebenswichtige Entscheidungen und Risiken, die von der Gemeinschaft zu tragen sind, mit sich bringt.
Unser aller Pflicht in dieser Stunde ist nicht so sehr, über die Vergangenheit zu reden, als vielmehr uns zu fragen, ob wir den außergewöhnlichen Augenblick, den wir erleben, begreifen, ob wir die eigenen Verantwortlichkeiten übernehmen und die Verpflichtungen gegenüber unserem Staat erfüllen. Wir verkennen nicht, daß die Sünden desjenigen, dem ein Amt übertragen worden ist, vor allem Unterlassungssünden sind. Der Vorwurf, der uns insgeheim zu anderer Zeit gemacht wurde, verpflichtet uns zu der Frage, ob unser Schweigen von heute morgen nicht gerügt werden könnte.

Sorgen über die praktische Verwirklichung der Revolution

Die Kirche hat mit hoffnungsvoller Erwartung die am 25. April 1974 ausgelöste Revolution begrüßt und davon in der kurzen Erklärung der Bischöfe vom 4. Mai 1974 unmittelbares Zeugnis gegeben, und zwar mit Worten, die es angezeigt erscheinen lassen, hier wiedergegeben zu werden: „Wir fühlen wie das ganze Volk die Ängste und Hoffnungen der gegenwärtigen Stunde, und mit ihm bemühen wir uns im Rahmen unserer Zuständigkeit um den Aufbau einer Gesellschaftsordnung, die auf der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Liebe und dem Frieden begründet ist." Gleiche Erklärungen finden sich noch ausführlicher in Dokumenten, die inzwischen von verschiedenen Bischöfen und Priesterräten veröffentlich wurden und insbesondere in unserem Hirtenbrief vom 16. Juli 1974 über den Beitrag der Christen zum gesellschaftlichen und politischen Leben.
Gleichzeitig müssen wir die Spontaneität betonen, mit der zahlreiche Katholiken sich sogleich der Bewegung angeschlossen und in ihr hervorgetan haben, sogar in führenden oder richtungsgebenden Stellen. Im übrigen war diese Haltung vollkommen verständlich, da man nur in verleumderischer Absicht unterstellen kann, daß sie sich aus eigennützigen menschlichen Beweggründen und nicht, wie in Wirklichkeit geschehen, aus Grundsätzen des Evangeliums und des Christentums ableitet. Tatsächlich befanden sich die Werte, die die Revolution zu Beginn verkündete, zum großen Teil in Übereinstimmung mit dem Evangelium und dem sozialen Gedankengut der Kirche, das von uns ein Jahr zuvor, am 4. Mai 1973 in dem Hirtenbrief anläßlich des 10. Jahrestages von Pacem in Terris in Erinnerung gerufen worden ist.

Während der inzwischen verflossenen Monate hat die Kirche mit nicht geringem Interesse die Entwicklung des revolutionären Prozesses verfolgt. Und obwohl diese Entwicklung schon verschiedene Unterbrechungen erfahren hat, nach denen sie jeweils unerwartet wieder ihre vorher gewählte Richtung eingeschlagen hat — wodurch sich die Deutung der Ereignisse und der Versprechungen zuweilen schwierig gestaltete —, sieht die Kirche in diesem Prozeß weiterhin verschiedene sehr positive Programmpunkte und vermerkt mit besonderem Interesse die Bedeutung, die dem Prinzip der Beteiligung einer größeren Anzahl von Staatsbürgern an den Fragen des öffentlichen Lebens, der Verteidigung der Rechte der Arbeiter, der schrittweisen Beseitigung der schreiendsten Ungerechtigkeiten auf sozialem Gebiet usw. gegeben wird.
Es ist zweifellos anerkennenswert und ganz im Sinne der Soziallehre der Kirche, daß man sich darum bemüht, die Menschen dazu zu bringen, die politische Demokratie ganz aus der Nähe mitzuverfolgen, die als Garantie der menschlichen Freiheiten unersetzlich für die wirtschaftlich-soziale Demokratie und ebenso unersetzlich als Garantie einer gerechteren Verteilung der materiellen und kulturellen Güter ist. Aber die Kirche sieht in der praktischen Durchführung dieses Programms sowie in den wesentlichen Änderungen, die ohne eine sie legitimierende Volksbefragung bereits vorgenommen wurden, Anlaß zu wachsender Besorgnis. Schon jetzt kann beobachtet werden, daß mehr von Säuberung und Überwachung die Rede ist als von Freiheit. Und eben die geringe Bewertung der Freiheit mit allen tatsächlichen und möglichen Folgen, das Herunterspielen des Problems der Mißachtung der menschlichen Person und ihrer legitimen Entscheidungsfreiheit, die nur in dem Klima eines breiten und gesunden Pluralismus berücksichtigt werden könne, veranlaßt uns, nachdem wir die positiven Aspekte aufgezeigt haben, ernsthafte Vorbehalte gegenüber dem revolutionären Prozeß, so wie er sich in der letzten Zeit entwickelt hat, anzumelden und die Befürchtungen zu äußern, daß man sich auf dem Wege zu einem unerwünschten Totalitarismus befinden könnte. Dadurch könnte das in Frage gestellt werden, was im Programm der Bewegung eindeutig positiv war, so erschien, und von dem alle erhofften, daß es verwirklicht würde.

Mit dem besten Willen zur Zusammenarbeit und mit der Bekräftigung, daß sowohl die fruchtlose Polemik als auch die falsche Kritik, die nicht aufbaut, sondern zerstört, ganz und gar nicht von uns beabsichtigt ist, wagen wir es, an alle verantwortlichen Portugiesen auf den verschiedensten Ebenen zu appellieren, die Verwirrungen schnellsten zu korrigieren, da andernfalls die Zusicherungen, mit denen die Revolution begann, in Abrede gestellt werden müssen.
Da die moralischen Werte vor allem anderen geachtet und verteidigt werden müssen, vornehmlich aber in Zeiten großer politischer und sozialer Veränderungen, bedauern wir die Verletzung der Menschenrechte und die Angriffe auf das jedem Menschen innewohnende Gerechtigkeitsgefühl, was in den nachfolgend aufgezeigten Fällen dargelegt werden soll.

Klima der Einschüchterung

Eine aufmerksame Beobachtung der gegenwärtigen politisch-sozialen Situation läßt eine beunruhigende Herabstufung der Werte erkennen, die wir als Grundvoraussetzungen der menschlichen Würde und als rechte Ordnung des Gemeinschaftslebens ansehen, das dem Menschen innerhalb des Verfassungsbereichs zu dienen hat. Wir verstehen, daß man nicht eine neue Gesellschaft aufbauen kann, ohne neues Gelände zu erschließen; man kann aber auch nicht endlos damit fortfahren, die Strukturen und grundlegenden Einrichtungen abzubauen, deren Verschwinden eine historische Rückwärtsbewegung und eine Verarmung der Zivilisation zur Folge hat.

Dieses anarchische Zerstören von Strukturen und Einrichtungen macht einigen Gruppen Platz, die sich Autorität anmaßen und die zuweilen die Autorität des Staates ersetzen oder sich dieser widersetzen. Es verbreitet sich daher unter den Portugiesen ein Klima der persönlichen Unsicherheit, der Einschüchterung und der Angst vor der Zukunft, was noch dadurch verstärkt wird, daß die Autorität zu einem Zeitpunkt lahmgelegt ist, in dem sie um so mehr verpflichtet wäre einzugreifen.
Die Lockerung der allgemeinen Disziplin und die Vorherrschaft der dynamischen Kräfte über überkommene oder erworbene Rechte führen dazu, daß sowohl in einem nicht so ausgereiften Gewissen als auch im gesellschaftlichen Bereich das weniger Edle zum Vorschein kommt. Das portugiesische Volk erstrebt und wünscht immer mehr eine gesetzliche und administrative Ordnung, in der es nach vorheriger Kenntnisnahme seiner eindeutig festgelegten Rechte und Pflichten, seine Freiheit verwirklichen kann. Jeder weiß, daß der amoralische Realismus der „vollendeten Tatsache" immer den Marschschritt aller Tyranneien gekennzeichnet hat. Haben wir übrigens schon vergessen, daß unter uns ungefähr fünfzig Jahre lang das allgemeine Bewußtsein der Anarchie von einigen als natürlich empfunden und ertragen und von den anderen künstlich aufgebläht wurde, was

zur Lähmung der allgemeinen Sensibilität und zu der weltweiten Wehklage führte: „Es ist ganz gleich, wer uns regiert!" — woraus inzwischen die Diktatur entstanden ist?

Der Aufbau einer Rechts- und Verwaltungsordnung ist das Herzensanliegen unseres Volkes, ein Anliegen, das sich auf eine staatsbürgerlich höchst bewußte und verantwortliche Weise bei den Wahlen am vergangenen 25. April gezeigt hat und dem jetzt in dem hoffnungsvollen Bemühen, in der neuen Verfassung als erstrebte Charta seiner Rechte, seiner Würde, seiner Personalität und Freiheit konkretisiert zu werden, Ausdruck verliehen wird. Diesen Hoffnungen und Sorgen schließen wir uns im Namen unserer Kirchen und in solidarischer Gesinnung mit der Weltkirche an. Es hat uns zutiefst beunruhigt, als wir von einigen neueren richtungsgebenden Anweisungen hörten, die bereits in der Presse veröffentlicht worden sind und die von einer in erster Linie für die kulturellen Fragen zuständigen Stelle ausgingen, Anweisungen, die nicht nur eine fälschlich begrenzte Auffassung vom Begriff „Volk" ausdrücken, sondern die als Vorbilder für den Gesellschaftsaufbau die totalitären kommunistischen Systeme Osteuropas vorschlagen.

Verhaftungen und Säuberungen

Ein weiterer Punkt, den wir hervorheben möchten, ist die Willkür, mit der zahlreiche Verhaftungen erfolgt sind. Einige davon wurden skandalöserweise von politischen Gruppen durchgeführt und unerklärlicherweise von gewissen militärischen Behörden gutgeheißen. Andere beruhten auf grundlosen Anschuldigungen, ohne daß man sich zuvor der Mühe unterzog, die Zuverlässigkeit des Denunzianten zu überprüfen. In einigen Fällen dehnen sich diese Verhaftungen ohne Anklage und ohne tatsächliche Untersuchung auf unbestimmte Zeit aus. Wir appellieren eindringlich an das Gewissen eines jeden, an die Behörden und die öffentliche Meinung, daß sie gemeinsam ihre Verantwortung und die notwendige Selbstbeherrschung walten lassen, daß sie eine Unterscheidung zwischen den vermutlich Schuldigen und denen, die kein Verdacht persönlicher Verfehlungen trifft, unverzüglich ermöglichen und unterstützen und daß sie weiter die Durchführung eines unparteiischen Gerichtsverfahrens vor einem ordentlichen Gericht und auf der Grundlage des zur Zeit der möglicherweise begangenen Verfehlungen gültigen Rechts gegen diejenigen ermöglichen, die angeklagt und verurteilt werden können und müssen, so wie es die Treue zum Programm der Bewegung der Streitkräfte erfordert.

Wir erkennen auch das Problem, das durch die Säuberungsaktionen aufgeworfen wurde. Wir wissen, daß sie teilweise berechtigt waren, aber daß leider auch ein nicht geringer Prozentsatz dieser Säuberungen willkürlich erfolgte, oft am Rande der Amtsbefugnisse, aus verwerflichen Motiven und aus rein parteipolitischen Gründen, wenn nicht sogar aus persönlicher Rache, aus Haßgefühlen und Opportunismus. Wir verkennen nicht, daß dies zur Abwanderung von Führungskräften und fähigen Technikern geführt hat, deren Beitrag zur Entwicklung der nationalen Gemeinschaft nun fehlt. Eine Reihe dieser Techniker waren gezwungen, in fremdem Land für sich und die ihren den Lebensunterhalt zu verdienen, der ihnen im Vaterland vorenthalten wurde. Das Land, das schon durch die massive und planlose Emigration wertvoller Arbeits- und geistiger Führungskräfte Schaden genommen hat und noch immer unter dieser Entkräftung leidet, wird jetzt mit dem Weggang so vieler geistig und fachlich hoch qualifizierter Portugiesen noch ärmer —, sind es doch vor allem Altersgruppen mit voller schöpferischer Lebenskraft, die den Hauptanteil dieser Auswanderung ausmachen. Wir sind insbesondere betroffen über die Lage der Familien, die wegen dieser Verhaftungen und Säuberungsmaßnahmen öffentlich bloßgestellt werden und die ihren Lebensunterhalt nicht sicherstellen können.

Bedrohung des freien Unterrichts und der Presse

In bezug auf das Unterrichtswesen müssen wir die fortschreitende Durchsetzung der Schulprogramme mit materialistischen und atheistischen Ideologien erwähnen, die in keiner Weise zur vollen Selbstverwirklichung unserer Jugend beitragen können; die dem freien Unterrichtswesen bereiteten Schwierigkeiten oder zumindest die indirekten Maßnahmen administrativer oder ähnlicher Art, die, für sich betrachtet, zwar nicht dazu angetan sind, es auszulöschen, es aber praktisch jedoch zum Erliegen kommen lassen; das gleiche gilt für die Versuche, bestimmte Institutionen dieses freien Unterrichtswesens anzugreifen mit der Absicht, ihnen eine Lebensauffassung aufzuzwängen, die der von den Eltern der Schüler frei gewählten Auffassung entgegensteht. Die Freiheit des Unterrichtswesens ist in Frage gestellt.

Nochmals möchten wir daran erinnern, daß es sich um ein fundamentales und sehr wichtiges Recht handelt, das heute in den grundlegenden juristisch-politischen Dokumenten, die eine Ordnung des wahrhaft demokratischen Zusammenlebens regeln, Beachtung findet. Das Recht auf Freiheit im Unterrichtswesen schließt eine Reihe von anderen wichtigen Rechten — die der Eltern, der Erzieher, der zu Erziehenden usw. — ein, und es ist aufs engste mit verschiedenen anderen, nicht weniger wichtigen Rechten verbunden, wie zum Beispiel dem Recht auf Meinungsfreiheit, Vereinigungsfreiheit, Glaubensfreiheit und dem Recht auf Erziehung und Bildung.

Das von der Kirche wiederholt verkündete und von ihr unterstützte Recht auf Freiheit im Unterrichtswesen erhielt in der Neuzeit eine feierliche Bekräftigung in der universellen Erklärung der Menschenrechte (Art. 18 und 26) und findet sich in der Mehrzahl der derzeitigen politischen Verfassungen ausdrücklich aufgeführt.

Die Kirche hat, abgesehen von der Berufung auf das oben erwähnte allgemeine Prinzip der Freiheit des Unterrichtswesens, unaufhörlich erklärt, daß ihr dieses Recht aus dem Sendungsauftrag, den Christus erhielt, zusteht, weshalb sie niemals darauf verzichtet hat oder verzichten wird, wie selbst die Geschichte unserer Tage auf beredte Weise bestätigt.

In besonders wichtigen offiziellen Erklärungen haben sich die portugiesischen Behörden dazu verpflichtet, das Recht auf Freiheit des Unterrichtswesens im allgemeinen zu respektieren und im besonderen seine Konkretisierung im Falle der Kirche. Deshalb proklamiert das Programm der Bewegung der Streitkräfte, das heute das Verfassungsgesetz ist, die Einhaltung aller zuvor eingegangenen internationalen Verpflichtungen durch das neue portugiesische Regime; und erst kürzlich wurde in dem am 15. Februar dieses Jahres unterzeichneten und bereits ratifizierten Zusatzprotokoll zum Konkordat die Gültigkeit der Konkordatsregelung bekräftigt. Das Konkordat bestimmt in Art. 20, „die Vereine und Organisationen der Kirche können nach freiem

Ermessen Privatschulen entsprechend den staatlichen Schulen gründen und unterhalten, die nach den Bestimmungen des allgemeinen Rechts der staatlichen Aufsicht unterworfen bleiben und nach den gleichen Bestimmungen subventioniert und amtlich bestätigt werden können".

Hinsichtlich der internationalen Garantie kann daher kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß nach internem portugiesischem Recht die katholische Kirche in Portugal Schulen jeder Stufe neben den staatlichen Schulen gründen und leiten und sie als ihre eigenen Einrichtungen unterhalten kann. Es kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß jede wie auch immer geartete Maßnahme, die direkt oder indirekt, offen oder verschleiert die Ablehnung der Freiheit des Unterrichtswesens im allgemeinen oder im besonderen Fall der kirchlichen Erziehung beinhaltet, nicht nur die Verletzung eines Rechtes darstellt, das die Staaten nicht verleihen, sondern nur anerkennen (können), sondern einen Verrat an feierlich eingegangenen Verpflichtungen.
Wenn die Kirche dieses Recht für sich in Anspruch nimmt, tut sie es ausschließlich in dem Bewußtsein ihrer Aufgabe, dem Volk zu dienen, und in der Absicht, zu seiner Bildung beizutragen — dabei lehnt sie nachdrücklich Vorurteile und elitäre Praktiken ab.
Im Zusammenhang mit den Ausführungen über die Erziehung möchten wir auf die Herausforderung durch die öffentliche Unmoral insbesondere in den großen Zentren und den Verfall der Sitten bei der Jugend und im eigentlichen Schulbereich aufmerksam machen. Welche Früchte kann ein Land, das sich erneuern will, von dieser Verwilderung erwarten?

Ebenfalls muß die monolithische Informationspolitik erwähnt werden mit ihren besonderen Auswirkungen in den meistverbreitetsten gesellschaftlichen Kommunikationsmitteln, wie z. B. Fernsehen, Rundfunk und einem großen Teil der Tagespresse. Diese Einseitigkeit ist eindeutig unvereinbar mit dem Pluralismus, der immer verkündet wurde, und sie ist um so bedauerlicher, weil feststeht, daß viele dieser Organe direkt oder indirekt dem Staat gehören und daher von einer Bevölkerung finanziert werden, die in der Mehrheit bereits klar gezeigt hat, daß sie die durch diese Kommunikationsmittel eingeführte Ideologie nicht akzeptiert. Zu diesem Punkt haben wir schon in unserem letzten Communiqué Stellung genommen. Aber seitdem hat sich die hier aufgezeigte monopolistische Tendenz noch weiter zugespitzt. Die wirklich unabhängigen, bedeutenden Informationsorgane sind schon selten geworden und die wenigen verbliebenen werden nach und nach unter fadenscheinigen Vorwänden, die die Arbeit und interne Konflikte betreffen, in Besitz genommen. Es sollte im Auge behalten werden, was sich bei Radio Renascença, dessen Freiheit wir weiterhin nachdrücklich fordern, ereignet.

Erschwerend kommt hinzu, daß die spürbare Erhöhung der Verwaltungskosten und die kürzlich erfolgte starke Erhöhung der Postgebühren bereits zur Einstellung verschiedener Provinzzeitungen geführt haben und die Gefahr mit sich bringen, die Einstellung vieler anderer noch zu verursachen; die Regionalpresse kann deshalb nicht mehr ihre Aufgabe der objektiven und freien Information in einer Gesellschaft gleich freier Menschen für diese erfüllen. Die Subventionierung seitens der Regierung, die der Presse versprochen wird, kann unter gewissen Umständen zu einer Form der staatlichen Kontrolle führen.

Unkontrollierte Revolution führt zur Konterrevolution

Seit Beginn der Revolution vom 25. April hat das portugiesische Volk, auf dessen Seite wir immer standen und dessen Rechte und Freiheiten zu verteidigen wir uns als Aufgabe stellen, bemerkenswerte Eigenschaften staatsbürgerlicher Gesinnung, des Zusammenlebens, der Kreativität, der Spontaneität, der Großzügigkeit, der Kultur, der Klugheit und des sozialen Einfühlungsvermögens gezeigt. Diese Eigenschaften sind eine ausreichende Garantie dafür, daß es bei rechtzeitiger Beachtung der erwähnten Fehler und Verzerrungen noch möglich ist, in Freiheit und Frieden eine neue, den wirklichen Interessen dieses Volkes angemessene Gesellschaftsordnung aufzubauen. Daher verlieren wir trotz der vorgebrachten Einwände nicht die Zuversicht in eine für unser Vaterland mögliche glücklichere Zukunft.

Und in diesem Sinne ermahnen wir jene, die positiv am derzeitigen politischen Geschehen mitwirken oder sich mit ihm solidarisch erklären, daß sie die Gesinnung der Brüderlichkeit und Toleranz gegenüber allen Mitbürgern immer lebendig und aktiv erhalten, daß sie Ausschreitungen durch Worte und Taten verhindern. Wir ermahnen sie, daß sie ein Projekt, das für die zukünftige Gesellschaft geeignet und durchführbar ist, erst mit dem Verstand möglichst klar zu erfassen und vor dem Gewissen abzuwägen versuchen, bevor sie zur Indoktrination und Aktion schreiten oder bevor sie unkontrollierte, emotionale Prozesse auslösen. Wir verkennen nicht den Wert der Institution bei der Einleitung und dem Ablauf geschichtlicher Prozesse, noch wollen wir ihn schmälern. Aber dieses macht keinesfalls die Vorbereitung und Vorausschau derjenigen überflüssig, die die Art des Prozesses bestimmen und seine Steuerung übernehmen, sondern es muß im Gegenteil die Forderung des Gewissens betont werden, um die kollektive Verantwortungslosigkeit zu verhindern, die eine Vergewaltigung des individuellen Gewissens mit sich bringt.

Die Verantwortlichen müssen über das Gesagte hinaus die erforderliche Sozialpädagogik anwenden, die mit der Feststellung und Anerkennung der geistigen Fähigkeiten des zu erziehenden Kollektivs beginnen muß. Und sie müssen unter allen Umständen mit der Zeit rechnen, da man nun einmal eine Kultur und Zivilisation und einen Gemeinschaftssinn, die zu ihrer Formung Jahrhunderte benötigten und die Weisheit von Jahrtausenden enthalten, nicht als Fremdkörper beiseite schieben kann oder darf. Man sollte nicht vergessen, daß die Zeit immer das zerstört — und im allgemeinen sehr schnell —, was ohne sie gemacht wurde. Ebensowenig sollte man die wichtige und immer gültige Lektion der Geschichte vergessen, daß aus dem gleichen Grunde wie der einzelne Körper Antikörper zur Verteidigung des Lebens erzeugt, dies auch der gesellschaftliche Körper tut: Immer ist es die Revolution, die sich weder einschätzen noch beschränken kann, die die Konterrevolution erzeugt.

Mit unserem bischöflichen Appell zur ausgleichenden Gerechtigkeit, zur Gerechtigkeit in der Anwendung des Strafrechts und der gesetzlichen Bestimmungen und durch unsere Ermahnung zur Vaterlandsliebe und Brüderlichkeit, zur geistigen Stärke und moralischen Mäßigung empfehlen wir unseren Gläubigen, daß sie in ihrem Geist und in ihrem Herzen die Flamme des Glaubens hoch und lebendig halten mögen, eines Glaubens, in

dem der Geist Gottes, der Geist der Liebe, die Zufälligkeiten und Wechselfälle der menschlichen Geschichte bestimmt, mit denen er eigentlich immer ein Zusammenwirken zum Wohl und Fortschritt des Menschen ermöglicht. Und wir empfehlen unseren Gläubigen, in diesem lebendigen und leuchtenden Glauben einer größtmöglichen Zahl unserer Brüder in aller Menschlichkeit nahezubringen, daß wir alle an der Schaffung einer Welt mitarbeiten müssen, die immer mehr dem Plan des Schöpfers entspricht, der in dem Erlöser „der kommt" bei jedem neuen Ereignis der Geschichte gegenwärtig und wirksam ist.

Bildungspolitik und Vorschulerziehung

Eine Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Verantwortung der Kirche im Kindergartenbereich

Anläßlich ihrer außerordentlichen Vollversammlung vom 8./9. September in Freising, die in der Hauptsache der Prüfung der letzten Synodenvorlagen gewidmet war, verabschiedete die Deutsche Bischofskonferenz u. a. eine längere Stellungnahme zur „Verantwortung der Kirche im Kindergarten-Bereich". Darin ziehen die Bischöfe eine Art Fazit in der Erziehung bzw. in der bildungspolitischen Diskussion der letzten Jahre in diesem Bereich und sprechen sich noch einmal nachdrücklich gegen die Zuordnung der Fünfjährigen zum Elementarbereich aus. Hier der Wortlaut:

I.

1. In der pädagogischen und bildungspolitischen Reformdiskussion der letzten Jahre wurde die Bedeutung des Kindergartens klar erkannt. Die Forderung nach einer *Weiterentwicklung* der Arbeit im Kindergarten ist mittlerweile unüberhörbar. Jeder Kindergarten muß den Kindern ein Bildungsangebot machen, das ihre Entwicklungsfähigkeit erhöht und etwaige umweltbedingte Benachteiligungen frühzeitig auszugleichen sucht; zugleich sind die Erziehungsanstrengungen der Eltern zu unterstützen.

2. Seit Generationen widmet sich die katholische Kirche der Kindergartenarbeit. Die Statistik des Jahres 1973 weist fast 8000 *katholische* Kindergärten mit rund 600 000 Plätzen und mehr als 30 000 Mitarbeitern aus. Hinzu kommen fast 500 Kinderhorte mit rund 17 000 Plätzen und 900 Mitarbeitern. In den meisten Bundesländern bieten die evangelischen und katholischen Kindergärten mehr als die Hälfte aller Plätze an. Die deutschen Bistümer wenden einen beachtlichen Teil ihrer Haushaltsmittel zur finanziellen Sicherung dieser Arbeit auf.

3. Die deutschen Bischöfe *unterstreichen das Recht* der Kirche, katholische Kindergärten in freier Trägerschaft zu gründen und zu führen. Sie unterstützen die Eltern in der Wahrnehmung ihres Rechts, ihre Kinder in Einrichtungen zu schicken, die *nach Zielsetzung und Gestaltung* ihren Erziehungsvorstellungen am ehesten entsprechen.

3.1 Katholische Kindergärten sind ebenso wie katholische Schulen in freier Trägerschaft Stätten, an denen die Kirche in einer spezifischen Weise in unserer Gesellschaft gegenwärtig und *wirksam* werden kann. Sie bemühen sich, *die* pädagogischen und sozialen Anforderungen zu *erfüllen,* die an einen guten Kindergarten zu stellen sind. Ihre Eigenprägung gewinnen sie dadurch, daß sie aus einem umfassenden, im Glauben gründenden Verständnis von Welt und Mensch heraus erziehen und *aus dieser* Sicht eine gesamtmenschliche Bildung anstreben (vgl. die „Grundlegung" der Synodenvorlage „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich"). Im Kindergarten soll deshalb *ausdrücklich* religiöse Bildung und Glaubenserziehung wirksam werden, weil dies nicht nur zum Auftrag der Kirche, sondern zur Entfaltung *der* menschlichen Anlagen *überhaupt* gehört.

3.2 Das Lebensalter der Drei- bis Sechsjährigen ist eine entscheidende Entwicklungsphase für Sprache und Denken, für soziale Verhaltensweisen und nicht zuletzt für sittliche und religiöse Wertvorstellungen. Aus pädagogischen und pastoralen Gründen hält die Bischofskonferenz daher ihr Angebot aufrecht, das es den Eltern ermöglicht, ihre Kinder in katholische Kindergärten zu schicken.
Da in der pluralen Gesellschaft unterschiedliche Vorstellungen über Erziehungsziele und -wege bestehen, müssen die Eltern die Möglichkeit haben, *sich zur Gründung solcher Einrichtungen zusammenzuschließen bzw. vorhandene Einrichtungen zu wählen und entsprechende staatliche Förderung für die Kindergärten ihrer Wahl zu erhalten.* Nach dem Grundgesetz sind „Pflege und Erziehung der Kinder das natürliche Recht der Eltern und die ihnen zuvörderst obliegende Pflicht" (Art. 6 Abs. 2). *Deshalb* ist bei der Planung, *der* Entwicklung *und der Gestaltung* des Kindergartenwesens zu beachten, daß — soweit wie möglich — durch *wertorientiert* unterschiedliche Angebote *verschiedener* Träger eine echte Wahl der Eltern gewährleistet wird. *Nur* dies entspricht einem pluralen, freiheitlichen Rechtsstaat, der eine gegliederte Gesellschaft anerkennt und auf der Mitverantwortung ihrer Gruppen beruht.

3.3 Die Kirche mißt diesem Angebot auch Bedeutung zu, *weil* so die Eltern schon früh Gelegenheit erhalten, Mitverantwortung im institutionellen Erziehungsbereich zu übernehmen. Das ist zugleich eine gute Einführung zur späteren, ebenfalls gemeinsamen Erziehungsaufgabe von Elternhaus und Schule. Daneben bietet der Kindergarten die Möglichkeit, in einer kontinuierlichen Elternarbeit die Eltern und Familien auch in ihren eigenen Erziehungsbemühungen zu unterstützen.

3.4 Der Kindergarten übernimmt einen besondern sozialen Dienst dadurch, daß er — gegebenenfalls auch ganztägig —

Kinder aus Familien aufnimmt, die auf dieses Angebot dringend angewiesen sind, zum Beispiel Kinder *erwerbstätiger* Mütter, alleinerziehender Mütter und Väter oder ausländischer Familien.

3.5 Die Bischofskonferenz sieht im Kindergarten eine Chance, die Beziehung zwischen jungen Familien und Pfarrgemeinde zu stärken oder wiederherzustellen und so einer weitverbreiteten Isolierung gerade junger Familien entgegenzuwirken. Auf diese Weise fördert der Kindergarten das Gemeindeleben. Darum muß sich auch die ganze Pfarrgemeinde — je nach Größe und Struktur gegebenenfalls mehrere Pfarrgemeinden gemeinsam — ihrerseits für den Kindergarten verantwortlich wissen.

4. Damit der Kindergarten den gesteigerten Anforderungen gerecht werden kann, sind weiterhin gemeinsame Anstrengungen der Diözesen und ihrer Caritasverbände, der Länder, der Kreise und Gemeinden sowie der Eltern, Träger und Mitarbeiter notwendig.

4.1 Die Kindergärten in freier Trägerschaft nehmen öffentliche Aufgaben wahr. Ihre Förderung durch Land, Kreis und Gemeinde ist daher geboten. Auch in einer Zeit zunehmender Finanzknappheit sind öffentliche Zuschüsse zu den Investitions- und Betriebskosten in angemessener Höhe zu gewähren. Die Bischofskonferenz dankt *jenen* Ländern, die dazu in Kindergartengesetzen *entsprechende* Regelungen getroffen haben.
Die weitere Verbesserung der personellen Besetzung und *der* sachlichen Ausstattung der Kindergärten ist ebenso notwendig wie im Schulbereich. Einsparungen dürfen daher nicht einseitig zum Nachteil der Kindergärten vorgenommen werden. Auch die kirchlichen Entscheidungsgremien und Verwaltungsorgane auf den verschiedenen Ebenen müssen *im Rahmen ihrer wirtschaftlichen Möglichkeiten* den katholischen Kindergärten die erforderlichen Finanzmittel weiterhin zur Verfügung stellen.

4.2 Um das Angebot der Kirche zu *gewährleisten* und das Wahlrecht der Eltern zu garantieren, sind die freien Träger an der Kindergartenplanung und ihrer Durchführung in den zuständigen Gremien der Gemeinden, Kreise und Länder *regelmäßig* zu beteiligen.
4.3 Ebenso notwendig ist es, auch im kirchlichen Bereich Entwicklungspläne für katholische Kindergärten in freier Trägerschaft aufzustellen und regelmäßig fortzuschreiben. Diese Entwicklungspläne müssen sich vor allem folgenden Problemkreisen zuwenden:
— der Eigenprägung dieser Einrichtungen;
— dem Standort und der wirtschaftlichen Sicherung unter Beachtung der Bevölkerungs-(Geburten-)entwicklung;
— den Problemen der Gewinnung, Bildung und Fortbildung von Mitarbeitern, die ihrer Einstellung und Motivation nach einen katholischen Kindergarten und seine ganzheitliche Bildungsarbeit mittragen *und verwirklichen* können.
Außerdem *muß das* System von Fachberatungsstellen mit entsprechenden Supervisionsmöglichkeiten *ausgebaut* werden.

Die zentralen Dienste, die Bildungsziele und Bildungsinhalte formulieren und entsprechendes didaktisches Material erarbeiten, durch *welche* die katholischen Kindergärten *ihre Arbeit qualifizieren und profilieren können, sind auszubauen.* Hierbei spielt die Entwicklung religionspädagogischer Konzepte eine wichtige Rolle. Die Fachhochschulen, Fachschulen *bzw.* Fachakademien für Sozialpädagogik und Sozialarbeit in katholischer Trägerschaft sollten an diesen Maßnahmen beteiligt werden.

II.

1. Die Bischofskonferenz begrüßt es, daß die Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung im Bildungsgesamtplan *(1973)* — im Gegensatz zur Empfehlung der Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates im Bericht '75 — „die Frage der organisatorischen Verknüpfung der Einrichtungen für Fünfjährige mit dem Elementarbereich oder Primarbereich (Eingangsstufe)" offengelassen hat. Sie unterstreicht die Notwendigkeit, diese Frage *nicht zuletzt* auf der Grundlage der Entwicklung und Erprobung besonderer *Rahmenpläne* und *Arbeitshilfen* zu klären. Eine Entscheidung *in dieser grundlegenden Frage darf* erst *dann getroffen werden,* wenn die Bedingungen hierfür allgemein anerkannt sind.
Die Bischofskonferenz richtet *daher* an alle Bundesländer die Bitte, keine abweichenden Vorentscheidungen zu treffen, die die Herausnahme der Fünfjährigen aus dem Kindergarten zur Folge hätten.

2. Bei der Entscheidung darf allein das Wohl des Kindes den Ausschlag geben. Dabei sind die pädagogischen, psychologischen, medizinischen, organisatorischen und gesellschaftspolitischen *Argumente zu beachten,* welche dagegen sprechen, die Fünfjährigen aus dem Kindergarten herauszunehmen.
Für den Kindergarten sprechen vor allem die Vorzüge der altersgemischten Gruppe, der Individualisierung und flexiblen Kleingruppenbildung, die besondere Pflege von Angeboten zur sensomotorischen und musisch-ästhetischen Erziehung. Dagegen besteht bei der Früheinschulung der Fünfjährigen nach wie vor die Gefahr verfrühten Leistungsdrucks, zumal die Reform von Inhalten und Arbeitsformen der Grundschule bis heute ebensowenig gelungen ist wie die Einführung flexibler Einschulungstermine.
So besteht Anlaß zur Besorgnis, daß mit einer Zuordnung der Fünfjährigen zur Eingangsstufe im Primarbereich eine organisatorische Maßnahme getroffen würde, die dem Kindergarten Kräfte und Mittel entzöge, ohne die Grundschule zu verbessern. Durch die Reduktion der Kindergärten auf die Drei- und Vierjährigen würde zudem der Bestand zahlreicher Kindergärten — vor allem in den Flächenstaaten — in Frage gestellt. Außerdem würden durch die allgemeine Einführung der Eingangsstufe für die Fünf- und Sechsjährigen personelle und finanzielle Kapazitäten so weitgehend gebunden, daß die umfassende Qualifizierung der Arbeit mit den Drei- und Vierjährigen empfindlich gefährdet würde.
Wichtige Voraussetzungen für eine „Reform aus einem Guß" und die Verbesserung der Chancengerechtigkeit auch für das Kleinkind sind offenkundig noch nicht geklärt.

3. Eine erfolgreiche Kinderarbeit erfordert eine enge Zusammenarbeit zwischen Eltern, Mitarbeitern und Trägern. Ein größerer Erfolg als bei der Einführung einer „Bildungspflicht" für Fünfjährige oder gar einer Vorverlegung der Schulpflicht dürfte mit Sicherheit dann eintreten, wenn die Eltern so früh wie möglich für den Kindergarten gewonnen und in seine Arbeit einbezogen werden. Deshalb sollten alle Verantwortlichen ihre Bemühungen um die Aufgeschlossenheit der Eltern für die Anliegen des Kindergartens, für die Reform der Grundschule und die Zusammenarbeit beider Einrichtungen fortsetzen und intensivieren.

Reform zwischen Utopie und Getto

Über die neuere Diskussion zum Thema Gemeindekirche

Die Frage, wie man sich die Zukunft der Kirche vorzustellen habe, ist gegenwärtig heftig umstritten. Seit fast zehn Jahren erfahren insbesondere *Norbert Greinachers* Ausführungen zu diesem Thema vielfältige Zustimmung und scharfe Kritik. Die Kirche, so lautet Greinachers Grundthese, hat sich seit der konstantinischen Wende bis in die Gegenwart als Volkskirche verwirklicht; heute ist die Zeit der Volkskirche im wesentlichen abgelaufen; die Kirche „geht auf eine neue Sozialform zu: die Gemeindekirche“ [1]. Die Entwicklung dahin „hat schon begonnen und ist nicht mehr aufzuhalten“ [2]. Kristallisationspunkt dieser zukünftigen Gemeindekirche wird die einzelne, konkrete Gemeinde sein, nämlich „die Versammlung gläubiger, überzeugter, engagierter Christen, die in der profanen Gesellschaft zerstreut mehr oder weniger als einzelne Gläubige unter Andersgläubigen, Indifferenten und Ungläubigen leben und die sich versammeln, um das Wort Gottes zu hören und die Eucharistie zu feiern“ [3]. Die Gemeindeglieder sind in dieser Gemeinde „in ein Geflecht von sozialen Beziehungen hineingebunden und übernehmen bestimmte Funktionen in der Gemeinde“ [4]. Der Begriff Gemeindekirche meint die Integration und Gesamtheit der verschiedenen und verschiedenartigen einzelnen Gemeinden; sie ist eine „Organisation, deren einzelne Gemeinden untereinander in enger Kommunikation stehen und die über eine zentrale Verwaltungs- und Leitungsstruktur verfügt“ [5].

Ein Modebegriff und seine Kritiker

Das breite positive Echo, das diese „Realutopie Gemeindekirche“ inzwischen gefunden hat, ist verständlich. Denn hier wird ein Weg gezeigt, auf dem es möglich sein soll, daß die Kirche aus ihrer bisherigen Gettomentalität, aus der Erstarrung ihrer institutionellen Formen herauskommt. Die Gemeindekirche soll eine Kirche glaubensentschiedener Christen sein, sie soll offen und missionarisch sein, flexibel und dynamisch in ihren Strukturen; alle Glieder der Gemeinden fühlen sich für die Gemeinde verantwortlich, nicht allein die Amtsträger. Die Gemeinden werden, so betont diese Konzeption, für die Welt Modelle der Freiheit sein, sie werden sich engagieren im Dienste an der Gesellschaft. So wird die Kirche der Zukunft nicht mehr am Rande der Gesellschaft stehen; sie wird sich nicht mehr in dem Maße wie bisher von den gesellschaftlichen Erwartungen zwingen lassen müssen, „alle vorhandenen religiösen, quasireligiösen und pseudoreligiösen Bedürfnisse (etwa im Zusammenhang mit der Geburt, der Adoleszenz, der Hochzeit, dem Tode) zu erfüllen“, und zwar auch dort, wo solche individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnisse „von der Sache Jesu her in Frage gestellt werden müßten“ [6]; sie wird vielmehr „für Nah- und Fernstehende, für Innen- und Außenstehende, für alle Menschen in Not ein Zeichen des Heiles und so für alle Menschen guten Willens ein willkommener, ernstgenommener, notwendiger Partner sein“ [7]. Angesichts solch verheißungsvoller Perspektiven, die die Gemeindekirchenkonzeption eröffnet, ist es nicht verwunderlich, wenn in der praktischen Literatur weithin nicht mehr gefragt wird, ob die Gemeindekirche als Kirche der Zukunft wünschenswert sei, sondern nur noch, wie sie gefördert und verwirklicht werden könne.

Die Kritik an der „Realutopie Gemeindekirche“ kommt aus zwei entgegengesetzten Richtungen. Einerseits befürchtet man beispielsweise, daß mit der übermäßigen Betonung der Mitverantwortung aller Gläubigen für die Gemeinde und die Sendung der Kirche insgesamt die hierarchische Verfassung der Kirche, die spezifische Verantwortung der kirchlichen Amtsträger für den Glauben und das Leben der Kirche demokratisch eingeebnet werde. Man kritisiert auch, daß durch die ständige Akzentuierung der Freiheit die verbindlichen Inhalte des Glaubens allzusehr in das Belieben des einzelnen und der einzelnen Gemeinde gestellt werden und damit einem allgemeinen Subjektivismus innerhalb der Kirche Vorschub geleistet werde.

Die andere Richtung der Kritik an der Gemeindekirchenkonzeption teilt diese Befürchtungen keineswegs. Sie ist mit den Vertretern der Gemeindekirche im Prinzip darin einig, daß tiefgreifende Reformen nötig sind, daß die Kirche aus dem Getto herausfinden muß, daß sie in ihren Strukturen beweglicher, dynamischer, „demokratischer“ werden, daß sie der Freiheit des Gewissens und der Vielfalt des Glaubens mehr Raum geben muß als in der Vergangenheit. Aber sie bezweifelt, ob die Gemeindekirchenkonzeption geeignet ist, diesen Zielen zu dienen. Sie befürchtet, daß die Gemeindekirche, und zwar gegen den Willen ihrer Vertreter, zu einem Instrument restaurativer Bestrebungen werden könnte, daß sie, anstatt Offenheit, Freiheit, Vielfalt zu bringen, neuerlich ins Getto, in den Konformismus zurückführt und gerade nicht das sein wird, was sie sein will, nämlich ein „willkommener, ernstgenommener, notwendiger Partner“ für alle Menschen guten Willens.

Neuerdings hat in diesem Sinne der Münchener Pastoraltheologe *Hans Schilling* in der Zeitschrift Diakonia „Kritische Thesen zur ‚Gemeindekirche'" vorgetragen[8]. Er beklagt, daß eine „ausgiebigere und tiefschürfendere kritische Auseinandersetzung über die Gemeindekirche bislang" nicht stattgefunden habe, und will mit seinen Thesen die „weitere Diskussion anregen" (79). Die Schriftleitung von Diakonia bat „eine Reihe von Bischöfen und Priestern, Fachkollegen und Laien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz" (111), zu Schillings Thesen Stellung zu nehmen, und veröffentlichte diese Beiträge, um eine Diskussion in Gang zu bringen[9]. Greinacher schließt seine Erwiderung mit der Bemerkung, es sei „das Verdienst von Schilling, die Diskussion um die zukünftige Gestalt der katholischen Kirche in der Bundesrepublik wiedereröffnet zu haben. Weil so viel auf dem Spiele steht, sollte die Diskussion so schnell nicht mehr zur Ruhe kommen" (109). Hinsichtlich der Wichtigkeit des Themas wird man Greinacher recht geben müssen. Gerade deswegen lohnt es sich, im folgenden einige Fragen und Gesichtspunkte zu benennen, die in der Diskussion über die Gemeindekirche wohl noch zu wenig zum Tragen gekommen sind.

Realutopie und voraussehbare Wirklichkeit

Allem voran sei noch einmal die Frage aufgegriffen, die bei Schilling eine wichtige Rolle spielt und die durch die Erwiderungen auf Schillings Thesen kaum erledigt sein dürfte, ob nämlich die Gemeindekirchenkonzeption, zum pastoralen Globalziel erhoben, wirklich geeignet ist, eine offene, tolerante, missionarische, lebendigen und entschiedenen Glauben zeugende und verwirklichende, sich der Vorläufigkeit ihrer Strukturen bewußte und darum reformbereite Kirche zu schaffen, oder ob nicht vielmehr bei ihrer Durchsetzung Gefahr besteht, gerade jene Gettomentalität, jenen Glaubenskonformismus, jene geistige Enge und Unduldsamkeit und jene integralistischen Tendenzen erneut zu bestärken, die zu überwinden das erklärte und insgesamt berechtigte Ziel der „Realutopie Gemeindekirche" ist.

Zwar glaubt Greinacher, solche Bedenken zerstreuen zu können. Jedoch sind einige Erwiderungen auf Schillings Thesen geeignet, diesen Befürchtungen neue Nahrung zu geben. So fordert beispielsweise *Helmut Blasche* in seinem Beitrag, man müsse die seiner Ansicht nach verlorene volle Identität von kirchlicher und gemeindlicher Wirklichkeit wieder anstreben. Mit erstaunlicher Unbekümmertheit setzt er sich über die gegenwärtige Diskussion über die „distanzierte Kirchlichkeit" hinweg und erklärt, distanzierte Kirchlichkeit sei „ein Widerspruch in sich" und in Wahrheit Unkirchlichkeit. Kurz und bündig wirft er Schilling vor, wenn dieser den Zustand distanzierter Kirchlichkeit auch als eine Form von Kirchlichkeit verstehe, dann setze er sich „in Widerspruch zum Neuen Testament und zur Lehre der Kirche" (192). Die Haltung des Glaubens impliziert nach Blasche „notwendig die Bereitschaft, sich zur Verfügung zu stellen zum Aufbau der Gemeinde" (193). Die kirchlich Distanzierten hingegen sind „jene, denen die Kirche nachgeht, um die sie wirbt, denen sie dient, für die sie da ist, aber sie sind nicht Kirche" (194). Von daher ist es nur konsequent, wenn Blasche sagt, jene, „die mit Christus verbunden sind und ihm nachfolgen wollen, es aber nicht fertigbringen, sich der Kirche als Gemeinde anzuschließen", mögen ihre Gründe dafür haben, „und keiner wird ihnen den guten Willen und ihre Ehrlichkeit absprechen", aber sie „haben keinen Anspruch auf die Sakramente der Kirche" (193). Diese Argumentation dürfte nicht nur vor der Theologie der Sakramente äußerst schwer bestehen können, sie erinnert auch sehr an Exkommunikationspraktiken, wie sie in der Zeit der Antimodernistenkampagne zu Beginn unseres Jahrhunderts dazu verwendet wurden, jeden Reformwillen innerhalb der Kirche zu ersticken. Diese Ähnlichkeit ist dazu angetan, das Mißtrauen gegenüber der Gemeindekirchenkonzeption zu bestärken. Angemerkt sei, daß Blasche sich mit solchen Äußerungen auch in Widerspruch zu Greinacher setzt, der ausdrücklich betont, er stimme mit Schilling darin überein, daß kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit nicht deckungsgleich seien: „Wenn man Gemeinde in einem sehr konkreten Sinne versteht als eine bestimmte Gruppe von Christen, dann gibt es Vollzüge kirchlichen Lebens, die nicht gemeindlich sind" (108).

Auch die Frage, ob es in der Gemeindekirche mehr Freiheit, mehr Pluralität und weniger Konformitätsdruck geben werde als in der bisherigen sogenannten „Volkskirche", wird man sehr viel zurückhaltender beurteilen, wenn man die Ausführungen von *Paul Weß* über die Möglichkeit einer Vielfalt von Meinungen in der Gemeinde zur Kenntnis nimmt: „Meinungsverschiedenheiten in den grundlegenden Fragen lähmen die Wirksamkeit jeder Gruppe" und können — so muß man wohl folgern — daher in der Gemeinde nicht geduldet werden. Wer aber entscheidet, ob ein Problem, das in der Gemeinde auftaucht, eine „grundlegende Frage" ist oder nicht? Wenn Weß weiter schreibt: „Toleranz gegenüber Andersdenkenden schließt die nötige Konformität in der Gemeinde nicht aus", dann stellt sich die Frage, ob damit gesagt sein soll, daß es im Grunde innerhalb der Gemeinde Konformität geben müsse und Toleranz in größerem Umfang nur gegenüber Nicht-Gemeindegliedern möglich sein solle? Wäre es dann verwunderlich, wenn nicht wenige Christen es vorziehen, lieber nicht innerhalb solcher Gemeinden zu stehen, sondern sich ihnen gegenüber distanziert zu verhalten? Weß rechtfertigt die Forderung nach Konformität in der Gemeinde mit dem Argument, daß „die Zugehörigkeit zur Gemeinde ja freiwillig" (203) sei. Dazu ist festzustellen, daß dieses Argument auch früher von den Kirchenleitungen aller Konfessionen immer wieder benutzt worden ist, um unerwünschte Kritik aus der Kirche hinauszukomplimentieren und die eigene kirchliche Gemeinschaft

gegenüber den Fragen der Zeit und allen Reformbestrebungen möglichst zu immunisieren. *Johannes B. Metz* hat darauf aufmerksam gemacht, in dieser Argumentation sei eine Sektenmentalität am Werk: „Mit einer solchen Argumentation kann man schließlich jeden Wandel kirchlicher Strukturen und Lebensformen unterbinden und andererseits den faktischen Wandel der Kirche nicht mehr erklären." [10]

Es wäre sicher falsch, *Norbert Greinacher* oder *Ferdinand Klostermann* oder *Karl Rahner* für die Konsequenzen haftbar zu machen, die hier aus der Konzeption der Gemeindekirche gezogen werden. Gleichwohl stellt sich um so dringlicher die Frage, ob und wie die Gemeindekirchenkonzeption dagegen geschützt werden kann, daß Konsequenzen, wie sie hier schon sichtbar werden, nicht überhand nehmen. Jedenfalls dürfte es nicht möglich sein, die richtigen pastoraltheologischen Argumente, die gegen die Beibehaltung des „volkskirchlichen" status quo sprechen, ohne weitere Prüfung als zureichende Argumente für die Gemeindekirche zu werten.

Theologiegeschichtliche Reminiszenzen

Es ist auffällig, daß in der Diskussion um die Gemeindekirche bisher kaum näher darauf eingegangen wurde, daß schon früher theologische Konzeptionen entfaltet und durchgespielt wurden, die der heutigen Gemeindekirchenkonzeption in vielen Punkten vergleichbar sind und deren Schicksal dazu veranlassen könnte, die Problematik dieser Konzeption genauer zu erörtern. Hier seien nur einige Hinweise gegeben. Die Beispiele stammen aus dem evangelischen Bereich; sie sind im katholischen Raum weithin unbekannt geblieben, dürften aber dennoch auch hier für die Frage nach der Zukunft der Kirche wichtige Gesichtspunkte erbringen.

Eine zentrale Rolle spielte der Gemeindebegriff beispielsweise in der Theologie *A. Ritschls* (1822—1889), der zu den einflußreichsten Theologen des 19. Jahrhunderts gehörte, und dessen Theologie in der weitverzweigten Schule der sogenannten „Ritschlianer" im deutschen Protestantismus bis zum Ersten Weltkrieg eine weitreichende Bedeutung hatte. Das neue und in unserem Zusammenhang besonders interessante Konstitutivum der Theologie Ritschls [11] war, daß in ihr „die Idee der Versöhnung durch Christus und die Idee von der erwählten Gemeinde in direktester Wechselwirkung stehen", und zwar ist „der Gedanke der Gemeinde als die Zweckbestimmung in den von der Versöhnung aufzunehmen, und die letztere als die Stiftung der Gemeinde zu begreifen". Gemeindebildung ist demnach nicht ein Mittel oder eine Voraussetzung der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander, sondern der Inhalt dieser Versöhnung selbst. Christsein ohne Leben in der Gemeinde ist für Ritschl unmöglich: „Lebe in der Kirche, sei mit Bewußtsein tätig in ihren Funktionen, und ... besinne Dich, daß Du etwas kannst oder bist nur als Glied der Gemeinde, die durch ihre Stiftung auf Christus die Zusicherung des göttlichen Wohlgefallens und der Sündenvergebung hat." In der Schule Ritschls wurde der Einwand, es gebe doch auch Menschen, die nicht innerhalb einer Gemeinde aktiv sind und dennoch auf vielfältige andere Weise dazu angestoßen werden, an Christus zu glauben, mit dem auch heute noch vorgetragenen Argument zurückgewiesen, daß alle diese Anstöße einen Menschen erst dann zum „wirklich christlichen Glauben" führen, „wenn er durch die verschlungenen und unberechenbaren Erfahrungen des Lebens mit dem Glauben und der Verkündigung der christlichen Gemeinde in Berührung gebracht wird" [12].
Es soll nun nicht gesagt sein, daß dieses Gemeindeprinzip Ritschls und seiner Schule mit der Gemeindekirchenkonzeption einfach identisch sei. Aber angesichts der Ähnlichkeiten ist es doch von Interesse, die weitere Geschichte dieser theologischen Konzeption zu verfolgen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts näherten sich viele Ritschlianer immer mehr den konservatistisch-orthodoxen Strömungen im Protestantismus. Nicht wenige waren zwar gegenüber Andersdenkenden tolerant; zugleich aber beteiligten sie sich innerkirchlich zu Beginn unseres Jahrhunderts am Aufbau einer Lehrzuchtordnung, die im Vergleich zum Protestantismus des 19. Jahrhunderts unerhört streng war und deren Methoden denen des damaligen katholischen Antimodernismus ziemlich ähnlich waren. An die heutige Gemeindekirchenkonzeption stellt sich angesichts dieser Entwicklung die Frage, wie sie sich davor schützen kann, daß sie ähnliche Konsequenzen zeitigt.

Kaum beachtet wurde in der Diskussion um die „Realutopie Gemeindekirche" ferner der enge Zusammenhang dieser Konzeption mit der Theologie *Karl Barths*. Die Definition der Gemeinde, wie sie der Gemeindekirche zugrunde liegt, stimmt inhaltlich und bis in die Formulierungen hinein mit der Definition überein, die Barth in seiner Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde" [13] gibt. Man könnte die Theologie der Gemeinde, wie sie Barth insbesondere im IV. Teil seiner kirchlichen Dogmatik [14] entfaltet, als den theologischen Mutterboden der „Realutopie Gemeindekirche" ansehen; die Gemeindekirche läßt sich verstehen als ein (nicht der einzig mögliche) Versuch, diese Ekklesiologie Barths in kirchliche Praxis zu übersetzen. Dazu ist jedoch zu bedenken, daß die dogmatische Konzeption Barths in der gegenwärtigen systematischen Theologie Gegenstand eingehender Kritik ist [15]. Sie kann daher nicht mehr, wie es in der Gemeindekirchenkonzeption geschieht, als fraglos geltende Grundlage für die praktische Theologie dienen.
An einem Punkt zeigt sich die Ähnlichkeit zwischen Barth und der Gemeindekirchenkonzeption vielleicht besonders deutlich, nämlich an der Einschätzung der Bedeutung des Dialogs mit der Welt. Für Barth ist der Begriff des Zeugnisses der Inbegriff dessen, was die Gemeinde in ihrem Dienst an der Welt zu tun und zu leisten hat: Sie muß

„Zeugnis geben" vom Worte Gottes, sie muß das Evangelium „verkünden", sie muß die Welt auf die Wahrheit des Evangeliums „anreden", an sie „appellieren", sie zum Glauben „aufrufen" und „einladen" [16]. Diese Verkündigung sieht Barth beeinträchtigt, wenn die Gemeinde allzusehr den *Dialog* mit der Welt sucht. Bezeichnend ist, daß er gegen die Pastorale Konstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung, den Dialog mit der Welt zu suchen, kritisch einwendet, nicht auf den Dialog mit der Welt komme es an, sondern darauf, daß die Verkündigung an die Welt geschehe [17]. Die Gemeindekirchenkonzeption sieht die Aufgabe der Gemeinde ebenso wie Barth, nur in der Einschätzung des Dialogs scheint sie zunächst von ihm abzuweichen. Sie betont den notwendigen „Dialogcharakter der Beziehungen zwischen Gemeinde und Welt" [18]. Indes zeigt sich, daß hier der Dialog im wesentlichen nur als eine Form oder als Vorstufe der Verkündigung gesehen wird. Der eigentümliche Charakter des Dialogs, der dadurch bestimmt ist, daß die Partner bereit sind, voneinander zu lernen, sich gegenseitig bereichern zu lassen, der Gedanke, daß die Kirchen den Dialog nicht nur als eine angemessenere Form der Verkündigung oder als einen guten Anknüpfungspunkt für ihre Botschaft sehen dürfen, sondern vor allem auch deshalb suchen müssen, um auch selbst aus ihm zu lernen, um selbst Anstöße zu empfangen, den Sinn des Evangeliums in neuem Lichte zu sehen und tiefer und lebendiger zu verstehen, all dies spielt sowohl bei Barth als auch in der Gemeindekirchenkonzeption kaum eine wesentliche Rolle.

Gefahr einer neuen Verrechtlichung

Ein besonders wichtiges Thema in der Diskussion um die Gemeindekirche dürften die Auseinandersetzungen sein, in denen nach dem Ersten Weltkrieg im deutschen Protestantismus um die Neuordnung der protestantischen Kirchen gerungen wurde [19]. Nach dem Untergang des Summepiskopats stand der Protestantismus vor der Aufgabe, sich eine eigenständige kirchliche Verfassung zu geben. Im wesentlichen gab es drei Richtungen. Erstens gab es auf konservativer Seite die Bestrebung, eine straff organisierte, eher am Beispiel der katholischen hierarchisch-monarchischen Kirchenverfassung orientierte „Obrigkeitskirche" zu schaffen. Zweitens diskutierte man die Möglichkeit einer freikirchlichen Kirchenstruktur, d. h., man wollte Gemeinden auf der Basis des Freiwilligkeitsprinzips schaffen; der einzelne sollte sich zum Eintritt in diese Gemeinde aus freien Stücken entscheiden müssen; die dritte Richtung, die des „freien Protestantismus", wollte demgegenüber eine „freie evangelische Volkskirche", eine „wahre Volkskirche" schaffen. Die Einwände, die diese dritte „volkskirchliche" Richtung gegen die „Obrigkeitskirche" geltend machte, sind im wesentlichen dieselben, die beispielsweise Greinacher gegen die „Herrschaftskirche" vorbringt, d. h. gegen eine „Kirche, in der die hierarchischen Amtsstrukturen stark ausgeprägt sind und eine umfassende Demokratisierung verhindern" (108). Bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang, was diese „volkskirchliche" Richtung gegen die freikirchliche Lösung einzuwenden hatte, die der „Realutopie Gemeindekirche" in wesentlichen Punkten sehr ähnlich ist: Neben finanziellen Problemen sah man in dieser Konzeption insbesondere zwei Gefahren: erstens übermäßige Verrechtlichung, zweitens religiöse und geistige Enge. In Hinblick auf die Rolle, die in der gegenwärtigen Diskussion die Alternative „Volkskirche oder Gemeindekirche" spielt, sei noch angemerkt, daß man damals die erwünschte „Volkskirche" gelegentlich auch mit den Begriffen „Laienkirche" oder „Gemeindekirche" bezeichnete.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß das heute oft verkündete Ideal der „lebendigen Gemeinde" seit Beginn der Neuzeit immer wieder eine Rolle gespielt hat [20]. Dabei zeigen nicht wenige Beispiele — und dies müßte angesichts der Gemeindekirchenkonzeption zu denken geben —, daß es in solchen „lebendigen Gemeinden" offenbar mit einer gewissen gruppendynamischen Zwangsläufigkeit zu einem die Freiheit des einzelnen einschneidend verengenden Konformismus gekommen ist, der dann auch die entsprechenden Druckmittel gegen ideologische oder moralische Abweichler ausbildete und die Anwendung dieser Druckmittel gar nicht mehr als problematisch empfand, sondern für einen guten Dienst an der Sache hielt.

Diese Hinweise stimmen gegenüber der Gemeindekirchenkonzeption eher skeptisch. Freilich betonen die Vertreter der Gemeindekirche immer wieder und nachdrücklich, die Gemeinde dürfe sich nicht ins Getto zurückziehen, sie dürfe nicht eng und konformistisch werden, sie müsse vielmehr offen, tolerant, missionarisch sein. Aber zeigt nicht die „Vorgeschichte" dieser Konzeption, daß alle Appelle zur Offenheit, die auch früher nicht fehlten, es nicht verhindern konnten, daß es faktisch doch zu einer Gettoisierung, zur Abkapselung, zu einer Verwechslung von geistiger Enge und Glaubensentschiedenheit kam? Kann die Konzeption der Gemeindekirche über Appelle hinaus Vorkehrungen treffen, um der unerwünschten Konsequenz zu entgehen, daß vielleicht an die Stelle des „volkskirchlichen" Konformitätsdrucks ein nicht besser erträglicher gemeindlicher Konformitätsdruck treten kann? Wenn gesagt wird, die Gemeinden der Zukunft werden offen, ökumenisch, lernbereit, missionarisch und auf diese Weise für ihre Umwelt Zeichen des Heiles sein, dann ist zu fragen: Woher speist sich der Optimismus, daß die Gemeinden das sein werden, was sie sein sollen?

Fehlinterpretierte Säkularität

Die Gemeindekirchenkonzeption versteht sich als eine Antwort auf die Tatsache, daß unsere Gesellschaft eine säkularisierte Gesellschaft ist: Dies bringt es mit sich, daß die Christen sich zunehmend in einer Minderheitensitua-

tion, in einer „Diasporasituation" befinden; sie müssen als einzelne Gläubige zerstreut unter Andersdenkenden, Indifferenten, Ungläubigen leben. Wenn in dieser Situation der christliche Glaube lebendig und in der Gesellschaft wirksam werden soll, dann ist dies nach der Gemeindekirchenkonzeption nur so möglich, daß die vereinzelten engagierten Christen sich zu Gemeinden zusammenschließen, in denen sie sich gegenseitig im Glauben bestärken und zum Dienst an der Gesellschaft befähigen.

Das Problem ist, ob hier die Diskussion, wie sie in der gegenwärtigen Theologie über die Säkularisierung geführt wurde, genügend zum Tragen kommt. Sosehr im einzelnen die Bewertung des Säkularisierungsprozesses, wie er die neuzeitliche Gesellschaft charakterisiert, unterschieden sein mag, so setzte sich in der Theologie insgesamt die Auffassung durch, daß dieser Prozeß keineswegs vor allem als Geschichte des Abfalls vom Christentum verstanden werden darf; vielmehr ist in dieser Verweltlichung, in der Verselbständigung von Wissenschaft und Kultur aus dem Bereich kirchlicher Autorität ein positiver christlicher Sinn zu erkennen[21].

An der Gemeindekirche fällt nun auf, daß sie zwar den positiven christlichen Sinn der Säkularisierung durchaus zu würdigen weiß, ihn aber nicht konsequent für die kirchliche Praxis zur Geltung bringt. Dies zeigt sich insbesondere daran, daß in dieser Konzeption die abstrakte Unterscheidung und Gegenüberstellung von Kirche und Welt eine grundlegende Rolle spielt. Dieses „Kirche-Welt"-Schema läßt sich jedoch mit dem positiven theologischen Verständnis der Säkularisierung nicht wirklich vereinbaren.

Dazu ist zu bedenken, daß dieses Schema den Kirchen des 19. Jahrhunderts vor allem dazu diente, die negative Einschätzung des Säkularisierungsprozesses und die damalige Restaurationsbewegung ideologisch zu stützen. Weil man die Gesellschaft für „weltlich", für ungläubig hielt, rief man die engagierten Christen zur Geschlossenheit, zur Sammlung auf, konnte man die weltlichen Forderungen nach Demokratie, nach Gewissens- oder Religionsfreiheit als Widerspruch zum christlichen Glauben verstehen, wurde der Eifer für den rechten Glauben zum ideologischen Kampf schier gegen alles, was nicht von den Kirchen kam.

Von einer positiven theologischen Sicht der Säkularisierung her wäre es nun folgerichtig, auch die ideologische Vorstellung eines dichotomischen Gegenübers von Kirche und Welt, die früher als Legitimation der negativen Sicht der Säkularisierung diente, zu überwinden; man müßte den als Säkularisierung bezeichneten geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß in seiner Totalität theologisch bedenken und dabei die verfaßten Kirchen als Elemente in diesem Prozeß sehen[22]. Von da aus wäre dann zu fragen, welche Konsequenzen sich aus dieser Betrachtungsweise für das Selbstverständnis der Kirchen und für die kirchliche Praxis ergeben könnten. Wenn hingegen die Gemeindekirchenkonzeption dieses „Kirche-Welt"-Schema beibehält, dann schreibt sie gleichsam die ideologische Legitimation einer Weltsicht fort, die sie selbst nicht mehr teilt. Diese Inkonsequenz führt zu einer Zwiespältigkeit bezüglich der Einschätzung der Säkularisierung: einerseits will man nicht bestreiten, daß die Säkularisierung ein Ereignis innerhalb der Geschichte des Christentums, ein letztlich christliches Ereignis ist; andererseits sind dann aber doch die Christen bloß eine Minderheit in unserer Gesellschaft, und die Gläubigen leben als verstreute Einzelne zwischen Andersdenkenden, Ungläubigen, Indifferenten. So nähert man sich praktisch doch wieder jener pessimistischen Wertung, die die außerkirchliche Welt im 19. Jahrhundert gefunden hat, und verdeckt sich angesichts der Frage nach der Zukunft der Kirche den offenen Blick dafür, „daß vieles, was wir in einem geschichtlichen Sinn ‚Welt' nennen, durchaus christliche Elemente haben kann und faktisch hat"[23]. Wahrscheinlich liegt in dieser Inkonsequenz ein wesentlicher Grund dafür, daß die Konzeption der Gemeindekirche, wie sie Greinacher vorgetragen hat, in der praktischen Literatur so verschiedenartige, auch widersprüchliche Auslegungen und Konkretisierungen erfährt.

So berechtigt die Kritik ist, die die Gemeindekirchenkonzeption an den bestehenden kirchlichen Strukturen übt, ihre Problematik liegt darin, daß sie die ideologische „gegenseitige Trennung und Hypostasierung der beiden Größen Kirche—Welt"[24], die das traditionelle Kirchenverständnis des 19. Jahrhunderts geprägt hat und die auch heute noch die restaurativen Tendenzen in der Kirche prägt, letztlich nicht überwindet, sondern in Formeln wie „Zuwendung der Kirche zur Welt", „Dienst der Kirche an der Welt" übernimmt und weiterführt. Die entscheidende Frage, wie dieses dichotomische „Kirche-Welt"-Schema überwunden werden könne und welche praktischen Konsequenzen sich daraus für die Kirche der Zukunft ergeben, diese Frage bleibt in der „Realutopie Gemeindekirche" weitgehend ungelöst. Freilich ist zu betonen, daß bezüglich dieser Frage andere konkrete Lösungsvorschläge kaum in Sicht sind.

Ende der Volkskirche — eine verfehlte Fragestellung

Die kirchliche Lage ist heute insbesondere durch zwei beunruhigende Tatsachen gekennzeichnet: Erstens werden unsere Kirchen immer leerer, die Anzahl der Taufen und kirchlichen Trauungen geht zurück. Eine Tendenzwende ist kaum absehbar. Zweitens zeigt sich das Phänomen der sogenannten „partiellen Identifikation" mit der Kirche oder der „distanzierten Kirchlichkeit", nämlich die Tatsache, daß offenbar immer mehr Christen die kirchliche Lehre und die kirchlichen Normen nur teilweise akzeptieren. Es besteht eine Distanz oder sogar eine Kluft zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und dem persönlichen Glauben der Menschen[25]. Dabei zeigt sich, daß nicht nur die Zahl derer, die am Leben der Kirche teilnehmen, eine Minderheit in unserer Gesellschaft ist, sondern daß

es sogar einen gesellschaftlichen Konformitätsdruck in Richtung auf Entkirchlichung gibt[26]. Das Problem ist, wie diese Tatsachen theologisch zu deuten und zu werten und welche praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Dazu drei Bemerkungen.

Erstens: Die Gemeindekirchenkonzeption geht davon aus, daß an diesen Tatsachen das *Ende der Volkskirche* abzulesen sei; sie versteht sich selbst als zukunftsträchtige Alternative dazu. Die Diskussion über die Alternative „Volkskirche oder Gemeindekirche" ist nun vor allem deshalb schwierig und wenig fruchtbar, weil in dem Begriff Volkskirche sehr verschiedenartige Aspekte zusammenfließen, die nicht notwendig miteinander zusammenhängen. Im wesentlichen dürfte in der Gemeindekirchenkonzeption damit gemeint sein, daß in einem volkskirchlichen System der Einfluß der Kirchen und ihre Autorität im wesentlichen von allen Mitgliedern der Gesellschaft akzeptiert werden. Diese volkskirchliche Situation scheint heute zu Ende zu sein.

Indes könnte man fragen, ob man die gegenwärtige Situation nicht differenzierter sehen muß. *Joachim Matthes* machte darauf aufmerksam, daß eine komplexe historisch-soziologische Kirchlichkeitsforschung wahrscheinlich zeigen würde, daß eine „über Jahrhunderte relativ stabile, in sich um Mittelwerte schwankende Verteilung der Intensitätsgrade kirchlicher Teilnahme über ein zwischen ‚Kirchentreue' und ‚distanzierter Kirchlichkeit' gespanntes Spektrum für alle volkskirchlich geprägten Gesellschaften" anzunehmen ist. Die „permanente Diskrepanz zwischen institutionalisierten Verhaltens- und Einstellungserwartungen einerseits und deren Erfüllung andererseits" scheint also als ein konstitutives Merkmal volkskirchlicher Systeme betrachtet werden zu müssen[27]. Es wäre verfehlt, wollte man aus diesem Hinweis schließen, die Lage der Kirche in der Gegenwart sei gegenüber früher nicht viel anders und daher seien auch Reformen in der Kirche nicht so dringlich. Das Neue an der gegenwärtigen Situation besteht nämlich darin, daß man sich heute dieser Diskrepanz bewußt geworden ist, daß im Unterschied zu früher die kirchlich Distanzierten ihre von der kirchlichen Lehre abweichenden Glaubensvorstellungen für zeitentsprechend, plausibel, vom Christentum her möglich halten und mit Gründen zu vertreten suchen, und daß offenbar auch viele Kirchenchristen in zunehmender Anzahl in manchen Glaubensvorstellungen von der offiziellen kirchlichen Lehre abweichen, ohne darin einen Mangel an Glaubensentschiedenheit zu sehen[28]. Die Ekklesiologie steht damit vor dem Problem, diese Diskrepanz, die es früher zwar gab, die aber damals nicht wie heute das gesellschaftliche Bewußtsein geprägt hat, theologisch zu begreifen und zu bewältigen; sie muß sich fragen, was diese Diskrepanz zwischen kirchlicher Lehre und kirchlichen Normen einerseits und der distanzierten Kirchlichkeit andererseits für das Selbstverständnis der verfaßten Kirche im Prozeß der christlichen Überlieferungsgeschichte bedeuten könnte.

Fragwürdig erscheint es hingegen, dieses Problem dadurch lösen zu wollen, daß man das Ende der Volkskirche konstatiert. Das hätte zur Folge, daß die Diskrepanz zwischen kirchlicher Lehre und den Glaubensvorstellungen der Christen als typisch volkskirchliches Phänomen theologisch unbegriffen bleibt. Freilich muß auch gesehen werden, daß die traditionelle dogmatische Ekklesiologie für dieses Phänomen ebenfalls keine befriedigende Erklärung bieten kann. Hier zeigen sich Fragen, die sowohl über die traditionelle dogmatische Ekklesiologie als auch über die Konzeption der Gemeindekirche und die Alternative „Volkskirche oder Gemeindekirche" hinaustreiben auf ein komplexeres Verständnis des Prozesses der Vergegenwärtigung und Weitervermittlung des Christentums in unserer gegenwärtigen Gesellschaft[29].

Gemeinde und distanzierte Kirchlichkeit

Von daher ergibt sich eine weitere Überlegung zu der Frage, wie das Phänomen der *„distanzierten Kirchlichkeit"* zu würdigen sei. Die Gemeindekirchenkonzeption versteht dieses Phänomen entweder im Sinne einer berechtigten innerkirchlichen Kritik, oder aber, falls die Menschen der Kirche und ihrer Lehre kritisch gegenüberstehen, ohne sich zugleich in ihr zu engagieren, als eine möglicherweise menschlich respektable, aber von der Sache des Glaubens her betrachtet letztlich defiziente Form christlicher Existenz. Mit diesem Interpretationsschema wird sie in vielen Fällen nicht unrecht haben. Von dieser Sicht her ist es auch konsequent, wenn sich die Gemeindekirchenkonzeption im wesentlichen damit begnügt zu fragen, was die Gemeinde oder die Gemeindekirche für diese Menschen sein und tun muß und wie sie sich innerlich in ihrem Geist und in ihren Strukturen erneuern muß, um diesen Dienst an den kirchlich Distanzierten leisten zu können.

Dazu ist jedoch zu fragen, ob diese Sicht nicht einseitig ist. Wäre es nicht richtiger, davon auszugehen, daß die neuzeitliche Welt des Christentums insgesamt als ein differenzierter Gesamtzusammenhang von verschiedenartigen Formen und Weisen christlicher Überlieferung zu betrachten ist, als ein Gesamtprozeß, in dem die verschiedenen Formen und Weisen christlichen Lebens, sowohl die spezifisch kirchlichen als auch die kirchlich distanzierten, aufeinander angewiesen sind, sich gegenseitig beeinflussen, fördern und kritisch vorantreiben? Man müßte, um diese Sicht ekklesiologisch interpretieren zu können, wohl zurückgreifen auf jenen breiten Strom ekklesiologischer Tradition, der bereits im Neuen Testament zu finden ist, der über die verfaßte Kirche hinaus eine *ecclesia universalis*, eine universale Kirche, kennt, die nicht einfach mit der unsichtbaren Kirche identisch gesetzt werden darf, sondern ebenfalls eine geschichtlich wirksame Größe meint, einen historischen Prozeß, in dem die verfaßte Kirche eine wesentliche Rolle spielt, der aber mit der Geschichte der verfaßten Kirche nicht einfach deckungsgleich ist, sondern über sie hinausreicht. Es ist zweifellos eine weithin offene

Frage, wie diese ekklesiologische Tradition heute für eine Theorie kirchlicher Praxis fruchtbar gemacht werden kann. Eine wesentliche Konsequenz würde es sein, deutlicher als dies sowohl in der traditionellen dogmatischen Ekklesiologie als auch in der Gemeindekirchenkonzeption geschieht, davon auszugehen, daß die verfaßten Kirchen notwendige, aber nicht exklusive Träger der Weitervermittlung und Erneuerung des Christentums in unserer Gesellschaft sind, daß sie zwar ihre spezifische Aufgabe im Gesamtprozeß der Überlieferungsgeschichte des Christentums haben und alle Anstrengungen auf sich nehmen müssen, um dieser Aufgabe auch in Zukunft gerecht werden zu können, daß sie aber den Gesamtverlauf dieses Überlieferungsprozesses nicht in der Hand haben, sondern in ihn eingebettet sind, daß sie diesen Prozeß nicht nur steuern und vorantreiben, sondern auch von ihm getragen und vorangetrieben werden.

Von einer solchen Sicht her würde es dann sicher nicht genügen, die kirchlich Distanzierten nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Abweichung von der kirchlichen Norm ekklesiologisch zu betrachten, sondern man müßte auch fragen, inwieweit sie im gesamten christlichen Überlieferungszusammenhang möglicherweise ein „eigener, selbständiger Aktivposten christlichen Lebens und christlicher Tradition“ [30] sind und ihrerseits auch eine Bereicherung für die verfaßten Kirchen bedeuten können.
Eine solche Sicht der distanzierten Kirchlichkeit dürfte nicht unerhebliche praktische Konsequenzen für die kirchliche Mentalität haben. Sie könnte beispielsweise eine Gemeinde dazu befähigen, denen, die sich nicht oder kaum an ihrem Leben beteiligen, nicht nur mit dem Respekt zu begegnen, mit dem man allgemein Andersdenkenden gegenübertritt, sondern auch mit der Bereitschaft, mit ihnen in einen redlichen Dialog einzutreten, möglicherweise von ihrem Verständnis des Christentums auch — freilich kritisch — zu lernen und sich von ihnen bereichern zu lassen. Sie könnte den einzelnen kirchlich engagierten Christen dazu ermuntern, im kirchlich Distanzierten nicht vor allem bloß den menschlichen, sondern auch den christlichen Partner zu sehen, dessen Verständnis des Christentums sich zwar von dem seinen in vielen, nicht unwesentlichen Punkten unterscheidet und das in seiner Authentizität strittig sein mag — das gilt auch für das Verständnis, das manche Kirchenchristen vom Christentum haben —, mit dem ihn aber doch vor allen Unterschieden eine gemeinsame christliche Überlieferung verbindet.

Von einem komplexeren Verständnis des christlichen Überlieferungsprozesses bekäme man schließlich auch einen offeneren Blick für jene Christen, die weder zur Kerngemeinde im Sinne der Gemeindekirche gehören noch ein dezidiert distanziertes oder kritisches Verhältnis zur Kirche haben. Diese Christen nehmen regelmäßig am gottesdienstlichen und sakramentalen Leben der Kirche teil, sie anerkennen grundsätzlich ihre Lehre und versuchen, christlich zu leben. Nicht wenige der Kategorien, mit denen man sie in der praktischen Theologie gerne bezeichnet, dürften ihnen kaum gerecht werden. Sie würden sich beispielsweise mißverstanden fühlen, wenn man sie etwa auf Grund faktischer Abweichungen von der kirchlichen Lehre als „kirchlich distanziert“ oder als „Auswahlchristen“ einstufen würde. Sie sind auch nicht einfach „unentschiedene Christen“; denn oft findet man bei ihnen eine tiefe, kraftvolle und in ihrer Art durchaus „mündige“ Gläubigkeit. Auch die Bezeichnung „Passivchristen“ oder „Konsumchristen“ ist problematisch; denn viele geben in ihrem Lebensbereich ein aktives christliches Zeugnis und wissen sehr wohl um ihre Verpflichtung zum Dienst an den Mitmenschen. Nicht ohne weiteres trifft auch die Bezeichnung „Traditionschristen“ zu; viele von ihnen sind in ihren Glauben ohne große Lebensentscheidungen, hauptsächlich durch Erziehung und gute Gewohnheit, hineingewachsen, sie kämpfen nicht um kirchliche Reformen (oder deren Verhinderung), aber sie sind im allgemeinen tolerant, Argumenten zugänglich und durchaus offen für Wandel und Reform. Zu dieser Gruppe zählt wohl die Mehrheit der Kirchenbesucher. Daher wäre es eine wichtige Aufgabe, diese Form christlicher Existenz differenzierter und einfühlsamer, als dies häufig geschieht, aus ihrem eigenen Selbstverständnis zu beschreiben und zu verstehen. Dann könnte man auch eine im Vergleich zur Gemeindekirche realistischere Antwort auf die Frage finden, welche eigentümliche positive Bedeutung diese Form auch in Zukunft für das Leben der Kirche und für die Gesellschaft insgesamt haben kann. Verfehlt dürfte es sein, sie von vornherein und nahezu unbesehen bloß zu den volkskirchlichen Resten zu zählen, die man mehr oder weniger noch in Geduld ertragen muß.

Die ökumenische Relevanz der Frage

Eine letzte Bemerkung: Man hat vielfach darauf hingewiesen, daß das Phänomen der distanzierten Kirchlichkeit, wie es für die Gegenwart spezifisch ist, zu einem Gutteil auch als eine Folge der konfessionellen Spaltung betrachtet werden muß. Die Frage nach der Zukunft der Kirche in unserer Gesellschaft kann daher nicht, wie es in der Gemeindekirchenkonzeption faktisch geschieht, auf die Neugestaltung der katholischen Kirche allein eingeengt werden; sie muß als *Frage nach der gemeinsamen Zukunft der Kirchen* gestellt werden und gehört sachlich mit den Überlegungen über die Zielvorstellungen kirchlicher Einheit zusammen. Die Gemeindekirchenkonzeption legt großen Wert auf die ökumenische Zusammenarbeit. Sie geht dabei von der Vorstellung aus, daß in Zukunft die Kirchen in unserer Gesellschaft zwar ökumenisch offen sein werden, vielleicht sich auch gegenseitig als Kirchen anerkennen, jedenfalls aber partnerschaftlich zusammenarbeiten müssen, und zwar weit mehr, als dies heute geschieht, daß sie dabei aber doch organisatorisch voneinander unabhängig bleiben und insofern weiterhin als verschiedene oder getrennte Kirchen in Erscheinung treten

werden. Diese Vorstellung dürfte einer nüchternen Einschätzung des gegenwärtigen ökumenischen Klimas entspringen; sie zeigt einen Weg, wie erste Schritte getan werden können, um über den derzeitigen „ökumenischen Stillstand" oder die „Krise der ökumenischen Bewegung" hinauszukommen. Gleichwohl wäre zu fragen, ob eine Konzeption, die sich als „Realutopie" versteht, nicht noch mehr, grundsätzlicher, deutlicher und mutiger auf das Problem eingehen müßte, das freilich nicht kurzfristig gelöst werden kann, nämlich wie über die partnerschaftliche Zusammenarbeit hinaus Schritt für Schritt die konfessionelle Trennung überwunden werden kann und wie die bisher getrennten Kirchen ihre vielfältigen Traditionen und Reichtümer in ein größeres Ganzes der einen Kirche Christi einbringen können.

Karl-Ernst Apfelbacher

[1] *N. Greinacher*, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (= Schriften zur Pastoralsoziologie, Bd. 6) Mainz 1966, S. 287. [2] Handbuch der Pastoraltheologie II, 1, Freiburg - Basel - Wien [2]1971, S. 233. [3] A. a. O., S. 232. [4] *H. Fischer - N. Greinacher - F. Klostermann*, Die Gemeinde (= Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst) Mainz 1970, S. 14 und öfter. [5] *N. Greinacher*, Reformierte Volkskirche oder Gemeindekirche, in: Diakonia 6 (1975), S. 106—110, hier S. 109. [6] A. a. O., S. 107. [7] *H. Erharter*, Zur Gestalt und Strategie der Kirche von morgen, ebd. S. 73—77, hier S. 77. [8] Diakonia 6 (1975), S. 78—99. [9] Ebd. S. 73—77, 106—120, 193—207. Bloße Seitenverweise im Text beziehen sich auf diese Diskussion in Diakonia 6 (1975). [10] *J. B. Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: *J. B. Metz - J. Moltmann - W. Oelmüller*, Kirche im Prozeß der Aufklärung (= Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, Nr. 1) München - Mainz 1970, S. 53—90, hier S. 87. [11] Vgl. *H. Timm*, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns (= Studien zur evangelischen Ethik, Bd. 1) Gütersloh 1967; die folgenden Zitate von Ritschl hier S. 37 ff. [12] *M. Reischle*, Der Streit um die Begründung des Glaubens auf den „geschichtlichen" Jesus, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 7 (1897) S. 171—264, S. 253. [13] München 1946. Vgl. dazu *H. Fischer* . . . (s. Anm. 4) S. 14. [14] Vgl. insbes. IV, 3, S. 780 bis 1034. [15] Vgl. z. B. *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973. [16] Vgl. insbes. *K. Barth*, Die kirchliche Dogmatik IV, 3, S. 976 ff. [17] Vgl. *K. Barth*, Ad limina apostolorum, Zürich 1967, S. 31. [18] *N. Greinacher*, Die Kirche (s. Anm. 1), S. 330. [19] Vgl. zum folgenden *G. Mehnert*, Evangelische Kirche und Politik 1917—1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919, Düsseldorf 1959, insbes. S. 115 ff. und 217 ff. [20] Vgl. z. B. *F. Niebergall*, Die lebendige Gemeinde, Tübingen 1917. [21] Vgl. *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt, Mainz - München 1968, S. 16 f. [22] Vgl. *J. Matthes*, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964, S. 74. [23] *J. B. Metz*, Kirchliche Autorität (s. Anm. 10) S. 82. [24] *J. B. Metz*, Reformation und Gegenreformation heute, Mainz 1969, S. 35. [25] Vgl. *F. Haarsma - W. Kasper - F. X. Kaufmann*, Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen, Freiburg - Basel - Wien 1970. [26] *U. Boos-Nünning*, Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen (= Gesellschaft und Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 7), S. 140. [27] *J. Matthes*, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II (= rde 312/313), Reinbek 1969, S. 26. [28] Vgl. *W. Kasper*, in: *F. Haarsma* (s. Anm. 25), S. 40. [29] Vgl. *F. X. Kaufmann*, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg - Basel - Wien 1973, insbes. S. 93 ff. [30] *T. Rendtorff*, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969, S. 43.

Tagungsbericht

Religion im sozialen Wandel

Zur 13. Internationalen Konferenz für Religionssoziologie

Vom 31. August bis 4. September fand in dem bekannten spanischen Badeort Lloret de Mar an der Costa Brava (etwa 80 km nordwestlich von Barcelona) die 13. Internationale Konferenz für Religionssoziologie statt. Im spätsommerlichen Ferientrubel von Lloret nahm sich die Konferenz zwar recht exotisch aus, aber der Ort bzw. die Gegend war nicht zufällig gewählt. Die spanische Kirche besitzt mit dem ISPA-Institut in Barcelona (Istituto de Sociologia y Pastoral Aplicada) eines der rührigsten religions- bzw. kirchensoziologischen Institute Europas. Die Internationale Konferenz war vor zehn Jahren schon einmal Gast dieses Instituts, damals in Barcelona selbst (vgl. HK, September 1965, 567 ff.). Und Spanien ist in seiner ethnischen und religiösen Struktur gerade heute, besonders für die angewandte religions- und kirchensoziologische Forschung, ein interessantes Feld.

Spanien als Hintergrund

Das Thema „Religion und sozialer Wandel" schien dafür wie zurechtgeschnitten. Einmal sind es die politischen Verhältnisse im Lande, die Spanien als Musterfall erscheinen lassen für die Frage, nicht nur wie die politische Struktur eines Landes die religiösen Verhaltensmuster der Bevölkerung und vor allem der Kirche als Institution bedingt, sondern wie umgekehrt der Wandel religiöser Verhaltensmuster und innerkirchliche Reformprozesse einerseits die

Kirche, zum anderen aber auch das politische Bewußtsein der Bevölkerung und das Verhältnis von politischer und religiöser Motivation selbst verändert.

Spanien erlebt gegenwärtig die Spät- bzw. Endphase eines autoritären politischen Regimes, das die Kirche auf Grund weitgehender Interessengleichheit auf Kosten einer dringend notwendigen Fortentwicklung der sozialen Verhältnisse lange Zeit trotz nicht unerheblicher Konflikte im einzelnen fast vorbehaltlos gestützt hat und von dem sich nun die Kirche im Zuge einer innerkirchlichen Generationsablöse und nachdem das Zweite Vatikanum das soziale und politische Gewissen geschärft hat, mehr und mehr distanziert. Damit gewinnt diese einerseits mehr Handlungsspielraum, anderseits mehren sich die Konflikte politisch-sozialer Natur: nicht nur solche ethnischen Ursprungs wie in der Baskenfrage, sondern auch solche, die aus der Differenzierung des politischen Meinungsspektrums unter den spanischen Katholiken erwachsen, und müssen mehr und mehr in der Kirche selbst ausgetragen werden. Das politische Spektrum reicht von der Falange — bei einer sich eindrucksvoll verstärkenden sozialistischen Komponente — bis zu mit kommunistischen Gruppen sympathisierenden Minderheiten. Während der Episkopat in seiner überwiegenden Mehrheit in deutlicher Distanz zum Franco-Regime — der Weg vom Konsens zum Konflikt wurde in einem mehr geschichtlichen als soziologischen Rückblick von *José Cazorla* und *José Ruiz-Rico*, zwei Professoren an der Rechtsfakultät in Granada, geschildert — einen Weg politisch abwägender Mitte zu gehen versucht, mehren sich nicht nur die Forderungen seitens kirchlicher Gremien nach voller Verwirklichung der Menschenrechte, nach Errichtung einer freien und authentischen Gewerkschaftsbewegung, die die Mitbestimmungsrechte der Arbeiterschaft durchzusetzen vermag, und einem echten politischen Pluralismus, der einerseits eine Auflockerung der Zentralgewalt zugunsten einer Kultur- und Verwaltungsautonomie der ethnisch unterschiedlich geprägten Landesteile (nicht nur des Baskenlandes) und anderseits eine echte repräsentative politische Mitwirkung der Gesamtbevölkerung ermöglicht. Es findet auch eine Umpolung in der religiösen Motivation für das soziale und politische Wirken vieler Katholiken statt, das immer weniger auf die Erhaltung religiöser und gesellschaftlicher Besitzstände orientiert ist, sondern sich entschieden an der Verwirklichung von mehr sozialer und politischer Gerechtigkeit ausrichtet. Diese neue Gemengelage von politischer Prophetie und religiösem Heilsglauben dürfte gegenwärtig kaum irgendwo brisanter und zwangsläufiger sein als in Franco-Spanien gut 35 Jahre nach Ende des im Grunde noch nicht bewältigten Bürgerkrieges.

Spanien ist aber nicht nur auf Grund dieser politisch-religiösen Gemengelage und den daraus sich ergebenden Konflikten — die immer mehr Priester und katholische Laien in Gefängnisse bringen — ein für die religionssoziologische Forschung und Diskussion prädestiniertes Feld. Es ist dies auch auf Grund der religiösen Struktur des Landes und der davon ausgehenden Wirkfaktoren. Hinter dem allmählich verblassenden Schlagwort von der katholischen Nation verbirgt sich eine höchst differenzierte religiöse Landschaft, die vor allem durch die Gegensätze Nord—Süd und Stadt—Land gekennzeichnet ist. Bei einer näheren Analyse, die vom ISPA-Institut in Form einer Beigabe des spanischen Konferenzkomitees unter dem Titel „El cambio religioso en España" (Ediciones ISPA) vorgelegt wurde, wird deutlich, daß diese Gegensatzpaare in Spanien sehr viel Atypisches enthalten. Um nur ein Datum „meßbarer" Religiosität zur Veranschaulichung zu nennen: Die These „je höher der Industrialisierungsgrad, um so geringer die religiöse Praxis" ist auf Spanien nur sehr begrenzt oder gar nicht anwendbar. Auch die andere Variante, daß die religiöse Praxis mit dem Grad der Verstädterung schlechthin abnimmt, trifft in Spanien nur teilweise zu. Zwar weisen die beiden spanischen Millionenstädte — Madrid und Barcelona — mit einigen südspanischen Diözesen (Almeria, Cadiz, Huelva) mit einem Anteil zwischen 15 und 20 Prozent die niedrigste Dominikantenziffer auf, während der Gottesdienstbesuch in den teilweise hochindustrialisierten Gebieten des Nordens und Nordwestens — vor allem im Baskenland, wo bis in den Bürgerkrieg hinein die Konflikte mit der Arbeiterschaft auch weniger hart ausfielen — am höchsten ist. Allerdings liegen die Indikatoren religiöser Teilnahme im Norden in den Städten niedriger als auf dem Land, während in der religiös bzw. christlich dünner besetzten Landschaft des spanischen Südens die religiöse Praxis in den Städten immerhin noch stärker ausgeprägt ist als auf dem Lande — zweifellos mit das Ergebnis der forcierten Rechristianisierung vor kaum 500 Jahren nach 800jähriger maurischer Besetzung und Kultur.

Auch die starke Migrationsbewegung — in vielen Ländern Europas *die* soziale Triebkraft eines abrupten religiösen Wandels bzw. der Entkirchlichung — zeigt interessante abweichende Details. Während bei andalusischen Einwanderern in einer katalanischen Industriestadt (mit schwacher religiöser Teilnahme der einheimischen Bevölkerung) ein Absinken der Dominikanten von 25 auf 9,4 Prozent festgestellt wurde, ergab sich bei andalusischen Einwanderern mit derselben religiösen und sozialen (ländlichen) Herkunftsstruktur in einer baskischen Industriestadt sogar eine Steigerung des Dominikantenanteils von ca. 25 auf knapp 40 Prozent. Dieses Phänomen scheint allerdings von einer wesentlichen Bedingung abzuhängen: von einer relativ geringen Immigrationsquote. Bei geringer Immigrationsdichte im Verhältnis zur autochthonen Bevölkerung passen sich die Einwanderer leichter den herrschenden Verhaltensmustern an. Kirchliche Religiosität bzw. Kirchlichkeit erfüllt bei einer Dominikantenzahl von 80 Prozent noch ausgeprägte Funktionen der Sozialkontrolle. Solche örtlichen und regionalen Gegenbewegungen können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Prozeß der Entkirchlichung auch in Spanien insgesamt voranschreitet.

Das Thema war zu breit angelegt

Trotz des interessanten Demonstrationsmaterials gleichsam vor der Haustür kam die Konferenz mit ihrem Thema nur sehr bedingt zurecht. Zwar war sie entschieden der Sache zugewandt. Vom Theorienstreit früherer Zeiten, vor allem der frühen sechziger Jahre, war nicht mehr viel zu spüren. Längst hatte man sich um eine Erweiterung des Blickfeldes — weg von einer theoretisch nur notdürftig unterbauten und oft kurzschlüssigen Pastoralsoziographie und hin zu einer an der allgemeinen Soziologie orientierten Diskussionsbasis — bemüht. Dies hat auch zu einer Umschichtung der Teilnehmerschaft geführt. Herrschten auf früheren Konferenzen Vertreter kirchlicher pastoralsoziologischer Institute vor — die Konferenzen gingen ja in ihrem Ursprung auf eine Initiative der Internationalen Vereinigung solcher Institute (FERES) zurück —, so kam in Lloret die überwiegende Mehrzahl der Referenten und Teilnehmer von der Universitätssoziologie. Und obwohl die Konferenz ihrem Ursprung entsprechend immer noch stark katholisch geprägt ist — ihr Generalsekretär, *Jacques Verscheure*, ist Kanonikus in Lille, und die Mehrzahl der Referate bewegte sich auf einem katholischen Hintergrund —, war man nicht nur bemüht, jeden konfessionellen Anstrich zu vermeiden durch stärkere Beteiligung protestantischer und auch agnostischer Soziologen, sondern bezog auch marxistisch orientierte Religionssoziologen und solche aus kommunistischen Ländern (Polen, Jugoslawien, Bulgarien) mit ein. (Aus Bulgarien war sogar der Direktor des Instituts für Soziologie in Sofia und hauptverantwortliche Veranstalter des Weltkongresses für Soziologie in Varna 1970, Prof. *Jivko Ochavko*, angereist, während unter den ca. 220 Teilnehmern deutschsprachige Soziologen Seltenheitswert hatten.)

Die Tendenz, sich den verschiedenen Richtungen zu öffnen, war begrüßenswert, die Veranstalter mußten dafür freilich nicht geringe Nachteile in Kauf nehmen. Die Kongreßakten, die die Grundlage der Diskussion bildeten, ließen nicht viel Zielstrebigkeit erkennen. Sie glichen einer Gemischtwarenhandlung, in der alles feilgeboten wurde, was wir heute an soziologisch relevanten Phänomenen des religiösen Wandels oder umgekehrt an religiös relevanten Erscheinungen im sozialen Wandel vorfinden: von Kulturwandel bei der jungen Generation (Prof. *José Louis Aranguren*, Santa Barbara, USA) über die sog. schweigende Mehrheit (die Prof. *Julius Morel*, Innsbruck, vorwiegend unter politischen Gesichtspunkten, aber unter Bezugnahme auf die Kirche behandelte) bis zu den kirchlichen Basisgemeinschaften in Europa, den Neopentekostalisten, hauptsächlich amerikanischer Provenienz, den „prophetischen Bewegungen" in Afrika und einer typologischen Analyse katholischer Konvertiten in Singapur. Man erfuhr so, mit welchen Fragestellungen religionssoziologischer Art man sich gegenwärtig in soziologischen Seminaren beschäftigt. Aber die Hervorhebung der Aktualität brachte auch viel Vordergründiges an den Tag. Bei vielen Beiträgen war die empirische Basis sehr schmal, anderen fehlte eine solide theoretische Grundlegung. Nur wenige Referate genügten nach Inhalt und Methode wissenschaftlichen Ansprüchen. Eigens hervorgehoben seien in dieser Beziehung die Beiträge von *Jean Ramy* (Löwen) über den Wandel religiöser Formen in ihrem Bezug zur sozialen Ordnung und ihrer Symbolstruktur, von *Vincent Cosmao* (Lyon) über Sakralisierung und Entsakralisierung in der Politik und des ungarisch-kanadischen Soziologen *Ivan Varga* (Kingston) zur Dialektik von Politik und Religion.

Die Veranstalter versuchten Ordnung und Dynamik in die Vielfalt der Fragen und Gegenstände zu bringen. Das Material wurde nach drei Aspekten (Kultur, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft) geordnet. Für jeden dieser Aspekte wurde eine Tagesdiskussion (unterbrochen durch Diskussionen in Sprachgruppen und Arbeitskreisen) anberaumt, und die Gesamtveranstaltung schloß am letzten Tag mit einem interdisziplinären Kolloquium, an dem sich neben Soziologen und Religionspsychologen auch eine Biologin (*Eileen Barker* von der London School of Economics) beteiligte. Aber Konzentration und Durchsichtigkeit scheiterten — trotz lebhafter Auseinandersetzung gerade in der Schlußphase — daran, daß man in diese Diskussionen wiederum die ganze Materialfülle einzubringen versuchte und sich nicht auf die Erörterung einiger zentraler Aspekte beschränkte.

Ein Panoptikum von Situationen

So blieb es bei einem Panoptikum von Situationsschilderungen, denen sich Feldstudien über aktuelle religiöse Strömungen in aller Welt anschlossen.
Besonders interessant waren innerhalb dieses Gesamtspektrums einige auf bestimmte Länder bzw. geographische Regionen bezogene Studien und Kurzberichte, z. B. der von *Wladyslaw Piwowarski* (Katholische Universität Lublin) über den Einfluß der Industrialisierung auf die Volksreligiosität in Polen. Piwowarski konnte an Hand von Einzeluntersuchungen — in *Polen* entwickelt sich die empirische Religionssoziologie seit Jahren zu einer bedeutsamen Disziplin — feststellen, die Volksreligiosität — politisch-kulturell kulminierend in der Einheit von katholisch und polnisch — bleibe trotz des hohen Industrialisierungsgrads in der Nachkriegszeit im wesentlichen ungebrochen. Und er führte dies auf drei Gründe zurück. 1. Auf die geschichtliche Einheit von Kirche und Nation, die ihren Ausdruck auch in einer entsprechend starken Familien- und Lokaltradition findet. 2. Auf die traditionalistisch ausgerichtete kirchliche Pastoral bei Vorherrschaft der Vertikal-Hierarchischen gegenüber einer an sich begrüßenswerten stärkeren horizontalen Differenzierung. 3. Auf — und das war der weitaus interessanteste Punkt — die Lebensbedingungen der Kirche unter kommunistischer Herrschaft. In einem sozialistischen Lande gelte es in erster Linie die Grundbedürfnisse der Bevölkerung zu decken;

dabei bleibe wenig Raum für einen konsumistischen Hedonismus mit einem praktischen Atheismus im Gefolge, der ein wichtiger Grund für die religiöse Krise im Westen sei. Die scharfe Trennung von Kirche und Staat, die Besteuerung des Klerus, die Unmöglichkeit für den Episkopat, sich in das politische Leben einzuschalten, biete überdies wenig Anlaß für antiklerikale Stimmungen in der Bevölkerung. Dennoch ist der religiöse Wandel parallel zum Entkirchlichungstrend im Westen auch in Polen spürbar. Zwar wußte Piwowarski — selbst aus erst nach dem Krieg groß gewordenen Industriestädten wie Nova Huta — einen hohen Prozentsatz vor solchen zu melden, die sich als Gläubige bekennen (84 Prozent). Aber er beklagte nicht nur verbreitete religiöse Unwissenheit und das Fehlen neuer Formen von Religiosität, sondern stellte auch eine sich verbreitende Distanz zur Kirche im Rückgang des Gottesdienstbesuches (25 bis 35 Prozent) und im Wandel der Moralauffassungen fest. Er nannte als Beispiel die Haltung zum Schwangerschaftsabbruch: In Nova Huta billigten den Schwangerschaftsabbruch ohne jede Einschränkung 52,8 Prozent. Der Einfluß der Kirche auf das moralische Verhalten ihrer Glieder gehe sichtbar zurück.

Ein viel schärferer Bruch im Verhältnis von Religion und Gesellschaft zeichnet sich in einem anderen — in diesem Fall westlichen — Lande ab, das auf der Konferenz in Lloret mehrmals im Vordergrund stand: *Italien*. Von den zahlreich anwesenden Italienern gab vor allem der bisher bekannteste italienische Religionssoziologe, Prof. *Sabino S. Acquaviva* (Padua) ein besonders pessimistisches Bild. In Italien (darin war sich Acquaviva mit den anderen italienischen Vertretern einig) vollziehe sich in einem gegenüber anderen westlichen Industrieländern beschleunigten Nachholprozeß — in dem noch Elemente vorindustrieller Lebensformen bereits mit solchen einer nachindustriellen Gesellschaft ringen — ein einschneidender Wandel der Wertvorstellungen vor allem bei der Jugend, aber nicht nur bei ihr. Die patriarchalische Familie sterbe dahin, eine individualistischere Haltung setze sich durch, die Frau werde emanzipationsbewußt. Der gesellschaftliche Einfluß der Kirche und ihr politisch-moralisches Führungsvermögen gehe enorm zurück. Die von der Kirche gestützte Volksreligiosität sei praktisch am Zusammenbrechen. Zugleich schrumpfe die Kirche institutionell. Das Ausmaß der Krise illustrierte Acquaviva am Rückgang der kirchlichen Berufe und am wachsenden Desinteresse am kirchlichen Verbandswesen, speziell an der katholischen Aktion. (Zwischen 1966 und 1972 ist die Mitgliederzahl der Katholischen Aktion bei den Erwachsenen von 950 000 auf 395 000 und bei den Jugendlichen von 705 000 auf 140 000 zurückgegangen.) Am ausgeprägtesten sei der Rückgang — für Italien wohl ein bedeutsames Datum — bei der weiblichen Jugend. Die Kirche erfülle ihre Funktion in der Sozialisation der Jugend kaum noch. Ihre Rolle hätten recht oder schlecht andere übernommen: die Kleinfamilie, die Schule, die Massenmedien. Zugleich ist das Land und die Kirche konfrontiert mit einer starken marxistischen Strömung, in der die große Unzufriedenheit über soziale Spannung im Lande ihren Kristallisationspunkt findet: eine Art Selbstbefreiungsbewegung eines stark angeschwollenen mittleren und Kleinbürgertums. Für manche italienischen Teilnehmer waren die gerade im rückständigen Süden zahlreich entstehenden Basisgemeinschaften mit stark politisch akzentuierter Religiosität eine Hoffnung. Sie prognostizierten das Ende einer magischen Religiosität und die Heraufkunft einer neuen Religiosität politisch-sozialer Verantwortung. Das Filmmaterial, das dazu vorgeführt wurde — hier die „Gemeinde" um einen mit fragwürdigen Mitteln sich präsentierenden süditalienischen Stigmatisierten, dort die „Gemeinde" eines mit seinen Oberen in Konflikt geratenen politisch-prophetischen Pfarrers — erweckte diesen Eindruck nicht, eher symbolisierte sich darin die Ablösung einer religiösen durch eine politische Magie.

Hat kirchliche Religiosität Zukunft?

Angesicht des in den Industrieländern allseitig konstatierten Rückgangs an kirchlicher Religiosität und einer zwiespältigen Bewußtseinsphase in Entwicklungsländern — wenig oder nicht gelungene kirchliche Akkulturation, bei deutlicher sich abzeichnender synkretischer Melange christlich-heidnischer Werte bei den sog. unabhängigen afrikanischen Kirchen bei gleichzeitigem Fortbestehen magischer Praktiken, die eine Rückbesinnung auf die einheimische Kultur weniger hoffnungsvoll erscheinen lassen — stellte sich dem Beobachter recht spontan die Frage, wie die Zukunft kirchlicher Religiosität überhaupt aussehen werde. Es fiel auf, daß die These von *Thomas Luckmann* — inzwischen von ihm selbst teilweise revidiert — über das (mit der Schwächung institutioneller Kirchlichkeit) Erstarken außerkirchlicher Religiosität zwar angesprochen, aber kaum weitergeführt und, soweit weitergeführt, in der Frage nach der Zukunft von Religion überhaupt mündete. *José L. Aranguren* meinte in seinem Einführungsreferat: der Gegenwartsmensch, vor allem der Jugendliche sei auf der Suche nach neuen Mythologien, säkularistischer in erster Linie (Marxismus, Technokratie, Wissenschaftlichkeit); aber es käme auch eine neue religiöse Symbolik zum Zug. Die Kirchen seien zwar daran, die Kontrolle über die sakralen Symbole zu verlieren. Doch neben dem „neuen Charme" der Spontan- und charismatischen Gruppen bleibe der Kirche die Aufgabe, einen Minimalbedarf an Institutionalisierung zu decken: eine Aufgabe des Kontakts und der Begegnung innerhalb einer möglichst weit geöffneten Eigenstruktur. Die These von Aranguren begegnete sich hier mit der Feststellung von Varga, daß die Zukunft der Kirchen kaum noch im Einfluß auf die gesellschaftlichen Großinstitutionen zu suchen sei, sondern daß ihre Chance in den persönlichen Fragen nach Sinnerschließung und ihrer interpersonalen gesellschaftlichen Vermittlung liegen werde. Damit war man der Wirklichkeit vermutlich am nächsten.

Hilfe zu verantwortlicher christlicher Lebenspraxis

Zum Evangelischen Erwachsenenkatechismus deutscher Lutheraner

Der Buchmarkt 1975 für theologisches und kirchliches Schrifttum — bisher ein wenig von der Rezession befallen — hat eine aufsehenerregende Bereicherung erfahren: Ende Mai wurde in einer gemeinsamen Pressekonferenz des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD, Hannover, und des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn der „Evangelische Erwachsenenkatechismus" (EEK) präsentiert. (Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens, im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands; hrsg. von W. Jentsch, H. Jetter, M. Kießig, H. Reller, Gütersloh 1975, 1356 Seiten, 25.— DM.) Franz Wolfinger, *Assistent am Seminar für Fundamentaltheologie in München, stellt das Werk vor.*

Nach dem Geleitwort von VELKD-Bischof *Hans-Otto Wölber* soll der Katechismus dem heutigen Suchen der Menschen nach Sinn und Hoffnung, nach Antwort auf Schuld, Tragik und Vergänglichkeit entgegenkommen; er soll diese Fragen auf die Quelle des Lebens, auf Gott lenken, soll die vielfach verschütteten Zugänge zu ihm in der Schrift und bei den Vätern wieder eröffnen, „sie für unsere Zeit lebendig . . . machen, um sie mit unseren Fragen zu konfrontieren, damit auch heute wie für alle Zeiten die großartige und tröstliche Gewißheit des christlichen Glaubens fortbesteht" (S. 13). Bei diesem Versuch, „den Graben zwischen biblischem Daseinsverständnis und moderner Lebenswelt zu überbrücken", hat nach den Worten von *Horst Reller*, Oberkirchenrat der VELKD und Geschäftsführer der Katechismuskommission, eine lehrhafte Antwort, wie sie ein Katechismus zu geben hat, „in dem Maße Aussicht gehört zu werden, als sie seelsorgerlichen Motiven aufgeschlossen ist, sorgfältig informiert und durch Argumente mit dem Leser in Verbindung tritt".

Diese Zielsetzung eines „aggiornamento" des deutschen Luthertums karikierte der „Spiegel" (Nr. 27/1975, S. 82 f.) als Problematisierung des Glaubens, „der sich — teilweise mühselig — moderner Einflüsse erwehrt: der eigenen theologischen Skepsis, der Erkenntnisse der Wissenschaft, der Macht der Ideologien, vor allem aber der Zweifel des Kirchenvolkes selbst". Gottesfrage, Teufelsglaube, Moralprobleme, Fragen der Obrigkeit, der Revolution oder Marx erfahren keine einheitliche Darstellung mehr. Des „Spiegel" — wiederum sehr einfacher — Reim darauf: „Es scheint, als schwanke die Kirche zwischen ‚Auftrag und Anpassung' (Katechismus), und Arnold Gehlens böses Wort von den ‚Institutionen, die abgeschnallt haben', trifft wohl zu." Was liegt hier vor, das solch extreme Stellungnahmen provoziert, und wie kam es dazu?

Vorgeschichte und Vorläufer

Das vorliegende Werk ist in seiner Art und Absicht weder neu noch einmalig. Seit Luthers Katechismen und den katholischen Gegenstücken hatten Katechismen unterschiedlichste Aufgaben: umfassende Glaubensunterweisung, dogmatische Weisung für Erwachsene, präzise Unterrichtshilfe für die Schule, fromme Erbauung. Seit die theologische Erwachsenenbildung in der Gegenwart als Notwendigkeit wiederentdeckt wurde, werden Formen erprobt, die anders als das theologische Lehrbuch und doch auf hohem Niveau den interessierten Laien in der Kirche als Zielgruppe ansprechen.

Bahnbrechend in dieser Hinsicht war der (katholische) *Holländische Katechismus* „Glaubensverkündigung für Erwachsene" (1968). Das Vorwort der holländischen Bischöfe betont, daß leben gleichbleiben und sich erneuern heißt, daß dieses Lebensgesetz auch für die Botschaft von Christus gilt und deshalb der Katechismus den unwandelbaren Glauben in seiner Ganzheit aus geschichtlicher Herkunft, jedoch in zeitgemäßer Form und für die Probleme der Zeit aufgeschlossen der gläubigen Besinnung des mündigen Christen als christliche Botschaft heute verkündigen will (S. V f.).

Diese neue Form, die „missionarische Zielsetzung, eine neue sprachliche Durchdringung der Glaubensinhalte und theologisches Niveau mit jedermann zugänglicher Information verband" (so ein Mitarbeiter am EEK), regte zu weiteren Versuchen an. Im Herbst 1969 begann eine Arbeitsgruppe katholischer, lutherischer und reformierter Theologen mit der Arbeit am „Neuen Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube", 1973 von *Johannes Feiner* und *Lukas Vischer* herausgegeben (vgl. HK, Mai 1973, 244 ff.). Es will den christlichen Glauben über Konfessionsgrenzen hinweg erstmals seit dem 16. Jahrhundert als gemeinsame Hoffnung für ein breites Publikum interpretieren und so alle Christen ermutigen, innerhalb ihrer Gemeinschaft „am Zusammenwachsen der Kirchen zu der Einheit in der Vielfalt, die das Ziel der ökumenischen Bestrebungen ist", mitzuwirken (S. 20).

Das Jahr 1974 brachte zwei Werke, die dem Ziel verantwortlicher theologischer Rede im Geist der Ökumene vor dem interessierten und engagierten Christen mit seiner Bildung und seinen Problemen dienen und den Glauben umfassend vorstellen wollen: *Jörg Zink*, „Erfahrung mit Gott. Einübung in den christlichen Glauben" und *Hans Küng*, „Christ sein" (vgl. HK, Oktober 1974, 539ff.); beide jeweils aus *einer* Feder, der evangelische Entwurf pragmatisch-pädagogisch, der katholische reflektierend und pastoral.
Schließlich können in diesem Zusammenhang die Arbeiten des ÖRK für die nächste Vollversammlung in Nairobi gesehen werden; sie dienen sämtlich dem Ziel, das im Thema der Vollversammlung angesprochen ist: allen umfassend Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist (nach 1 Petr 3, 15).

In die Reihe dieser Unternehmungen, die mehr oder minder durch den Holländischen Katechismus angeregt wurden, ist auch der vorliegende Evangelische Erwachsenenkatechismus einzuordnen. Der Anstoß wurde im September 1968 von einem Pastoralkolleg der VELKD über Glaubensinformation gegeben. Die Kirchenleitung der VELKD setzte im Juni 1969 durch Berufung einer Kommission die Arbeit in Gang. Der Kommission gehörten die Herausgeber in der Reihenfolge der Namensnennung als 1. und 2. Vorsitzender, wissenschaftlicher Sekretär und Geschäftsführer sowie weitere 15 Mitglieder und 2 wissenschaftliche Berater an; sie war bunt gemischt aus Fachleuten der Religionspädagogik, Seelsorgern und in der Verwaltung mit Fragen der praktischen Verkündigung vertrauten Männern. Anfang 1970 erstellte die Kommission eine Gliederung, die in 6 Komplexen 75 Einzelthemen umfaßte. Dafür wurden von weiteren 72 Einzelverfassern Erstentwürfe erbeten, die unter Beiziehung von Beratern zu einem möglichst einheitlichen Ganzen zusammengefügt wurden.
Im Sommer 1973 konnte als Bilanz der sog. „Zwischentext zu einem evangelischen Erwachsenenkatechismus" vorgelegt werden, der, etwa 1000 Seiten stark, in einem Erprobungs- und Korrekturverfahren von Dezember 1973 bis März 1974 seine Feuerprobe zu bestehen hatte: 12 Personen lasen den Text und formulierten in einem Interview einen Gesamteindruck; in 35 Gruppen testeten etwa 650 Gemeindemitglieder aus verschiedenen Bereichen der Erwachsenenbildung die Vorlage in Schule, Gemeinde, Volkshochschule u. ä.; 200 Einzelgutachter aus Theologie und kirchlicher Praxis, darunter nach Ausweis der Namensliste mindestens 10 katholische Gutachter (u. a. *Heinrich Fries, Johannes Gründel, Walter Kerber, Hanna-Renate Laurien, Josef Ratzinger, Alfred Weitmann; Hans Schilling* hat die Kommission als katholischer Berater ständig begleitet), unterzogen den Zwischentext einer genauen Analyse. Die Vorschläge zur Verbesserung von Sprache, Sachgehalt und Brauchbarkeit in mannigfachen Ausbildungssituationen wurden weitestgehend berücksichtigt. Das Ergebnis des Tests war: Beibehaltung des Gesamtaufrisses und vielfältige Ergänzungen im Detail (Querverweise, Register, Literatur, textliche Zusätze), so daß der „Zwischentext" etwa zur Hälfte umformuliert wurde.

Aufbau und Inhalt

Das endgültige Werk stellt nach einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis und dem Geleitwort von Bischof Wölber auf weiteren 1277 Seiten die Sache christlichen Glaubens und Lebens dar. Daran schließen sich (62 Seiten) ein ausführliches Literaturverzeichnis — nach der Kapiteleinteilung geordnet —, das Mitarbeiterverzeichnis, ein sehr detailliertes Sachregister, ein Namen- und ein Bibelstellenregister an.
Ein erster Teil *„Offene Fragen"* beschreibt die heutige Situation des Menschen — der Katechismus will ebenso wie der holländische den Menschen dort abholen, wo er steht.
Der zweite Teil *„Unterwegs zum Menschen: Gott"* behandelt die Komplexe „Der lebendige Gott" und „Der beauftragte Mensch". Die Problematik der Gottesvorstellungen, die Gott-ist-tot-Theologie, die Fragen der Weltreligionen und der Weltanschauungen, der weltgestaltenden Mächte ebenso wie die Frage der Schöpfung, des Wesens des Menschen, seines Auftrags und Zieles werden thematisiert.
Im dritten Teil *„Sich selbst im Wege: der Mensch"* werden Schuld und Schicksal, Gut und Böse, Fortschritt, Zerstörung, Krieg und Frieden und das Thema Religion und Droge diskutiert.
Der vierte Abschnitt *„Weg und Leben: Jesus"* führt zum Kernstück der Botschaft, zu Jesus, seiner Darstellung in den Evangelien und in der kirchlichen Verkündigung und zu ihrem Inhalt: der Rechtfertigung durch ihn, gleichbedeutend mit Erlösung.
Diese drei Abschnitte sind von der Auffassung getragen, daß das Wissen des Menschen um sich selbst und um seinen Lebenssinn konstitutiv für das Gottesbild ist. Aus falschen anthropologischen Bestimmungen und Erwartungen erwachsen unklare, einseitige Gottesvorstellungen, die ohne Schaden für den Glauben abgebaut werden können (müssen); einige früher gängige Bilder bedürfen heute der Verdeutlichung. Aber die Grundzüge der Wesensbestimmung Gottes bleiben unverändert gültig: Gott als Vater, Partner, Helfer, als Ursprung und Ziel menschlichen Tuns und Leidens.
Dementsprechend ist die Fülle der Erwartungen der Religionen, des Alten Bundes und alles dessen, was Hoffnung des einzelnen ist, in der Person und im Tun Jesu realisiert. In seiner historischen Gestalt, seiner Botschaft, seiner Rechtfertigungstat haben wir Zugang zu Gott; in ihm schafft Gott das Heil, auf das die Menschen warten. Der EEK wählt in seiner Darstellung den Weg der „Christologie von unten" in der richtigen Überzeugung, daß dadurch das Entscheidende: Gottes Rechtfertigung durch seinen Sohn, verständlicher wirkt und der Glaube an Jesus

als den Christus den Menschen heute leichter wird. Im Anschluß an Jesus und im Gehorsam zu seinem Auftrag wird menschliches Handeln nicht nur gnadenhaft umgriffen; es erfährt darin seinen tiefsten Sinn.

Das ausführliche fünfte Kapitel *„Leben in der Welt"* zieht die Konsequenzen für das Christsein aus den Aussagen des Vorherigen: Unter der Überschrift „Der private Bereich" werden der Mensch als Frage an sich selbst, sein Glücksverlangen, Leiden, Alter, Tod, Größe und Not des Glaubens heute, ferner die Themen Liebe, Sexualität, Ehe (mit den Aspekten Familienplanung, Schwangerschaftsabbruch, Scheidung, Konfessionsverschiedenheit), das Verhältnis Eltern—Kinder, Freundschaft, Ehelosigkeit, Spiel—Freizeit—Kunst erörtert. Das Kapitel „Beruflicher Bereich" bespricht Arbeit, Beruf, Berufswechsel, Gestaltung der Arbeitswelt und Eigentum. Schließlich werden (Abschnitt 3: „Der öffentliche Bereich") Demokratie, Mitverantwortung in der Gesellschaft, Bildungsauftrag, Reform und Revolution, Verantwortung im Straßenverkehr und endlich das Thema Eschatologie vorgestellt.
Das ebenfalls umfangreiche sechste Kapitel *„Leben mit der Kirche"* ordnet Geist Gottes und Kirche zusammen und beschreibt Kirche als Leib Christi: Das Wesen von Kirche, Kirchenreform, Einheit, Juden und Christen, Gottesdienst im Vollzug (Liturgie, Predigt, Sakramente, bes. Taufe und Abendmahl) erfahren ihre Darstellung. Zum Thema „Christen haben einen Auftrag" werden allgemeines Priestertum und kirchliches Amt, Beichte, Diakonie und Mission vorgestellt. Ein abschließender Abschnitt behandelt Wesen und Ausdrucksformen (Wandel der Frömmigkeitsformen) des Glaubens.

Jeder Einzelabschnitt ist ein in sich geschlossenes Ganzes, das in den großen Zusammenhang eingepaßt, aber auch für sich allein auswertbar ist. Die Didaktik spielt im Aufbau eine entscheidende Rolle: Jeder Abschnitt (Einzelthema) gliedert sich in vier Erfahrungsebenen: Erleben („Einstieg": Wo bin ich betroffen?) — Wissen („Information": Was muß ich wissen?) — Denken („Reflexion": Wie nehme ich Stellung?) — Handeln („Konkretion": Was kann ich tun?). Als Lese-, Lern-, Arbeits- und Glaubensbuch für den einzelnen, die Gemeindearbeit, den Unterricht der Sekundarstufe II und für das Kontaktstudium wird der EEK bald unentbehrliches Hilfsmittel sein.

Versuch einer Beurteilung

Der Versuch einer Beurteilung kann weder Einzelthemen aufgreifen, noch kann er ausführlich sein.

1. Man wird dem EEK und seinem Inhalt dann gerecht, wenn man auf das gesteckte Ziel und die intendierte Personengruppe sieht: Sie wird in ansprechender Form erreicht, in Kürze sehr gut, umfassend und theologisch fundiert informiert und zu eigener Stellungnahme angeregt. Der EEK leistet Verkündigung in Form von Hilfestellung zu reflektierter, verantwortlicher christlicher Lebenspraxis.
Im gesamten Werk zeigen sich vor allem die Tendenzen, Theologie und Anthropologie verantwortungsvoll und theologisch vertretbar zu verknüpfen, den Glauben als eine personale Entscheidung mit praktischen Konsequenzen zu umschreiben und der Frage nach Gründen und Sinnzusammenhängen — weit mehr als früher im Bereich evangelischer Theologie — viel Raum zu bieten. In dieser „fundamentaltheologischen" Art trifft sich der Katechismus mit den Anliegen der katholischen Theologie und Verkündigung.
2. In diesem Zusammenhang darf man jedoch kritisch anmerken, daß der Aufbau zu wenig straff ist. Besonders die Thematik des Abschnitts III („Der Mensch sich selbst im Weg") wäre gut in Abschnitt V („Leben in der Welt") zu integrieren oder logischer als jetzt zwischen IV (Jesus — Rechtfertigung) und V einzubringen. Ferner wäre denkbar, in der angefügten weiterführenden Literatur nicht nur Informationsschriften zu nennen, sondern auch wichtige theologische Fachliteratur zur Diskussion anzuführen, die ja nicht nur Sache esoterischer Fachwissenschaft sein soll — gerade in kontroverstheologischen Fragen oder in Zentralfragen wie Gott, Glaube und Jesus schiene dies sehr angebracht. Daß nicht alle Abschnitte von gleicher Qualität sind, wird niemand bestreiten (die Kapitel „Weltanschauung", auch „Amt — Konkretion" sind doch sehr vage geblieben).
3. Wichtiger als Einzelbeurteilungen könnte einem katholischen Leser eine grundsätzliche Frage erscheinen: Bedarf es eines Katechismus einer bestimmten Konfession in einer Zeit, die geglückte Beispiele gemeinsamer Aussagen des Glaubens über Konfessionsgrenzen hinweg kennt? Der Versuch, das Gemeinsame und Verbindende des Glaubens zu suchen und zu formulieren, fördert das ökumenische Anliegen der Einheit, das für die Glaubwürdigkeit der Christen in der Welt von elementarer Bedeutung ist — abgesehen davon, daß in Schule und Erwachsenenbildung die Gemeinsamkeit oftmals bereits die Regel ist. Werden demnach von seiten der Kirchenleitung der VELKD künstlich Trennungslinien aufrechterhalten?
4. So berechtigt eine solche Frage ist, man muß doch zugeben, daß die Einheit im Glauben noch keine Einheit der Kirchen ist. In der gegenwärtigen Situation erweist sich der EEK nicht nur als möglich; er hat sogar seine besondere Bedeutung: Erstmals wohl seit den Bekenntnisschriften liegt hier ein offizielles Dokument der Kirchen des Luthertums in Deutschland vor, das sich nach Aussagen von Mitarbeitern als „melanchthonisch, mit einem Schuß Tillich nicht nur in der Methode" (E. Griese) versteht: vermittelnd, auf Ausgleich bedacht, und doch bestimmt. Was über kontroverstheologisch relevante Themen gesagt ist, ist nicht die Meinung dieses oder jenes (gegenüber der Kirchenleitung zu progressiven) Theologen, sondern *Wort der evangelisch-lutherischen Kirche*. Hier nimmt die luthe-

rische Kirche Stellung; hier kann sie beim Wort genommen werden.
5. Diese Kirche verleugnet weder in der Methode noch in der Sache ihre Herkunft. Die Schrift bleibt Grundlage der Verkündigung und Reflexion; unter den kirchlichen Autoritäten nimmt Luther neben den patristischen Aussagen (Augustin) einen eminenten Platz ein; unter heutigen theologischen Aussagen dominieren die der evangelischen Theologie. Schwerpunkte wie Rechtfertigung, Sakramententheologie und allgemeines Priestertum gegenüber dem Amt zeugen von Kontinuität in der Sache. Insofern ist der EEK evangelisch und wendet sich in erster Linie an die Mitglieder der von der Reformation geprägten Kirchen.
6. Diese Tatsache ist festzustellen und zu respektieren. Und doch ist dieser Katechismus nicht mehr „protestantisch"-konfessionell. Weit davon entfernt, Konfessionsdifferenzen zu betonen, referiert er sachlich, verständnisvoll und ohne Polemik die Lehre anderer Kirchen, besonders der katholischen. Dadurch erscheinen unterschiedliche Lehren wie z. B. die Rechtfertigungs- bzw. Erlösungslehre als verschiedene Formulierungen einer Sache. Mit dieser Darstellung der „Gleichwertigkeit" demonstriert der EEK, daß man die Meinung des anderen als legitimen Ausdruck des rechten Glaubens des anderen anerkennen kann, ohne daß man diese andere Meinung für sich übernehmen muß (H. Fries). Im Gespräch mit der Lehre der anderen Kirche können Lehrdifferenzen abgebaut, die dahinterliegende Gemeinsamkeit aufgewiesen werden; so kann das Bewußtsein wachsen, daß man von der eigenen Konfession und vom eigenen theologischen Standpunkt aus mit den anderen Kirchen nicht in trennendem Widerspruch verbleiben muß, auch wenn noch nicht alle Lehrfragen aufgearbeitet sind. Im EEK ist dieser Ökumenismus Prinzip. Es ist dies ein deutlicher Niederschlag der theologischen Gespräche unseres Jahrhunderts, die den Spielraum möglicher Lehraussagen beträchtlich geweitet haben: Der Pluralismus der Theologien hat den Blick dafür geschärft, daß man sich im Wesen des Glaubens als verantwortlichen Lebensvollzugs über gewordene Konfessionsgrenzen hinweg verständigen und verstehen kann.
7. Ein entscheidender Impuls liegt, wie auch der EEK zeigt, im Rückgriff auf die Schrift. In ihr wird nicht nur die Mitte des Glaubens thematisiert; hier wird auch das Grundmuster des vielgestaltigen und doch einen Glaubens als legitim vorgestellt.

Haben damit die kirchlichen Institutionen „abgeschnallt"? Hier, so scheint es, hat eine Institution von sich aus durch Reformbereitschaft, Verständigungswillen, Problembewußtsein und Ermöglichung von Vielfalt höchstens unnötigen Ballast abgeschnallt und ein neues, besseres Vorwärtskommen zum Wesen des Glaubens angebahnt.

Franz Wolfinger

Forum

Einkommensteuerreform und Kirchensteuer

Die Auswirkungen des Einkommensteuerreformgesetzes 1974 auf die kirchliche Finanzlage

Seit der Verabschiedung des Einkommensteuerreformgesetzes 1974 werden dessen Auswirkungen auf das Kirchensteueraufkommen diskutiert. In der breiten Öffentlichkeit scheinen aber recht unklare Vorstellungen über das Ausmaß der Auswirkungen zu bestehen. Dipl.-Kfm. Daniel Koths, Assistent am Seminar für Finanzwissenschaft an der Universität Köln, berechnete an Hand der verfügbaren und generalisierbaren Daten die tatsächlich eingetretenen bzw. zu erwartenden Mindereinnahmen.

Die Kirche war seit ihrer Entstehung zur Erfüllung ihrer Aufgaben auf die Bereitstellung materieller Mittel angewiesen. Sie hat zur Deckung ihres Finanzbedarfs im Laufe der Jahrhunderte die verschiedenartigsten, den jeweiligen Zeitverhältnissen angepaßten Abgaben erhoben[1]. Mit der Einführung des Allgemeinen Landrechts eröffnete Preußen der evangelischen (1794) und der katholischen (1803) Kirche die rechtliche Möglichkeit zur Erhebung von Zwangsumlagen und ersetzte auf diese Weise den seit Mitte des 8. Jahrhunderts bestehenden Kirchenzehnt. Unzureichende Verwaltungseinrichtungen und die Scheu der Kirche, ihre Glieder zu regelmäßigen Geldleistungen zu zwingen, erlaubten jedoch die Einführung moderner Kirchensteuern erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Preußische Kirchensteuer-Gesetze 1905/1906).
Das Aufkommen der zunächst nur subsidiär erhobenen

Kirchensteuer bestimmte sich dementsprechend nach den übrigen Einnahmen (Kirchenvermögen, Staatsleistungen, Kollekten und Patronatsbeiträgen). So überwogen vor 1918 die Einnahmen aus Kirchenvermögen diejenigen aus Staatsleistungen oder Kirchensteuern; letztere waren für die evangelischen und katholischen Kirchen unterschiedlich bedeutsam[2]. Mit schwindendem Geldwert veränderte sich die Einnahmestruktur der kirchlichen Etats auf Kosten der Erträge aus dem Kirchenvermögen zugunsten derjenigen aus Staatsleistungen und Kirchensteuern. Die Abschaffung des Subsidiaritätsprinzips nach 1945 und die direkte Verknüpfung der Kirchensteuer mit der Lohnentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland (Zuschlagsystem) ließen schließlich die Kirchensteuer zur wichtigsten kirchlichen Einnahmequelle werden, so daß sie heute rd. 80 % der katholischen Kircheneinnahmen und rd. 95 % der evangelischen Kircheneinnahmen erbringt und das finanzielle Rückgrat beider Religionsgemeinschaften bildet.

Das Recht, „auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben", räumt der gemäß Art. 140 GG weitergeltende Art. 137 Abs. 6 der Weimarer Reichsverfassung allen als „Körperschaften des öffentlichen Rechts" anerkannten Religionsgesellschaften ein. Dieses Recht, von dem neben den beiden sogenannten großen Kirchen nur noch wenige kleinere Glaubensgemeinschaften Gebrauch machen, garantiert den Kirchen lediglich eine Steuererhebung unter Verwendung staatlicher „Maßstabsteuern", während die staatliche Einzugshilfe erst durch verschiedene Abkommen zwischen den Kirchen und den zuständigen Ländern gewährleistet wird.

Die Einkommensteuer als „Maßstabsteuer" für die Kirchensteuer

Gemäß Art. 137 Abs. 8 der Weimarer Reichsverfassung bestimmen die Ländergesetze, welche staatlichen Steuern der Kirchensteuer als „Maßstabsteuern" zugrunde zu legen sind.

Während die Einkommensteuer (ESt) (hierzu gehört auch die auf Grund ihrer besonderen Erhebungsform sog. Lohnsteuer) den Kirchen in allen Bundesländern als Besteuerungsmaßstab zur Verfügung steht (Kircheneinkommensteuer), bieten Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Hessen, Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz ihren Kirchen zu diesem Zweck auch den Grundsteuermeßbetrag (Kirchengrundsteuer). Eine dritte „Maßstabsteuer" kennen alle Bundesländer mit Ausnahme von Baden-Württemberg, Bayern und Schleswig-Holstein in Form der Vermögensteuer (Kirchenvermögensteuer). Schließlich bildet noch die Gewerbesteuer den Anknüpfungspunkt für die Kirchensteuer in Baden-Württemberg und im Saarland (Kirchengewerbesteuer).

Lediglich die nach ihrem Aufkommen bei weitem wichtigste Kircheneinkommensteuer wird in allen Diözesen und Landeskirchen erhoben. Um sie soll es hier ausschließlich gehen; dementsprechend bezeichnet hier der Begriff Kirchensteuer (KiSt) die *Kircheneinkommensteuer.*

Die angestrebte Vereinheitlichung des KiSt-Hebesatzes (in deren Verlauf die Kirchen in den Ländern Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Hessen, Saarland und Berlin seit Anfang 1975 den KiSt-Hebesatz von 10 % auf 9 % gesenkt haben) begünstigt das Anliegen, für den überwiegenden Teil des Bundesgebietes gültige Ergebnisse zu finden. Dementsprechend bildet ein KiSt-Hebesatz von 9 % (k = 0,09) den Ausgangspunkt unserer Überlegungen und führt zu einer allgemeinen Formel zur Berechnung des KiSt-Aufkommens (in Abhängigkeit vom ESt-Aufkommen):

(1) $KiSt = k \cdot ESt$

Die daran unmittelbar anknüpfende Feststellung, daß jede Änderung des ESt-Aufkommens um 1 Einheit die Höhe der KiSt um 0,09 Einheiten verändert, ist auch in Anbetracht des nach § 10 Abs. 1 Nr. 4 EStG gebotenen Abzugs der gezahlten KiSt als Sonderausgabe zutreffend, wenn man davon ausgeht, daß sich der Sonderausgabenabzug bei der Größe ESt (= endgültiges Aufkommen aus der ESt) bereits ausgewirkt hat.

Von dieser Aussage unberührt bleibt die Bedeutung der Sonderausgabenregelung für die — hier nur der Vollständigkeit halber angeführte — tatsächliche KiSt-Belastung, die, bezogen auf die ESt-Bemessungsgrundlage „zu versteuernder Einkommensbetrag" (vor Abzug der KiSt), je nach Progressionsstufe unterschiedlich ist[3].

Mit diesem Hinweis auf den für die ESt eigentümlichen *Progressionstarif* ist dessen Bedeutung für die KiSt jedoch nicht erschöpfend dargestellt, denn auf Grund der Verknüpfung der KiSt mit der progressiv ausgestalteten ESt entwickelte sich das KiSt-Aufkommen in Zeiten rapide steigender Arbeitsentgelte überproportional.

Ein in diesem Zusammenhang anzuführendes (weiteres) Problem der *einkommensteuerlichen „Maßstabfunktion"* entsteht durch die Konjunkturreagibilität der ESt, die hervorgerufen wird von deren relativ hoher „Aufkommenselastizität" (die ESt reagiert auf Änderungen des Bruttosozialprodukts um 1 Einheit mit einer Aufkommensänderung von ca. 1,6 Einheiten). Diese „Konjunktursensibilität" der ESt macht sie zu einem häufig benutzten Instrument der Konjunkturpolitik, deren Maßnahmen sich über die beschriebene Verknüpfung auch bei der KiSt auswirken.

Die Neuregelungen des Einkommensteuerreformgesetzes 1974

Weniger konjunkturpolitischen Zielen als vielmehr sozialstaatlichen Ideen entsprechend, änderte das Einkommensteuerreformgesetz 1974 (EStRG) hauptsächlich die Einkommensbesteuerung ab Januar 1975 in wichtigen Teilbereichen, die, nach Darstellung der allgemeinen Proble-

matik der ESt als „Maßstabsteuer" zu behandeln sind. Es lassen sich vier Reformteile unterscheiden, die hier zunächst unabhängig von ihrer Bedeutung für die KiSt erläutert werden.

Mit einer *„Tarifreform"* sollen untere und mittlere Einkommen und Einkommensgruppen mit sozialem Anspruch auf Hilfe entlastet werden, indem der Grundfreibetrag von 1680 auf 3000 DM angehoben und die Proportionalzone von 8000/16 000 DM (Einzel-/Zusammenveranlagte) auf 16 000/32 000 DM (bei gleichzeitiger Anhebung des Proportionalsteuersatzes von 19 auf 22 % und des Spitzensteuersatzes auf 56 %) ausgeweitet wurden und die Ergänzungsabgabe zur ESt entfiel. (Diese letztere Maßnahme wird aber der Entlastung mittlerer und unterer Einkommen nur bedingt gerecht, da bisher eine Ergänzungsabgabe erst bei zu versteuernden Einkommensbeträgen über 16 000 bzw. 32 000 DM erhoben wurde.) Durch die Anhebung der *Höchstbeträge für Vorsorgeaufwendungen* sollten geleistete Vorsorgeaufwendungen zu einem größeren Teil steuerwirksam werden als bisher; die Einführung einer neuen (erhöhten) Vorsorgepauschale in Höhe von 16 % des Arbeitslohnes — höchstens 16 % der jährlichen Bemessungsgrenze in der gesetzlichen Rentenversicherung — dient der Verwaltungsvereinfachung und führt zu Steuervorteilen, wenn die tatsächlich gezahlten Vorsorgeaufwendungen weniger als 16 % des Arbeitslohnes betragen. Die Verdoppelung des *Arbeitnehmerfreibetrages* von 240 auf 480 DM bewirkt eine je nach Tarifstufe unterschiedliche Steuerentlastung. Das neue System des *Familienlastenausgleichs*, das die steuerlich wirksamen Kinderfreibeträge abschafft und durch eine nur von der Kinderzahl abhängige Kindergeldregelung ersetzt, führt zu einer von den jeweiligen Steuerdaten bestimmten Steuerbelastungsänderung.

Die hier nur grob umrissenen Reformteile führen (einzeln und gemeinsam) in verschiedenen Einkommensklassen zu unterschiedlichen Steuerlastverschiebungen, die den von der Bundesregierung veröffentlichten Übersichten zu entnehmen sind[4]. Unter Zugrundelegung dieser für jede Einkommensstufe ermittelten Zahlen werden dort auch die Auswirkungen der Steuerreform aus finanzwirtschaftlicher (= aufkommensmäßiger) Sicht beschrieben. Demnach verringert sich das ESt-Aufkommen (jeweils in DM) durch die „Tarifreform" um 6,780 Mrd., von denen 1,970 Mrd. auf die Abschaffung der Ergänzungsabgabe entfallen. Die Sonderausgaben-Neuregelung und die Veränderungen bei den Vorsorgeaufwendungen vermindern das ESt-Aufkommen um 1,621 Mrd. Mit der Verdopelung des Arbeitnehmerfreibetrages von 240 DM auf 480 DM ist eine Aufkommensminderung bei der ESt um 1,46 Mrd. verbunden. Durch das neue System des Familienlastenausgleichs erwartet der Fiskus Steuermehreinnahmen von 5,785 Mrd., denen jedoch Haushaltsmehrausgaben in Höhe von 10,769 Mrd. gegenüberstehen. Die sonstigen (geringfügigen) Änderungen durch das EStRG bewirken insgesamt ESt-Mindereinnahmen von 1,395 Mrd.

Die Änderungen des KiSt-Aufkommens durch das EStRG

Eine Übertragung der vorgestellten Zahlen durch die oben angeführte geringfügig erweiterte Formel (1) auf den Bereich der KiSt

$$(2)\quad \triangle KiSt = k \cdot \triangle ESt$$

führte zu einer Aufkommensminderung bei der KiSt in Höhe von (in Mrd. DM)

$$\triangle KiSt = 0{,}09\,(-6{,}780 - 1{,}621 - 1{,}460 + 5{,}785 - 1{,}395)$$

$$\triangle KiSt = -0{,}49239 \text{ Mrd. DM}$$

Dabei wären jedoch die folgenden wesentlichen Einwände und Besonderheiten außer acht gelassen: Die *Zahl der KiSt-Pflichtigen* unterschreitet die Zahl der ESt-Pflichtigen. Unserem Untersuchungsziel entsprechend, läßt sich der prozentuale Anteil KiSt-Pflichtiger an der Gesamtzahl der ESt-Pflichtigen (unter der Annahme eines KiSt-Hebesatzes von 9 %) aus den Steuerstatistiken des Jahres 1974 (laut Statistisches Jahrbuch 1975) ermitteln. Bei zahlenmäßiger Übereinstimmung beider Bevölkerungsgruppen betrüge die KiSt 9 % der ESt (0,09 · 98,753 Mrd. = 8,888 Mrd.). Die tatsächliche Höhe der KiSt belief sich jedoch 1974 auf 7,584 Mrd. DM. Das entspricht einem Anteil der KiSt-Pflichtigen an der Gesamtzahl der ESt-Pflichtigen von 85,34 %. Dementsprechend verringert sich die oben ermittelte KiSt-Aufkommensminderung (von konjunkturellen Einflüssen und evtl. Kirchenaustritten abgesehen) und beträgt

$$\triangle KiSt = -0{,}49239 \cdot 0{,}8534$$

$$\triangle KiSt = -0{,}4202056 \text{ Mrd. DM}$$

Von der innerhalb des ersten Reformteils erwähnten *Abschaffung der Ergänzungsabgabe* wird das KiSt-Aufkommen nicht tangiert, da die Bemessungsgrundlage der KiSt die ESt-Schuld ist, deren Höhe nach wie vor der Steuerreform von einer evtl. Ergänzungsabgabe unberührt bleibt. Aus diesem Grunde ist die zu erwartende KiSt-Aufkommensminderung geringer.

$$\triangle KiSt = -0{,}4202056 + 0{,}09 \cdot 0{,}8534 \cdot 1{,}970$$

$$\triangle KiSt = -0{,}2688978 \text{ Mrd. DM}$$

Die von der Bundesregierung für den vierten Reformteil (Familienlastenausgleich) ermittelten Steuermehreinnahmen haben für das KiSt-Aufkommen keinen Informationswert, da gemäß § 51 a EStG in Verbindung mit den entsprechenden Landesgesetzen zur Änderung der Kirchensteuergesetze die Bemessungsgrundlage der KiSt (ESt-Schuld) um 600 DM für das erste Kind, 840 DM für das zweite Kind und 1440 DM für jedes weitere Kind verringert wird. Mit dieser Regelung (Abzug von der ESt-Schuld) wird für den KiSt-Bereich die durch den *Wegfall der Kinderfreibeträge* hervorgerufene ESt-Mehrbelastung

überkompensiert, da sie die KiSt-pflichtigen Eltern mit einer durchschnittlichen ESt-Belastung von weniger als 50 % im Vergleich zur bisherigen Freibetragsregelung (Abzug vom Einkommen) begünstigt. Das Ausmaß der mit dieser Neuregelung verbundenen KiSt-Mindereinnahmen ist abhängig von der Anzahl der KiSt-pflichtigen Eltern, deren Kinderzahl und deren durchschnittlicher ESt-Belastung. Aus diesem Grunde ist dieser (vierte) Reformteil bei unseren Berechnungen zu eliminieren.

$$\triangle KiSt = -0{,}2\,688\,978 - 0{,}09 \cdot 0{,}8534 \cdot 5{,}785$$
$$\triangle KiSt = -0{,}7\,132\,205 \text{ Mrd. DM}$$

Dieses Ergebnis zeigt KiSt-Mindereinnahmen durch das EStRG (bei Ausklammerung der Familienlastenausgleichsregelung) in Höhe von 0,713 Mrd. DM. Das entspricht, bezogen auf die bisherige Höhe der KiSt (für 1974: 7,584 352 Mrd. DM), einer Verringerung um 9,4 %.
Als Marginalie bleibt anzumerken, daß sich für die tendenziell von der Steuerreform mehrbelasteten Steuerpflichtigen der höchsten Einkommensklassen die KiSt nicht mit 9 % von der ESt-Schuld bemißt, sondern nach einem bestimmten Prozentsatz (überwiegend: 4 %) des zu versteuernden Einkommensbetrages (KiSt-Kappung), wodurch die genannten KiSt-Mindereinnahmen geringfügig vergrößert werden.
Die vorgestellten Berechnungen beruhen auf den staatlichen Zahlenangaben zu den einzelnen Reformteilen und übertragen damit die *Prämissen der staatlichen Steuerschätzungen* auf die vorliegende Untersuchung. Eine Interpretation des erarbeiteten Resultats ohne Kenntnis der ihm zugrunde liegenden Annahmen führt zu Mißverständnissen und Fehlschlüssen, die durch die folgenden Anmerkungen vermieden werden sollen. Bei der Quantifizierung der finanzwirtschaftlichen Auswirkungen des EStRG durch die Bundesregierung haben vor allem zwei Komponenten zusammengewirkt:

— die je nach Einkommensklasse für den einzelnen ESt-Pflichtigen unterschiedliche Steuerbelastungsänderung durch das EStRG
— die Anzahl der ESt-Pflichtigen in den jeweiligen Steuer- bzw. Einkommensklassen (also aufgeteilt nach Ledigen, Verheirateten und Kinderzahl).

Die in der zweiten Komponente wirksam gewordene Verteilung aller ESt-Pflichtigen auf die einzelnen Steuer- bzw. Einkommensklassen ist das Abbild einer bestimmten Einkommenspyramide. Dabei wurde ein bestimmter Konjunkturverlauf prognostiziert, auf bestehende Steuerstatistiken zurückgegriffen und (beruhend auf diesen Basiswerten) komplizierte Hochrechnungen durchgeführt. Die Aussage, daß auf Grund des EStRG mit KiSt-Mindereinnahmen in Höhe von 0,713 Mrd. DM zu rechnen ist, behält ihre Gültigkeit, wenn sich die KiSt-Pflichtigen nach den gleichen Verhältniszahlen auf die Steuer- bzw. Einkommensklassen verteilen, wie die Gesamtheit der ESt-Pflichtigen.

Eine wahrscheinliche Abweichung (und die damit verbundene Fehlerquelle) ließe sich durch die Verwendung KiSt-spezifischer Basiszahlen umgehen. Zu diesem Zwecke wäre die für jede Diözese bzw. Landeskirche zutreffende Verteilung der KiSt-Pflichtigen auf die einzelnen Steuer- bzw. Einkommensklassen zu ermitteln[5]. Das Produkt aus „Anzahl der KiSt-Pflichtigen in der jeweiligen Einkommensklasse" und von der Bundesregierung veröffentlichten (und durch das Institut „Finanzen und Steuern" ergänzten[6]) „einkommensklassenspezifischen Steuerbelastungsänderungen je Steuerpflichtigen", summiert über alle Einkommensklassen, ergibt die Auswirkungen des betreffenden Reformteils auf die Höhe der KiSt. Die Summe der Teilergebnisse jedes einzelnen Reformteils zeigt das korrekt ermittelte Untersuchungsergebnis: Die Auswirkungen des EStRG auf das KiSt-Aufkommen.

Daniel Koths

[1] *Marré - Hoffacker*, Das Kirchensteuerrecht im Land Nordrhein-Westfalen, Kommentar zum Gesetz über die Erhebung von Kirchensteuern im Land Nordrhein-Westfalen, Band 76 der Aschendorffs Juristische Handbücherei, Münster (Westf.) 1969, S. 16. [2] *G. Böhlig*, System und Probleme des Kirchensteuerrechts, Diss. jur., Göttingen 1964, S. 215 f. [3] *G. Rose*, Die Steuerbelastung der Unternehmung, Grundzüge der Teilsteuerrechnung, Wiesbaden 1973, S. 73 f. [4] Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung 1974, Nr. 90, S. 924 ff. [5] *G. Schmölders* ermittelte in den „Kölner Grundsätzen zur Berechnung der Kirchensteuer" für die evangelische Kirche im Gebiet Nordrhein-Westfalens unter Zuhilfenahme der ESt- und KiSt-Statistiken eine vergleichbare Verteilung. [6] Institut „Finanzen und Steuern", Brief Nr. 150: Die belastungsmäßigen Auswirkungen der Steuerreform 1975.

Kurzinformationen

Papst Paul VI. hat erneut auf die Bedeutung der häufigen Beichte hingewiesen und die Vorschrift bekräftigt, daß der erste Empfang des Bußsakramentes der Erstkommunion vorausgehen müsse. Der aktuelle Anlaß für die päpstliche Ermahnung war die vom 25. bis 29. August in Florenz stattfindende 26. Liturgische Woche Italiens zum Thema „Versöhne dich mit dem Vater — in Christus und in der Kirche". In seiner von Kardinalstaatssekretär *Jean Villot* unterzeichneten Grußbot-

schaft unterstreicht der Papst die „hervorragende Bedeutung, die das Sakrament der Versöhnung im Leben der Kirche und des einzelnen Christen hat" (vgl. den Wortlaut in Osservatore Romano, 27. 8. 75). Bezugnehmend auf das Thema des Kongresses erklärt der Papst, man müsse in erster Linie den Akzent auf die Güte und Barmherzigkeit Gottes legen. Die Mitte des Geheimnisses der Versöhnung sei Christus, der dem Menschen „Befreiung und Erlösung von der wahren und tiefsten Knechtschaft, der der Sünde" gebracht habe. Durch den Heiligen Geist habe der auferstandene Christus den Aposteln und in ihnen der Kirche die Vollmacht der Sündenvergebung mitgeteilt. Im Anschluß an diese theologischen Darlegungen formuliert das Schreiben einige ausdrückliche Ermahnungen. Die Priester sollen jederzeit zum Hören der Beichte bereit sein und auch das Angebot des neuen Rituale zur Verbindung von Bußgottesdienst und persönlicher Beichte wahrnehmen. Entgegen der Auffassung, die der häufigen Beichte nur wenig Bedeutung beimißt, schärft der Papst ein, daß der häufige Empfang des Bußsakramentes „eine ganz besondere Quelle der Heiligkeit, des Friedens und der Freude" sei. Eine andere Meinung entspreche nicht dem Denken der Kirche. Wörtlich fährt der Text fort: „einen eigenen Akzent möchte der Heilige Vater auf die Beichte der Kinder legen, besonders auf die erste Beichte, die immer der ersten Kommunion vorausgehen muß". Von der frühesten Kindheit an müsse eine Bußerziehung geleistet werden, die zur Feier des Sakramentes in einem bewußten Glauben und zu sicheren Orientierungen für ein christliches Leben hinführe. Ergänzend wies der Untersekretär der Klerus-Kongregation, Msgr. *Fiorenzo Romita*, darauf hin, daß die Kirche aus spirituellen Gründen, nicht um ihre Autorität zu bekräftigen, auf der zeitlichen Vorordnung der Beichte bestehe. Wenn ihr eine angemessene Vorbereitung vorausgehe, beeinträchtige die frühe Beichte die Kinder nicht, sondern sei eine „Form der geistlichen Ausrichtung auf den Weg der Vollkommenheit" (vgl. NCNS, 27. 8. 75).

Das Urteil über die „Orientierungshilfe" des römischen Einheitssekretariats für die ökumenische Arbeit (HK, August 1975, 376 f.) bleibt ambivalent. In der anglikanischen „Church Times" wurde sie anfangs negativ bewertet (HK, September 1975, 430). Inzwischen hat sie der stellvertretende Generalsekretär des ÖRK, *Alan A. Brash*, in großer Aufmachung von „Church Times" (15. 8. 75) wiedergegeben, als „ein hilfreiches Dokument" bezeichnet. Es weise einen gangbaren Weg zur Wiederherstellung der christlichen Einheit, indem es die römisch-katholischen Bischofskonferenzen an der Verantwortung der örtlichen Kirchen- und Christenräte beteiligt. „Es wäre eine Tragödie, wenn die Zulassung einer besonderen Kirche oder die Haltung der derzeitigen Mitglieder einen Nationalen Kirchenrat zum Schweigen oder zur Untätigkeit bringen würden." Die Absicht des römischen Dokumentes werde verkannt, wenn man ihm unterstellt, die Anweisung an die Bischofskonferenzen, ihre Arbeit in engem Kontakt mit dem Einheitssekretariat und in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre zu leisten, wolle die ökumenische Zusammenarbeit lähmen. Kritisch dagegen wertet der Pressedienst des Lutherischen Weltbundes (Nr. 39/14. 8. 75) einen Vortrag von Kardinal *Jan Willebrands* vor der Gesamthochschule Eichstätt zum Thema „Zehn Jahre Vatikanum" mit der redaktionellen Überschrift: Ökumenische Gemeinschaft soll römisches Eucharistieverständnis voraussetzen". Aus dem Vortrag wird u. a. zitiert, die Einheit der Christen sei nicht durch „Minimalisierung der Differenzen" erreichbar. Wer die Zukunft der ökumenischen Bewegung sucht, müsse eine „kurzschlüssige Interkommunion" ablehnen. Dazu erklärten die evangelischen Theologen *W. Pannenberg* (München) und *Ferdinand Hahn* (Mainz) in der anschließenden Diskussion, das Abendmahl sei nicht nur Ausdruck, sondern auch Quelle des kirchlichen Einsseins. Willebrands hingegen versteht die konziliare Struktur aus der Struktur der kirchlichen Hierarchie. Die Bischöfe seien auf lokaler wie universaler Ebene „die Gelenke im Leibe der Gemeinschaft", der Einheit und Katholizität (nach Eph. 4, 16). Für die Einheitsfunktion des Papstes gelte, daß der jeweils Erste nichts Wichtiges ohne seine Brüder im Bischofsamt und diese nichts Wichtiges ohne ihr Haupt tun. Für die rein organisatorischen Formen dieser geistgeprägten Struktur der Konziliarität bleibe ein breiter Spielraum. Insofern ist eine restriktive Interpretation der obenerwähnten ökumenischen Orientierungshilfe nicht unberechtigt, zumal sie die Kirchenräte „vorkonziliare Organismen" nennt.

Harte Kritik an Teilen der niederländischen Kirche hat der Bischof von Roermond, Jan Mathias Gijsen, geübt. Im Rahmen der Düsseldorfer „Mittwochsgespräche" erklärte Gijsen, dessen Ernennung zum Bischof gegen die Wünsche des holländischen Episkopats und der diözesanen Gremien im Jahr 1972 zum Teil heftige Reaktionen ausgelöst hatte, daß die Reformbewegung in der katholischen Kirche zu einer Glaubensspaltung geführt habe, die faktisch einer Kirchenspaltung gleichkomme (vgl. KNA, 6. 9. 75). Den für die Reform engagierten Theologen gehe es wie Arius und seinen Nachfolgern und den humanistischen Reformern des 15. und 16. Jahrhunderts darum, „eine von der Welt akzeptable Kirche" zu konstruieren. In einer Zeit, in der die grundsätzliche Ablehnung von jedem religiösen Glauben praktisch normal geworden sei, habe die niederländische Kirche nicht nur liturgische und strukturelle Veränderungen zugelassen, sondern sogar Glaubenswahrheiten aufgegeben. Gijsen ging auch mit seinen Mitbischöfen ins Gericht, weil bei ihnen diese Tendenzen Gehör gefunden hätten. Im einzelnen richtete sich seine Kritik in erster Linie gegen das Pastoralkonzil in Noordwijkerhout und gegen Demokratisierungstendenzen, die im Widerspruch zum Wesen der Kirche stünden. Außerdem konstatierte er, die Publikationsmittel seien „unkontrollierbar" und „antikirchlich" geworden und die Priesterausbildung ziele in der Konsequenz eines total gewandelten Priesterbildes nur noch auf den „Funktionär eines religiös-sozialen Instituts" ab. Er rief die Gläubigen dazu auf, wieder „einheitlich und den autoritätsvollen Vorschriften nach" Liturgie zu feiern und den „Weg der vollkommenen Treue zu der Lehre der Kirche" zu gehen. Gegen die Äußerungen Gijsens hat am 6. September der frühere niederländische Premierminister, *Piet de Jong*, Stellung genommen. Gijsen, in dessen Worten „unverkennbarer Hochmut" liege, habe seinen Amtsbrüdern gegenüber wenig christliche Nächstenliebe gezeigt und ihnen schwer Unrecht getan. Die niederländischen Bischöfe hätten in den schwierigen Jahren, als Gijsen längst noch nicht zu ihnen zählte, gewissenhafte pastorale Sorgfalt und ein redliches Bemühen um die Lösung der auftretenden Probleme gezeigt (vgl. KNA, 8. 9. 75). De Jongs Kritik gipfelte in dem Vorwurf, Gijsen habe sich durch die Klassifikation der niederländischen Reformbewegung als „Kirchenspaltung" einen „unverantwortlichen Wortgebrauch" zuschulden kommen lassen. Anstelle eines solchen „unbegreiflichen" Ausdrucks dürfe man von einem Bischof Verständnis für die Menschen erwarten, die in Zweifel und Gewissensnot sind.

Zu einem Tag des Volkes Gottes hatte zum Wochenende des 17. August das Konzil der Jugend in Taizé die ältere Generation eingeladen. Als prominenteste Gäste waren der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, *Philip Potter*, die Vorsitzenden der deutschen und der französischen Bischofskonferenz, die Kardinäle *Döpfner* und *Marty*, sowie der Präses der Synode der EKD, *Cornelius von Heyl*, gekommen. Die Gäste wurden von den zahlreich anwesenden Jugendlichen sehr herzlich begrüßt und teilweise sogar begeistert gefeiert. Der gemeinsamen Eucharistiefeier stand der zuständige katholische Ortsbischof von Autun vor. Der Prior von Taizé, *Roger Schutz*, umriß in einer Rede die gegenwärtige Lage der Ökumene. Er wandte sich gegen die Behauptung, die ökumenische Bewegung sei in eine Sackgasse geraten, sie befinde sich nach seiner Ansicht höchstens auf einer schwierigen Wüstenstrecke. „In den Durststrecken der Wüste aber spricht Gott." Die ökumenische Ausrichtung der Kirche setze noch viel schöpferische Vorstellungskraft, Phantasie und Erfindungsgeist voraus. Es sei entscheidend, von innen her die Kirche Christi neu zu beleben und das Verlangen nach Gemeinschaft zu realisieren. Frère Roger kündigte an, daß das Konzil der Jugend junge Leute zu zweien in die Gemeinden und Gemeinschaften der Christen senden wird. Er sprach von einem Anruf aus dem Volk Gottes, „die Freude dorthin zu bringen, wo die Kirche mutlos geworden ist". Kardinal Döpfner, dessen Erwartungen durch seinen Besuch in Taizé — wie er sagte — weit übertroffen wurden, bat die Jugendlichen eindringlich, die Erfahrungen von Taizé „in den Alltag der Kirche daheim" hineinzutragen. „Die Kirche braucht euch, sie braucht euch nicht um ihretwillen, sondern um Christi willen und der Menschen unserer Zeit willen." Philip Potter wehrte sich ähnlich wie Schutz gegen die Tendenz, einen ökumenischen Stillstand zu konstatieren. Allerdings wäre für den weiteren Weg noch viel mehr Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit Konflikten als bisher notwendig. Gerade die Verstrickung der gesamten Ökumene in die Gegensätze nicht nur der Konfessionen, sondern auch der Armen und der Reichen, der Weißen und Schwarzen, des Ostens und des Westens erfordere den Mut, „sich verändern, erneuern und versöhnen zu lassen". Es sei das Verdienst des Konzils der Jugend, wieder bewußt gemacht zu haben, daß Kampf und Auseinandersetzung nicht sein können ohne Kontemplation, ohne „tiefe Gemeinschaft mit Gott in Christus". Die beiden Tage lieferten ein eindrucksvolles Zeugnis dieser Erkenntnis und der Gemeinschaft zwischen Generationen und Konfessionen. Am Rande sprachen — laut Pressemeldungen — Kardinal Döpfner und Kardinal Marty über eine engere Zusammenarbeit von französischem und deutschem Episkopat.

Die „Anglikanisch-römisch-katholische internationale Kommission" (ARCIC) ökumenischer Theologen behandelte auf ihrer Tagung Anfang September 1975 in Oxford, wie seinerzeit vorgesehen, die Frage nach der „Autorität in der Kirche" (NCNS, 9. 9. 75). Ungeachtet des kritisch gewordenen Problems der Priesterweihe infolge einer prinzipiellen Anerkennung der Weihe von Frauen durch die Generalsynode der „Church of England" (HK, September 1975, 430 f.) versuchen die Beteiligten weiter, durch eine Verständigung über den päpstlichen Primat ein substanzielles Einvernehmen für eine eventuelle Wiedervereinigung der Anglican Communion mit dem Apostolischen Stuhl zu erzielen. Das kurze Kommuniqué vom 7. 9. 1975 gibt nur wenige Anhaltspunkte über den Fortgang des Gespräches, außer der Feststellung, daß die Tagung über dieses Thema stattgefunden hat. Dazu heißt es ferner: „Die Grundfrage war für die Kommission die Treue zur Wahrheit des Evangeliums. Traditionsgemäß haben Anglikaner und römische Katholiken dieses Problem auf verschiedene Weise erklärt. Die Kommission ging aber hinter die andauernden Aussagen zurück, um herauszufinden, wieweit man zu einem gemeinsamen Verständnis vordringen könnte. Der in Oxford gelungene Fortschritt ermutigt die Kommission, die Frage auf ihrer Tagung im kommenden Jahr wieder aufzugreifen und weiter an ihrer Lösung zu arbeiten." Es wird an die fundamentalen Konsensusdokumente über die Eucharistie (1971) und das kirchliche Amt (1973) erinnert, aber auch gesagt, daß beide Dokumente noch keine offizielle Stellungnahme der beteiligten Kirchen erfahren haben, obwohl die Prüfung im Gange ist. Das Dokument „Amt und Ordination" hatte bereits vermerkt, daß es zunächst einer Verständigung über den Primat des Papstes bedürfe, ehe Folgerungen aus der Arbeit der Internationalen Theologenkommission gezogen werden könnten. Bekanntlich hatte auch die neue ökumenische „Orientierungshilfe" des vatikanischen Einheitssekretariates die obengenannten Konsensusdokumente unerwähnt gelassen (HK, August 1975, 376).

Auf einem vom 17. bis 23. August in Detroit stattfindenden Kongreß zum Thema „Theologie in Amerika: 1975" wurden die in Lateinamerika entwickelte Theologie der Befreiung und ihre Konsequenzen für Nordamerika untersucht. An der Veranstaltung im dortigen Herz-Jesu-Seminar, die vom Lateinamerika-Sekretariat der Catholic Conference der USA und der Arbeitsgruppe für Lateinamerika des Nationalrats der Kirchen ausgerichtet wurde, nahmen Theologen und Sozialwissenschaftler sowie Vertreter von aktivistischen Basisgruppen verschiedener Konfessionen aus Nord- und Südamerika teil (vgl. NCNS, 20. 8. 75, epd, 3. 9. 75). Hauptgegenstand der Diskussion war, wie der chilenische Geistliche *Sergio Torres*, der Exekutiv-Sekretär der Konferenz, erklärte, die Situation in Lateinamerika, erst in zweiter Linie befaßte man sich auch mit „repressiven Strukturen" in den Vereinigten Staaten. Vorausgegangen war die seit einem Jahr laufende Arbeit von mehr als 50 Reflexions-Gruppen, an der sich die meisten Kongreßteilnehmer beteiligt hatten. Schon in dieser Art der Vorbereitung kam zum Ausdruck, was Torres die Absicht des Kongresses nannte: die Theologie nicht länger eine Beschäftigung kleiner Gruppen sein zu lassen, sondern sie „für das Volk Gottes zurückzugewinnen". Es sei allerdings — so Torres — spezifisch für diese Theologie, daß sie als Theorie nur möglich ist, wenn sie von der Teilnahme an der sozialen Aktion begleitet wird. Ein Kongreßteilnehmer aus Uruguay, *P. Juan Luis Segundo SJ*, wurde in dieser Richtung noch deutlicher: man müsse erst über Befreiung, dann über Theologie der Befreiung nachdenken. Man war sich weitgehend darin einig, daß dies in der Weise der marxistischen Analyse zu geschehen habe. Der mexikanische Politologe *Porfirio Miranda* sprach von den „biblischen Wurzeln" des Sozialismus, der wohl bekannteste Vertreter der „Theologie der Befreiung", *Gustavo Gutierrez* (Lima) betonte, es gehe nicht an, von den Beziehungen zwischen den Christen und der Linken zu sprechen, die Christen seien ein Teil der Linken (vgl. NCNS, 3. 9. 75). Gegen diese Verbindung von Kampf um Befreiung und Sozialismus meldete sich nur wenig Widerspruch. Allerdings wies eine Theologin der Howard University in Washington darauf hin, daß Phänomene wie Rassismus und „Sexismus" zum einen älter sind als die wirtschaftlichen Probleme, als deren Folge sie die marxistische Analyse sieht, und daß ihnen zum andern als

„irrationalen" Problemen nur schwer mit „rationalen" Methoden beizukommen sei (NCNS, 27. 8. 75). Strittig war unter den Teilnehmern die Frage, ob Gottes Handeln in der Geschichte mit dem Kampf um Befreiung identisch sei oder nicht (vgl. eps, 4. 9. 75). Daß unter den Bedingungen Lateinamerikas die Anwendung von Gewalt als letzter Ausweg und geringeres Übel moralisch erlaubt sei, wurde mit Berufung auf Thomas von Aquin übereinstimmend erklärt. Die Frage der Gewaltanwendung sei eine Frage der politischen Entscheidung. Der Kongreß, dessen Arbeit bis zum nächsten Zusammentreten durch ein aus 11 Vertretern der verschiedenen Interessengruppen zusammengesetztes Komitee weitergeführt werden soll, fand in den USA breites Interesse. Das Nachrichtenmagazin Time widmete ihm eine ganze Seite (1. 9. 75). Massive Kritik übte während eines Aufenthalts in den USA der frühere Weihbischof von Havanna und jetzige Generalvikar der Diözese Los Teques in Venezuela, *Edoardo Masvidal*. Er warf dem Kongreß „Mangel an gedanklicher Klarheit" vor und verlangte, Christen müßten den Kapitalismus und den marxistischen Sozialismus verurteilen und sich um die Realisierung von Freiheit *und* Solidarität bemühen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BISER, EUGEN. **Theologie und Kirche.** Erwägungen zu einem gestörten Verhältnis. In: Zeitschrift für Katholische Theologie Jhg. 97 Heft 3 (1975) S. 233—252.

Noch nie in der Geschichte der Kirche sei — trotz der häretischen Einzelgänger und Exremisten — die Theologie selbst als Ursache und Herd einer kirchlichen Krise empfunden worden. Angesichts des seit Jahrzehnten gestörten Verhältnisses von Kirche und Theologie und einer Serie vergebener Chancen nach dem Zweiten Weltkrieg müsse unter allen Umständen eine lebendige Wechselbeziehung wiedergefunden werden, die Theologie und Kirche partnerschaftlich aneinander bindet. Die Theologie müsse begreifen, daß sie bei der Neuartikulierung ihrer Botschaft an die Kirche verwiesen ist. Sie sei um so zeitgemäßer, je entschiedener sie von ihrer Kirchenerfahrung rede. Die Kirche müsse sich für die Theologie öffnen, indem sie ihren Heilsauftrag in Konfrontation mit dem latent religiösen, aber kirchenkritischen Zeitgeist neu überdenkt. Der Anfang müsse mit einem Akt gegenseitiger Respektierung gemacht werden.

EID, VOLKER. **Befreiende Rede von Gott in der praktizierten Moraltheologie.** Zur Überwindung eines autoritären Gottesbildes. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 155 Heft 2 (1975) S. 117—131.

Der Verfasser geht von der Frage aus, ob das faktisch vermittelte und gelebte Gottesbild sittlich befreiende oder entfremdende Wirkung hat. In dieser Perspektive befragt er einige Aspekte des in der Moraltheologie gängigen Gottesbildes, wobei er anhand von Textanalysen zu dem Ergebnis kommt, daß moraltheologisch die Neigung zu einem konventionell-pastoralisierenden Sprachduktus und zu naiver Wissenschaftlichkeit besteht. Man gibt simplifizierte theologische Theoreme als anthropologische Strukturen aus, um aus ihnen unveränderliche Normen abzuleiten, ohne die geschichtliche Entwicklung und wissenschaftlich-vernünftige Begründung zu bedenken. Auf diese Weise kann leicht ein Gottesbild formuliert werden, das nach Freud einfach als Über-Ich zu klassifizieren wäre. Gegen diese Gefahren wird eine stärkere Berücksichtigung der theologia negativa auch in der Moraltheologie, die Institutionalisierung von Ideologiekritik und eine Orientierung der Moral an den Vater-Aussagen Jesu und der Botschaft vom Reich Gottes empfohlen.

PANNENBERG, WOLFHART. **Christologie und Theologie.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 21 Heft 3 (Juli/September 1975) S. 159—175.

In partieller Korrektur auch seiner eigenen Christologie legt Pannenberg einen äußerst beachtenswerten Versuch zur Neubestimmung des Verhältnisses von Theologie und Christologie vor. Er kritisiert sowohl eine einseitige Christologie von oben, für die im Grunde Gott ohne Jesus verständlich ist, wie auch eine Christologie von unten, die im Extrem zu einem Jesusbild kommt, das den Menschen Jesus ohne den Gott, den er verkündet, verständlich machen will. In Wirklichkeit sei der Gott Jesu nur durch den Menschen Jesus zugänglich, aber auch der Mensch Jesus nur von seinem Gott her. Diese Gottverbundenheit Jesu sei unbeschadet ihrer Eigenart nichts dem Menschen schlechthin Fremdes, da zu seinem Wesen das auch noch in seiner Bestreitung wirksame Bezogensein auf seine göttliche Bestimmung gehöre. In der Auffindung des göttlichen Selbst in der Religionsgeschichte vollziehe sich zugleich die Verwirklichung Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit, so daß sich göttliches Wirken und menschliches Suchen ineinander verschränken, die Selbstunterscheidung des Menschen von Gott aber wesentlich bleibt. In der Person Jesu sei zusammengefaßt, was in allen Dingen auf die Selbstverwirklichung Gottes hin am Werke ist.

Kultur und Gesellschaft

DOMENACH, JEAN-MARIE. **Idéologie et marxisme.** In: Esprit Jhg. 43 Nr. 449 (September 1975) S. 197—212.

Mit dem Wort Ideologie wird gerade in der jüngsten Zeit viel Schindluder getrieben. „Ideologie" ist teilweise zum Schimpfwort degradiert worden. Die Beschuldigung kann tödlich sein, wobei sich der, der sie vorbringt, jeweils von der Seite meldet, die als geeignet für eine Diagnose angesehen wird: der Wissenschaft. Doch diesen Ansatzpunkt stellt der Autor in Frage. Er glaubt, man könne sich nicht unbeeinflußt von Ideologie auf seine Wissenschaft zurückziehen. Am Beispiel des Marxismus, der gleichzeitig entmythologisiert und Mythen schafft, der sich als kritisches Instrument gibt und gleichzeitig Grundlage und Schutz für einen kaum zu übertreffenden Totalitarismus bietet, macht er deutlich, daß man gerade dann, wenn man glaubt, definitiv der Ideologie abzusagen, sich darin einrichtet. Die Gefährlichkeit des Marxismus ist demnach hauptsächlich in der Schaffung einer neuen intoleranten Ideologie begründet. Dem Bericht schließt sich die Wiedergabe eines Disputes des Autors mit einer engagierten Kritikerin seiner Thesen an.

Deutschland im Spiegel der anderen. In: Dokumente — Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit. Jhg. 31 Heft 3 (September 1975) S. 191—222.

Mit der internationalen Übersicht über das Bild Deutschlands in aller Welt setzt die Zeitschrift ein sehr hilfreiches und interessantes Projekt fort, bei dem Mitarbeiter in den verschiedensten Ländern zu einem Problem Stellung nehmen. Diesmal zeigt sich ein Spiegelbild der Bundesrepublik, das je nach Standort sehr unterschiedlich ausfällt. Die Impressionen von Deutschland schwanken zwischen fortbestehendem Vorbehalt und Bewunderung, zwischen Stereotypen und Hoffnung auf die

deutsche Jugend, zwischen Skepsis und Genugtuung. Die Analysen machen aber auch deutlich, wie schwer es ist, ein traditionelles Bild zu ändern, während andererseits bei intensiver Bemühung und mit Hilfe von Gesten und Taten ein Umbruch und damit eine Abkehr von Klischees und Vorurteilen erreicht werden kann. Der russische Korrespondent konnte seinen Beitrag nicht abliefern, da er „über den letzten Sätzen seiner Arbeit von Skrupeln befallen" wurde. Er beschloß, vor Absendung seines Manuskriptes eine amtliche Stelle zu befragen. Dabei ist es geblieben . . .

Humaniser la mort. In: Projet Nr. 98 (September/Oktober 1975) S. 900—933.

Ausgehend von der Erkenntnis, daß der Tod heute durch medizinische Fortschritte aufgehalten und hinausgezögert werden kann, hat die Redaktion von „Projet" einen Krankenhausseelsorger, einen Soziologen und einen Klinik-Verwaltungsdirektor (und bewußt keinen Mediziner) gebeten, jeweils aus ihrer Erfahrung und Sicht heraus einen Beitrag zu schreiben über das Problem der Humanisierung des Todes. Gerade der unterschiedliche Erfahrungshorizont und die verschiedenartigen Motive, aus denen heraus sich die drei mit der Problematik befassen und Impulse für eine Verbesserung der „Sterbequalität" geben, macht diesen thematischen Schwerpunkt des Heftes so interessant und beachtenswert. Gefordert wird insgesamt eine Abkehr von der heute durch die Technologie in den Kliniken geförderten „therapeutischen Raubgier" und eine Hinwendung zu einer neuen Therapie, die das System der affektiven, freundschaftlichen und technischen Beziehungen auch für den sterbenden Menschen aufrechterhält.

Personen und Ereignisse

Zum neuen Bischof von Aachen hat Papst Paul VI. den Freiburger Professor für Religionsphilosophie, *Klaus Hemmerle,* ernannt. Hemmerle — 1929 in Freiburg geboren — war von 1968 bis 1974 geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, dem er auch jetzt noch als geistlicher Assistent verbunden ist. Von 1967 bis 1970 war er Privatdozent zunächst in Freiburg, dann in Bonn, von 1970 bis 1973 Professor für Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum, seitdem auf dem Lehrstuhl seines Lehrers Bernhard Welte, Professor in Freiburg. Als Nachfolger des Ende 1974 aus Altersgründen zurückgetretenen Bischofs Pohlschneider ist er der vierte Bischof der 1930 gegründeten Diözese Aachen.

Die Heiligsprechung von *Elizabeth Ann Seton, geb. Bayley,* am 14. September durch Papst *Paul VI.* war für die Vereinigten Staaten von Amerika geradezu ein Nationalereignis, dem der Präsident, der Senat, die Kirchen und die Presse besondere Bedeutung beimaßen. Die 1774 geborene und 1821 gestorbene „Mutter Elizabeth Ann" ist die erste einheimische Heilige der USA. Sie war verheiratet, hatte fünf Kinder und gründete nach dem frühen Tod ihres Mannes und dem Übertritt von der Episkopalkirche zur römisch-katholischen Kirche sowohl den ersten einheimischen Orden („Schwestern von der Barmherzigkeit") als auch die erste katholische Pfarrschule. Der US-Senat gab anläßlich der Heiligsprechung seine Zustimmung zu einer anschließend von Präsident *Gerald Ford* unterzeichneten Proklamation, die eine ausführliche Würdigung der Verdienste der Heiligen und ihrer Bedeutung für die heutige Zeit sowie die Erklärung enthielt, der 14. September 1975 solle „Nationaltag der hl. Elizabeth Seton" sein und mit allen diesem Ereignis entsprechenden Gedenkveranstaltungen und Würden begangen werden.

Die von der Presse als spektakulär herausgestellte Privataudienz für den exzentrischen und als unberechenbar geltenden Präsidenten Ugandas, *Idi Dada Amin,* ist nach Meldungen aus dem Vatikan erst zustande gekommen, nachdem Amin in einem Brief an Papst *Paul VI.* die Garantie gegeben hatte, daß Missionare nicht mehr ausgewiesen würden und der Kirche Freiheit zugestanden werde. Hauptgesprächsthemen sollen die Afrikanisierung der Kirche und der vorläufig fortbestehende Bedarf an ausländischen Missionaren für die geistige und materielle Entwicklung des Landes gewesen sein.

Der melkitische Erzbischof von Beirut, *Gregoire Haddad,* wurde durch die Synode von Ain-Traz seines Amtes enthoben und durch den Generaloberen der Missionare des heiligen Paulus, *Habib Bacha,* ersetzt. Haddad stand seit zwei Jahren im Mittelpunkt kirchlicher Auseinandersetzungen. Seine massive Kritik kirchlicher Strukturen und seine Forderungen nach einer machtlosen Kirche der Armen, verbunden mit einer Option für die Sache der Palästinenser und radikalen gesellschaftlichen Wandel, hatten den Erzbischof in Konflikt mit dem melkitischen Patriarchen *Maximos V. Hakim* gebracht. Haddad wurde von Maximos V. zunächst auf unbestimmte Zeit suspendiert. Seine Aussagen wurden einem römischen Prüfungsverfahren unterworfen. Haddad wurde von Rom zwar bestätigt, daß seine Äußerungen „noch" in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre wären. Er möge jedoch künftig theologische Berater beiziehen. Die Entscheidung über sein Verbleiben im Amt ging wieder an den Patriarchen zurück. Zur Absetzung kam es schließlich, als Haddad die Aufforderung von Maximos V. zurückwies, wegen der an seiner Person sich entzündenden Polarisierung der Gemeinden zurückzutreten.

Zum Nachfolger des im Juni verstorbenen Präsidenten des „Opus Dei", Msgr. *José M. Escriva de Balaguer* wurde auf einer Sonderkonferenz des Säkularinstitutes in Rom dessen bisherigen Generalsekretär *Alvaro del Portillo* gewählt. Der 61jährige ist promovierter Kirchenjurist, er gehört dem „Opus Dei" bereits seit 1935 an und war seit 1946 enger Mitarbeiter seines Vorgängers in Rom. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils war er theologischer Konzilsberater.

Nach dem gemeinsamen Hirtenbrief der portugiesischen Bischöfe vom Juli 1975 (vgl. ds. Heft S. 509) hat der Patriarch von Lissabon, Kardinal *Antonio Riveiro,* kurz vor der Bildung des Kabinetts Azevedo erneut die herrschenden Militärs aufgefordert, Portugal eine freiheitliche und demokratische Zukunft zu sichern. In einer am 15. September in Lissabon veröffentlichten Stellungnahme forderte er die Regierung auf, insbesondere die Meinungs- und Pressefreiheit wiederherzustellen. Er bekräftigte dabei den festen Willen der Kirche, auf keinen Fall auf die volle Rückgabe der unter der Regierung Vasco Gonçalves enteigneten Rundfunkstation „Radio Renascença" zu verzichten.

Durch folgende Anzeige in der katholischen Wochenzeitung „National Catholic Reporter" machte der amerikanische Bischof *Sylvester Treinen* von sich reden: „Priester, die in den aktiven Dienst zurückkehren möchten, können Bischof Sylvester Treinen, Box 769, Boise, Idaho 83701, kontaktieren. Telefon: (208) 342-1311. Richtschnur: ‚Lege keine Last auf, die nicht unbedingt notwendig ist' (Vat. II, Ökumenismus, Nr. 18)." Der Bischof bezahlt die Flugreise und bemüht sich anschließend, in einem ausführlichen Gespräch mit den Kandidaten Motive für die Reaktion auf die Anzeige und die Eignung für einen Neubeginn zu prüfen. Bisher hat er bereits sieben Priestern — unabhängig von dieser Aktion — zur Rückkehr in den priesterlichen Dienst verholfen.

Das vom Erzbischof von Managua in Nicaragua, *Miguel Obando Bravo,* verfaßte Buch über seine erfolgreichen Verhandlungen im letzten Dezember mit linksgerichteten Guerilleros ist ein Bestseller geworden. Unter dem Titel „El Golpe Sandinista" (Der Putsch der Sandinista-Befreiungsfront) schildert der Erzbischof, der von der Sandinista-Bewegung als einziger Vermittler akzeptiert worden war, das Kidnapping von 13 hohen Beamten der Regierung des Generals *Anastasio Somoza* sowie die eine Woche lang dauernden Bemühungen um eine Freilassung der Geiseln gegen ein hohes Lösegeld und den Austausch von 14 politischen Häftlingen. Nach erfolgreicher Vermittlung war der Erzbischof mit den Guerilleros und den ausgetauschten Häftlingen als Geisel bzw. „Garantie" nach Kuba mitgeflogen.

Beilagenhinweis: *Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Christian Kaiser Verlages, München, bei.*

Herder Korrespondenz

Heft 11
29. Jahrgang
November 1975

Wäre das Evangelium derart, daß es der Propaganda oder des Schutzes der Mächtigen der Welt bedürfe, so hätte es Gott nicht Fischern anvertraut.

Martin Luther

Die Ökumene braucht neue Strukturen

Vom 23. November bis 10. Dezember tagt in Nairobi, der Hauptstadt Kenias, die nächste Weltkirchenkonferenz. Es ist die fünfte seit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Amsterdam 1948 und die erste, die auf dem afrikanischen Kontinent stattfindet. Ort und geographischer Hintergrund sind mehr Zufall als Absicht. Ursprünglich war Djakarta, die Hauptstadt Indonesiens, als Konferenzort vorgesehen; die ersten Vorbereitungsbroschüren waren noch auf Diakarta eingestimmt, aber nach Protesten aus der muslimischen Mehrheit des Landes sah die Regierung des Präsidenten Suharto durch eine so herausragende Veranstaltung der christlichen Minderheit den religiösen und politischen Frieden im Lande gefährdet. Ein programmatischer Symbolwert kommt dem gefundenen Ersatzort dennoch zu; denn der Ökumenische Rat hat in den letzten Jahren seine Sorge und Aktivität sehr betont den Problemen der dritten Welt im allgemeinen und denen Schwarzafrikas im besonderen zugewandt.

Nach Teilnehmerschaft, Themenstellung und Arbeitsstrukturen wird die Weltkirchenkonferenz von Nairobi ein fast bombastisches Unternehmen sein. Generalsekretär *Philip Potter* sprach bereits im voraus von Nairobi als „der bisher größten und repräsentativsten ökumenischen Versammlung der Welt". Ca. 2500 Personen werden erwartet. Davon sind allerdings nur ca. 700 offizielle und stimmberechtigte Delegierte der 271 Mitgliedskirchen. Hinzu kommt eine fast ebenso große Zahl von Beobachtern und Gästen (darunter auch 16 offizielle Beobachter der katholischen Kirche, dazu noch etwa ein Dutzend als Gäste eingeladene katholische Einzelpersönlichkeiten), schließlich der Genfer Stab und der übliche Konferenz- und Journalistentroß.

Das Thema bzw. Losungswort der Konferenz „Christus befreit und eint" soll in sechs Sektionen entfaltet werden: Bekenntnis zu Christus heute; Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen; Auf der Suche nach Gemeinschaft: das gemeinsame Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien; Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft; Strukturen der Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung; Menschliche Entwicklung — Die Zwiespältigkeit von Macht und Technologie und die Qualität des Lebens. Es sind also nicht nur alle Themen aufgerollt, die man von einer ökumenischen Weltorganisation erwartet. Auf Anhieb sind die seit Jahren vom Genfer Stab gepflegten theologischen und humanitären Lieblingsideen zu erkennen, ebenso dessen Bestreben, möglichst zu allen Entwicklungslinien und Konfliktaspekten der gegenwärtigen Weltgesellschaft sein Wort zu sagen. Zu den sechs Sektionen kommen die vier „Hearings" über das Generalsekretariat und die Arbeit der drei „Programmeinheiten" des Ökumenischen Rates, in denen seit 1973 dessen wichtigste Aktivitäten zusammengefaßt sind: Glaube und Zeugnis, Gerechtigkeit und Dienst, Bildung und Erneuerung, halb Spielfeld für spontane Meinungsäußerung, halb Instrumente der Manöverkritik zu Händen des Ausschusses für Programmrichtlinien, der dem Plenum Vorschläge zur künftigen Programmgestaltung des Ökumenischen Rates vorzulegen hat.

Der ÖRK ist konditionsschwach

Der Eindruck der Stärke im Erleben christlicher Gemeinschaft kann jedoch nicht über deutlich erkennbare konditionelle Schwächen hinwegtäuschen, unter denen der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) in Nairobi antritt.

Der Rat hat beträchtliche finanzielle Sorgen. Sie waren schon in den letzten Jahren in wechselnder Intensität sein tägliches Brot. Sie scheinen sich in letzter Zeit noch verschärft zu haben. Zu den Auswirkungen der Weltwährungskrise kommt jetzt auch die schwächere finanzielle Leistungsfähigkeit von Mitgliedskirchen, von denen der ÖRK besonders abhängt. Wie aus Genf zu hören ist, wird es mit einzelnen Sparmaßnahmen (freiwilliger Verzicht auf Gehaltserhöhungen oder zeitweise Einfrierung von Gehältern) nicht getan sein. Einschränkungen im (während der letzten Jahre nur unwesentlich veränderten) Stellenplan und Programmkürzungen werden not-

wendig. U. a. ist der Fortbestand des Ökumenischen Instituts in Bossey in Frage gestellt.
Doch sind die Finanzsorgen nicht mehr als ein recht realistisch wirkender Ausdruck einer tiefergehenden, an die Frage nach Sein oder Nichtsein rührenden, konditionellen Schwäche des Ökumenischen Rates. Dieser hat sich seit Mitte der sechziger Jahre wachsender Kritik ausgesetzt. Erstes Mißtrauen entstand schon bei der energischen Hinwendung von den primär theologischen Fragen der Einheit zur Gesellschaftspolitik, insbesondere durch die Kommission „Kirche und Gesellschaft" und deren große gesellschaftspolitische Konferenz von 1966. Das Mißbehagen steigerte sich, als im Zuge der Verwirklichung der Beschlüsse der Vierten Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 das Antirassismusprogramm entwickelt wurde, als der Rat bzw. das Generalsekretariat in Genf zur offenen Unterstützung von Befreiungsbewegungen und zur Rechtfertigung von Gewaltanwendung durch die verschiedenen Befreiungsbewegungen überging. Als die Verkündigung christlichen Heils wie auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok Ende 1972 / Anfang 1973 immer mehr die Färbung eines in sich zwar teilweise berechtigten, aber das Selbstverständnis der Kirchen in Mißkredit bringenden humanitären Befreiungsethos zu Handen nationalistisch argumentierender Dritte-Welt-Kirchen annahm, reagierten nicht nur die evangelikalen Protestanten und die von ihnen beeinflußten Missionsgesellschaften mit ihrem eigenen Evangelisationskongreß von Lausanne. Es kam auch zu zusätzlicher Entfremdung in den ohnehin nie spannungsfreien Beziehungen zu den orthodoxen Mitgliedskirchen. In den Briefen des Patriarchen Dimitrios und des Metropoliten Pimen aus Anlaß des 25jährigen Gründungsjubiläums wurde der Konflikt öffentlich und für alle erkenntlich dokumentiert. In den deutschen Kirchen gab es Zweifel an der theologischen und ökumenischen Seriosität mancher Genfer Unternehmungen.
Was immer bei solchen Anlässen an vereinfachter Kritik und Gegenpolemik vorgetragen wurde, es läßt sich nicht leugnen, daß ein klarer Kurs des Weltkirchenrates und seiner Genfer Zentrale oft nicht zu erkennen war. Die in sich richtige Erkenntnis, daß Ökumene sich vor allem in gemeinsamer Verantwortung der Christen und Kirchen für die großen Probleme der Menschheit zu bewähren hat, führte in der konkreten Aktivität des Rates zu einer Vernebelung des theologischen Horizonts. Diese reichte bis zu beträchtlichen Unschärfen im Verständnis kirchlicher Einheit als Ziel der Ökumene. Selbst in manchen Akten der Kommission Faith and Order erscheint die anzustrebende Einheit der Christen mehr als schwer definierbares Moment einer vagen Einheit der Menschheit denn als Einheit im konkreten Glauben. Der ÖRK verzettelte sich im Bemühen, jedem auf der Welle einer allgemeinen Entwicklung schwimmenden Problem eine Konsultation oder wenigstens eine Studie zu widmen. Viele der Aussagen etwa zu den ethischen Implikationen des technologischen Fortschritts mußten, da auf Weltebene formuliert, nichtssagend vage bleiben. Andere Veranstaltungen — z. B. die Sexismustagung 1974 in Berlin — waren nach dem Geschmack mancher Kritiker schlichtweg überflüssig. Nicht selten hat der Genfer Stab durch eine vage Theologie die Grundlage für eine schlechte Politik geliefert. Oft läßt man sich von kurzschlüssigem Aktivismus anstecken, der Sachprobleme nicht aufarbeitet, sondern ideologische Muster ungeprüft übernimmt. Das Thema Gewalt, für die ökumenische Bewegung in den letzten Jahren sicher unausweichlich, wurde nicht ausdiskutiert, wohl aber wurden durch eine verengte Übertragung der biblischen Befreiung des Sünders aus Gottlosigkeit, Bosheit und Selbstverfallenheit auf die Situation politisch Unterdrückter politische Befreiungsbewegungen nicht nur theologisch legitimiert, sondern durch die Praxis des Antirassismusprogramms in ihren Methoden gerechtfertigt. Daß dies ein Irrweg war, müßte spätestens angesichts der nachportugiesischen Zustände in Moçambique und Angola einleuchten.
Von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einzelner Aktionen abgesehen, stellt sich einfach die Frage, ob eine ökumenische Weltinstitution gut beraten ist, sich in ihren Aktionsprogrammen gleichsam an die Stelle der Kirche zu setzen, anstatt in den Fragen, die die Einheit betreffen, subsidiär in ihrem Sinne tätig zu sein. Hier hätte der Ökumenische Rat sich einfach zu prüfen, ob es nicht seine Leistungsfähigkeit überschreitet. Je mehr er über seine Verhältnisse lebt, um so mehr schwächt er sich selbst.

Der ÖRK erfüllt in seiner heutigen Gestalt seine Funktion nicht mehr

Was innerhalb des ÖRK häufig als „organisierte Machtlosigkeit" bezeichnet wird, die begrenzte oder fehlende Möglichkeit, Absichten und Ausarbeitungen in das Leben der Mitgliedskirchen einzusetzen, ist deshalb nicht nur ein Problem der Kommunikation, sondern mehr noch ein Problem der Ökonomie, will sagen einer sachgerechten Selbsteinschätzung. Wenn also die finanzielle Situation des Rates zu einer gründlichen Durchforstung von Programmen und Prioritäten zwingt, kann das für die Sache der Ökumene durchaus von Nutzen sein. Aber dies allein genügt heute nicht mehr. Die Frage nach der Zukunft des ÖRK bzw. dem Organ oder den Organen, die ihn einmal ablösen können, muß gestellt werden. Denn es ist durchaus zweifelhaft, ob der ÖRK in seiner heutigen Gestalt die Aufgabe, Spitze der ökumenischen Bewegung zu sein, noch erfüllt bzw. erfüllen kann. Damit sollen die Verdienste des ÖRK in seiner bisherigen Gestalt und Wirksamkeit nicht geschmälert werden. Ohne ihn gäbe es heute keine weltumspannende ökumenische Bewegung. Weder würden die Orthodoxen an ihr teilnehmen, noch wäre die Öffnung der katholischen Kirche für ihre Anliegen denkbar. Doch seit dem Zweiten Vatikanum und seit Uppsala hat sich die Ökumene verbreitert und diversifiziert.
Drei Entwicklungen sind entscheidend. Die gelebte Ökumene, das konkrete Bemühen, zwischenkirchliche Grenzen zu überwinden, den Glauben gemeinsam zu bekennen und

vor der Gesellschaft ihn durch glaubwürdiges Zeugnis auch sozial zu verantworten, spielt sich heute *„vor Ort"* ab. Nach Phasen einer spontanen, gelegentlich auch „wilden" Ökumene, für die ökumenisches Gemeinschaftshandeln nicht selten Instrument zur Durchsetzung ideologisch motivierter gesellschaftlicher Veränderungen war, hat zwar der ökumenische Eifer vielfach nachgelassen. Er hat von seiner Spontaneität einiges verloren, aber er ist zu einer selbstverständlichen Komponente des kirchlichen Lebens geworden. Die Ökumene am Ort ist zwar nach den jeweiligen kirchlichen und konfessionellen Verhältnissen sehr verschieden ausgeprägt, sie verkörpert aber trotz Rückschlägen einen nicht mehr revidierbaren Prozeß. Die amtskirchlichen Personen und Einrichtungen mußten sich ihm stellen und selbst Verantwortung in ihm übernehmen. Überall entstehen zwischenkirchliche Arbeitsgemeinschaften und Räte, die selbst eine breitere Basis haben, als sie der ÖRK verkörpert. Die Maßstäbe und Regeln für die Ökumene am Ort werden im regionalen oder nationalen Rahmen entwickelt. Der ÖRK hat seiner Natur nach nur geringen Einfluß darauf. Als Leitfigur für die Ökumene im örtlichen und regionalen Bereich kommt er kaum in Frage.

Organisatorisch von nicht geringerer Bedeutung ist die stärkere *Regionalisierung der Ökumene.* Je gewichtiger das lokale und regionale Element in den zwischenkirchlichen Beziehungen wird, um so bedeutsamer werden die kontinentalen ökumenischen Zusammenschlüsse. Die ökumenischen Weltinstanzen müßten an einer weiteren Regionalisierung, vor allem an einem Aktivitätszuwachs der kontinentalen Kirchenkonferenzen, auch deswegen interessiert sein, weil sich in ihnen die für einen Kontinent oder für einen Kulturkreis spezifischen Probleme der Christen und des Zusammenwirkens zwischen den Kirchen besser und spezifischer artikulieren lassen als auf Weltebene. Zugleich bestünde dann weniger die Gefahr, daß im Grunde regionale oder kontinentale Sichtweisen zum Maßstab für weltweite Lösungsvorschläge angeboten werden und im UN-Stil einmal diese einmal eine andere Länder- bzw. Staatengruppe den Ton für das Ganze angibt. Die katholische Kirche müßte aus den gleichen Gründen überlegen, wie sie die Zusammenarbeit ihrer kontinentalen Bischofsgremien (CELAM, SECAM etc.) mit den entsprechenden kontinentalen oder regionalen Kirchenkonferenzen intensiviert. Diese Zusammenarbeit müßte auf Dauer in einer vollen Mitgliedschaft münden.

Sehr stark entwickelt haben sich die *bilateralen Beziehungen* zwischen den Kirchen und den konfessionellen Weltbünden. Die Lehrgespräche spielen sich heute fast ganz auf bilateraler Ebene — zwischen Lutheranern und Reformierten, zwischen Lutheranern und Anglikanern, zwischen Anglikanern und Katholiken usw. — ab. Die katholische Kirche ist auf Weltebene in diesen bilateralen Gesprächen voll präsent. Sie führt auch ihre bilateralen Beziehungen zum ÖRK — in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe und durch vielerlei Kontakte zwischen römischen und Genfer Instanzen — weiter. Sie ist aber nicht Mitglied des ÖRK, und es ist entgegen mancher illusorischer Erwartungen auf beiden Seiten in den späten sechziger Jahren nicht zu erwarten, daß sie dem Ökumenischen Rat in seiner heutigen Gestalt jemals beitreten wird. Keines der Beitrittsmodelle, die seinerzeit durchgespielt wurden, würde den Kirchen und einem Weltrat der Kirchen, der diesen Namen verdient, gerecht.

Ein Ökumenischer Rat der Zukunft

Deshalb muß die Lösung in neuen Strukturen der übernationalen und weltweiten Ökumene gesucht werden:

1. Die übernationalen regionalen bzw. kontinentalen ökumenischen Gremien und Zusammenschlüsse könnten zu wirklichen Ökumenischen Räten ausgebaut werden, die je nach den regionalen Gegebenheiten von allen großen Konfessionsfamilien gemeinsam gebildet würden.
2. Während in diesen Gremien vor allem beraten und beschlossen werden müßte über Fragen der konkreten Zusammenarbeit und des gemeinsamen Zeugnisses der Christen in der Gesellschaft, können in der jetzigen Phase der Entwicklung zwischenkirchlicher Beziehungen die Lehrfragen hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich in den bilateralen Gremien behandelt werden. Anders scheint eine substantielle Annäherung zwischen den Kirchen auf Weltebene nicht möglich zu sein. Das gilt vor allem auch für den orthodoxen Bereich. De facto spielt sich Ökumene ekklesial und theologisch heute schon bilateral ab.
3. Die Gespräche, Beschlüsse, Initiativen, die Elemente einer neu entstehenden oder wachsenden Gemeinschaft zwischen den Kirchen, die an der ökumenischen Bewegung beteiligt sind, ausdrücken und die Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis befähigen sollen, müssen auf Weltebene in einem wirklichen *Rat der Kirchen,* dem alle großen Konfessionen, also auch die katholische Kirche, angehören, zusammengeführt werden. Dieser Rat *der* Kirchen könnte zur Hälfte aus Delegierten der regionalen bzw. kontinentalen ökumenischen Gremien und zur anderen Hälfte von den konfessionellen Weltbünden bzw. auf orthodoxer Seite von den Patriarchaten und auf katholischer Seite durch Delegierte der römischen Kirchenleitung beschickt werden. Ein solcher Rat könnte sich darauf beschränken, das auf Weltebene allen Kirchen gemeinsam Mögliche zu artikulieren und Anregungen von „unten", von den regionalen Gremien, aufzunehmen oder das gemeinsam Mögliche in Lehre und Zeugnis nach „unten" weiterzugeben bzw. umzusetzen. Viele Aktivitäten, die in Genf heute mit viel Verve aber wenig Ertrag verfolgt werden, könnten damit regionalen Instanzen überlassen werden. Auf diese Weise müßte es einem Weltrat der Kirchen, dem auch wirklich alle an der ökumenischen Bewegung beteiligten Kirchen angehören, möglich werden — unter systematischer Auswertung auch der Ergebnisse bilateraler Gespräche —, das *Ziel der christlichen Einheit* deutlicher zu definieren und damit auch das lokal, national und regional artikulierte gemeinsame Zeugnis auf eine solidere Grundlage zu stellen.

D. A. Seeber

Organisationsreform in der Deutschen Bischofskonferenz

Hauptgegenstand der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. bis 25. September in Fulda sollte laut Ankündigung „Pfarrgemeinde und Priester" sein. Rein zeitlich traf dies auch zu. Seit der Schaffung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz vor zwei Jahren, dem alle Diözesanbischöfe angehören und in dem die wichtigsten Routinefragen besprochen bzw. Entscheidungen getroffen werden, ist es üblich geworden, die Herbstvollversammlungen als eine Art Studientagung für Bischöfe zu veranstalten und zwei Tage ausschließlich einem bestimmten zentralen Thema zu widmen. Aus dem Pressebericht von Kardinal *Döpfner* geht in etwa hervor, nach welchen Schwerpunkten und Perspektiven das diesjährige Hauptthema behandelt wurde.

Pfarrgemeinde, Priester, Dienste

Zunächst vollzog die Bischofskonferenz eine *Begriffsklärung* nach, die in der öffentlichen Diskussion als abgeschlossen bezeichnet werden kann. In den letzten Jahren hat es Tendenzen gegeben, die Pfarrei nur als unterste rechtlich selbständige Pastoraleinheit zu verstehen und den Begriff Gemeinde kirchlichen Substrukturen — Wohnviertel und nichtterritoriale Gemeinden, Spontangruppen und Vereinigungen — vorzubehalten. Demgegenüber stellen die Bischöfe fest, daß die *Pfarrgemeinde* Kirche im wahren Sinn des Wortes ist und „daß Kirche wahrhaft anwesend ist in der Ortsgemeinde". Pfarrgemeinde sei natürlich Institution, aber zugleich auch Ereignis. Gemeinde ereigne sich „in der Verkündigung des Wortes im Vollzug der Sakramente und im Dienst christlicher Liebe". Als Kirche am Ort bewege sie sich in einer Dialektik von Sammlung und Sendung, stehe sie mitten in menschlicher Gesellschaft, werde von ihr durchwirkt und wirke als Gemeinde Jesu Christi in sie hinein. Im Rahmen dieser Struktur und ihrer notwendigen Offenheit auf die Gesamtkirche wird die Bedeutung von *Substrukturen von Gruppen und Gemeinschaften* stark hervorgehoben. Nur in solchen Gemeinschaften werde normalerweise Leben aus dem Glauben heraus erfahren, und nur so sei eine emotionale Verbundenheit mit der Gemeinde herstellbar. Allerdings dürften diese nicht der Versuchung unterliegen, sich als geschlossene Gruppe abzusondern und sich von der Gesamtgemeinde zu isolieren. Nach dem Urteil der Bischöfe kommt es entscheidend darauf an, „daß der Gottesdienst zum Kristallisationspunkt des Gemeindelebens wird". Durch ihn erfolge die Integration der glaubenden Gemeinde.

Ein zweiter Schwerpunkt waren die *pastoralen Dienste in den Gemeinden.* Die Bischöfe befaßten sich mit den verschiedenen Kategorien bzw. Personenkreisen im kirchlichen Dienst. Aufgefallen ist dabei die recht optimistische Hervorhebung des *ständigen Diakonats* ebenso wie die Feststellung, „daß die sakramentale Weihe eine notwendige Voraussetzung ist für jene kirchlichen Aufgaben, für die jemand auf Dauer in den kirchlichen Dienst genommen wird und die sich unmittelbar auf den Heilsdienst beziehen". (Offenbar wollte man damit die Stellung des Priesters und damit in Verbindung die des Diakons besonders betonen und deren endgültige Indienstnahme der Kirche durch die sakramentale Weihe unterstreichen, denn es ist nicht anzunehmen, daß die Bischöfe Katecheten und Seelsorgshelferinnen als nicht ständig im Dienst der Kirche befindliche Personenkreise betrachten, und daß viele von ihnen auch direkt im Heilsdienst stehen, werden sie vermutlich auch nicht leugnen wollen.) Zur Tätigkeit des Diakons heißt es, diese sei „gerade auf Grund seiner ihm in der Weihe vermittelten Gabe des Geistes für den Aufbau und für die Verlebendigung der Gemeinde ein nicht zu überschätzender Gewinn". Mit seinen Aufgaben werde man sich in den nächsten Jahren noch viel zu beschäftigen haben. Doch zeigen sich die Bischöfe (entgegen anderen weltweit feststellbaren Meinungen) überzeugt, „daß die Bedeutung des Diakonats erheblich zunehmen wird".

Die gegenwärtige vorherrschende *strategische Linie* wird sichtbar in dem Satz: „In der Hinführung zur Diakonatsweihe für alle kirchlichen Dienstträger, die sich unmittelbar dem Heilsdienst zur Verfügung stellen und ihn auch leisten wollen, sehen wir eine wichtige Aufgabe für die nächsten Jahre." Der *Laientheologe* ist, so scheint es, vor allem für „fachspezifischen Dienst" willkommen. Um eine Vereinheitlichung des Berufsbildes und des Einsatzes von *Pastoralassistenten* wolle man sich besonders bemühen. In der Aktivierung von ehrenamtlichen Diensten sehen die Bischöfe eine besondere Möglichkeit der Verlebendigung des Gemeindelebens. Sie soll ein grundlegender Schwerpunkt der seelsorglichen Arbeit der nächsten Jahre sein. Darüber, wie die Bischöfe die Nachwuchssituation beim Klerus beurteilen und die Konsequenzen, die sich für das Gemeindeleben daraus ergeben, war dem Kommuniqué nach Abschluß der Vollversammlung wenig zu entnehmen. Ein Konzept, wie angesichts der wachsenden Priesterknappheit die Seelsorge gesichert und der kirchliche Leitungsdienst ohne nicht wiedergutzumachende Verluste gestaltet werden soll, war nicht zu erkennen. Lediglich von *Kooperation unter den Pfarreien* im Rahmen von Pfarrverbänden und Konventen war die Rede.

Nach außen hin erweckte aber nicht dieses Hauptdiskussionsthema das große Interesse, sondern die auf dieser

Vollversammlung endgültig beschlossene *Organisationsreform der Bischofskonferenz* und der ihr unterstellten bzw. zuzuordnenden Arbeitsstellen. Diese Organisationsreform war seit gut drei Jahren im Gespräch und hat deshalb interne und externe Diskussionen ausgelöst. Die Befürchtung vor zu viel Zentralisierung mit der wachsenden Vormachtstellung des Sekretariats der deutschen Bischofskonferenz im Gefolge war das Hauptmotiv ihrer Gegnerschaft, in der sich kirchliche Konservative und „linke" Strukturkritiker in seltener Einmütigkeit trafen, die größere Überschaubarkeit und Effizienz das herausragende Argument ihrer Befürworter.

Zentralstellen, Arbeitsstellen, Arbeitskonferenzen

Die wichtigsten Neuerungen sind:
1. Die Reduktion der bisher 18 Kommissionen der Bischofskonferenz auf 10: Glaube, Ökumene, Pastoral, Kirchliche Berufe, Liturgie, Caritas und Soziales (in dieser Wortfolge), Erziehung und Schule, Wissenschaft und Kultur, Medien, Weltkirche und Mission. Vollmitglieder der Kommissionen werden künftig nur noch Bischöfe sein. Jeder Bischof soll zudem nur einer Kommission angehören. Die Vollversammlung kann auf Vorschlag der Kommission vier bis sieben ständige Berater pro Kommission berufen.
2. Die Zuordnungen von administrativen Hilfen für diese Kommissionen in Form von *Kirchlichen Zentralstellen*, wobei manche Zentralstellen gleichzeitig mehreren Kommissionen zugeordnet werden sollen. Vorgesehen sind einstweilen vier Zentralstellen: Pastoral, Bildung, Medien, Weltkirche. Die Aufgaben einer Zentralstelle für Caritas und Soziales werden vom Deutschen Caritasverband wahrgenommen, der „selbstverständlich" seinen bisherigen Status und seine sonstigen Zuständigkeiten behalten soll.
3. Die Zusammenfassung verschiedener zentraler kirchlicher Einrichtungen in sog. *Arbeitsstellen*, die den genannten Zentralstellen zugeordnet, aber nicht unmittelbar eingegliedert werden sollen. Insgesamt werden es etwa 35 solcher Arbeitsstellen sein. Wie weit dieses neue kirchliche Organisationsgeflecht in der Bundesrepublik reicht, wird schon daran sichtbar, daß z. B. das Jugendhaus Düsseldorf der Zentralstelle Pastoral zugeordnet wird. Eine exakte Aufschlüsselung der Arbeitsstellen und ihrer jeweiligen Zuordnung zu den Zentralstellen bzw. zu den Bischofskommissionen war vom Sekretariat der Bischofskonferenz noch nicht zu erhalten.
4. Die Errichtung von *Arbeitskonferenzen für die verschiedenen Sachbereiche*. Zu den Arbeitskonferenzen gehören: Der Vorsitzende der betreffenden Kommission der Bischofskonferenz (als Leiter), der Leiter der zugeordneten Zentralstelle (als Sekretär), die Leiter der der betreffenden Zentralstelle zugeordneten Arbeitsstellen, der betreffende Referent im Katholischen Büro in Bonn und als Gäste der zuständige Sachreferent im Zentralkomitee der deutschen Katholiken und je ein Vertreter des Verbandes der deutschen Ordensoberen und der Vereinigung deutscher Ordensoberinnen und schließlich — soweit im jeweiligen Sachbereich vorhanden — ein Vertreter des zuständigen Zusammenschlusses der entsprechenden Diözesanreferenten. (Zum Beispiel gehört der Arbeitskonferenz Pastoral ein Vertreter des Zusammenschlusses der Leiter der Seelsorgsämter an.)

Die Arbeitskonferenzen sollen dem Erfahrungsaustausch und der Arbeitsabsprache dienen und die Arbeit der Zentralstellen unterstützen. Die Art und Weise der Zuordnung zur Zentralstelle wird in einer eigenen Geschäftsordnung geregelt. Die *Rolle des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz* innerhalb dieser Gesamtorganisation von Unter- und Zuordnung umschrieb Kardinal Döpfner in dem Pressekommuniqué mit zwei Sätzen: 1. Aufgabe des Sekretariats ist in erster Linie die Koordination aller Arbeit und die Durchführung der Beschlüsse der Deutschen Bischofskonferenz. 2. Das Sekretariat hat gegenüber den Zentralstellen keine Weisungsbefugnis. Ein ständiger Kontakt zwischen den Zentralstellen und dem Sekretariat sei jedoch unerläßlich. Praktisch ist es wohl so, daß verschiedene Zentralstellen organisatorisch wie räumlich dem Sekretariat ein- bzw. zugeordnet werden bzw. sind.

Kardinal *Döpfner* verteidigte die Neuorganisation mit auffallender Entschiedenheit und nahm zugleich das Sekretariat der Bischofskonferenz gegen den Vorwurf unstatthafter Zentralisierungstendenzen in Schutz. Er wählte für die Zuordnung der Zentralstellen zu den Organen bzw. den Kommissionen der Bischofskonferenz einen anspruchsvollen Vergleich: Der Vorsitzende der Kommission der Bischofskonferenz (der jedoch nur in Übereinstimmung mit seiner Kommission und der Vollversammlung der Bischofskonferenz tätig werden könne) sei der „Minister", die der Kommission zugeordnete Zentralstelle das „Ministerium". Was immer da an nicht Vergleichbarem verglichen wurde, die direkte Zu- bzw. Unterordnung der Zentralstellen unter die Kommission bzw. den Kommissionsvorsitzenden auf der einen und das notwendige Zusammenspiel in Abhängigkeit mit dem Sekretariat der Bischofskonferenz auf der anderen Seite ergeben ein interessantes, wenn auch labiles Gleichgewicht. Gegenüber der Stärkung des Sekretariates hat das Bemühen, für die Bischöfe und die Bischofskonferenz selbst mehr Übersicht zu schaffen, zweifellos überwogen.
Die Zusammenarbeit wird durch die jetzige Konstruktion zweifellos erleichtert. Bisher hat es an ihr gefehlt. Kardinal Döpfner bemerkte nicht ohne Schmunzeln, bisher sei die einzige vollständige Übersicht über die verschiedenen Arbeitsstellen, Gremien und Einrichtungen, die durch den Etat des Verbandes der Diözesen Deutschlands finanziert werden und rund 300 hauptamtliche Kräfte beschäftigen, nur aus dem Haushaltsplan ersichtlich gewesen und „nicht aus einer ständigen und intensiven Zusammenarbeit mit der Deutschen Bischofskonferenz".

Der *Aufbau der Deutschen Bischofskonferenz und Arbeitsinstrumente* sieht

also in Zukunft folgendermaßen aus: Die Bischofskonferenz mit ihrem Vorsitzenden, die zweimal jährlich zu einer ordentlichen Vollversammlung zusammentritt, der Ständige Rat der Bischofskonferenz, der sich aus den 21 Diözesanbischöfen in der Bundesrepublik und einem Vertreter aus dem Bistum Berlin zusammensetzt und alle zwei Monate tagt, die zehn Kommissionen, das Sekretariat, die den Kommissionen zugeordneten kirchlichen Zentralstellen, die den Zentralstellen zugeordneten Arbeitsstellen und die die Zentralstellen und Arbeitsstellen unter bischöflichem Vorsitz koordinierenden Arbeitskonferenzen. Ungeklärt (wenigstens nach außen) bleiben noch die Rolle des Katholischen Büros in Bonn innerhalb oder am Rande dieser Konstruktion, der Modus der Zusammenarbeit und Verflechtung zwischen der Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (das nur in der Person der Sachreferenten als Gast in den Arbeitskonferenzen auftaucht) und die von der Gemeinsamen Synode beschlossene „Gemeinsame Konferenz" zwischen der Bischofskonferenz und dem Präsidium des Zentralkomitees, mit deren Realisierung es offenbar einstweilen keine Eile hat.

Kardinal Döpfner versicherte, die Neuorganisation sei von der Vollversammlung „voll akzeptiert", die Bischofskonferenz stehe ganz hinter der durch sie angebahnten Entwicklung. Durch die Neuorganisation werde größere Transparenz und mehr Klarheit in der Verantwortlichkeit garantiert. Als ein Kennzeichen für die gleiche Richtung nannte der Kardinal das vor zwei Jahren geschaffene unabhängige *Prüfungsamt für den Verband der Diözesen,* das die Ausgaben des überdiözesanen Haushaltes und damit auch die Ausgaben des Sekretariats der Bischofskonferenz kontrolliert. Angekündigt wurde ein eigener Pressedienst der Bischofskonferenz. Dieser soll von der Pressestelle des Sekretariats herausgegeben werden und alle offiziellen Verlautbarungen der Bischofskonferenz und ihrer Organe enthalten. Er wird ab Jahresbeginn 1976 erscheinen.

Nizäa, AGG, Freizeit, Geschiedene

Unter den weiteren Beratungsthemen bzw. -beschlüssen der diesjährigen Herbstvollversammlung sind hervorzuheben: Je eine *Erklärung zur Einführung des neuen deutschen Meßbuches* und zur 1650jährigen Wiederkehr der christologischen Definition von Nizäa (vgl. letztere im Wortlaut in ds. Heft Seite 558). Beide Dokumente lassen das Bemühen um Konsolidierung erkennen. Im liturgischen Bereich erhoffen die Bischöfe vom letzten Schlußakt der Liturgiereform wieder mehr Ordnung und Übersicht. Nochmals betonen sie, der kirchliche Gottesdienst sei Gottesdienst der Kirche und niemals Privatsache des Zelebranten. Die Gläubigen hätten einen Anspruch darauf, daß die Liturgie der Kirche nach der Ordnung der Kirche gefeiert wird. Von der wahrscheinlich ebenso großen Gefahr, daß sich viele bei der Feier des Gottesdienstes wieder auf einen neuen Rubrizismus zurückziehen, sprechen die Bischöfe nicht. Die Nizäa-Erklärung wendet sich gegen abweichende theologische Interpretationen der Christologie und der Trinitätslehre, betont aber zugleich die Notwendigkeit einer weiterführenden Interpretation.
Weiter ist zu nennen ein „Jein" der Bischofskonferenz zur neuen *Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden (AGG):* Die Bischöfe erkennen die Satzung der Arbeitsgemeinschaft und den Vermögensträger „als vorläufige Grundlage der Arbeit zur Erprobung für zwei Jahre" an und wollen die AGG finanziell fördern. Zugleich stellen sie klar, daß sie mit der gegenwärtigen inhaltlichen Ausrichtung der Arbeit der AGG nicht einverstanden sind und setzen ihre Hoffung auf ein entschiedenes Einwirken der Studentenpfarrerkonferenz.

Zu erwähnen ist auch ein Einführungsreferat von Kardinal Döpfner über *Freizeit, Freizeitgestaltung und Freizeitpastoral.* Schwerpunkte bildeten dabei die Freizeit als Raum der Sinnerfahrung und der pastorale Einsatz der Kirche für spezielle Freizeitgruppen (Altenarbeit, Randgruppen, Touristenpastoral, Seelsorge an Bedienstete des Fremdenverkehrsgewerbes). Eine intensivere Befassung mit dem Thema Kirche und Sport wurde als Folge eines Gesprächs mit dem Präsidium des Deutschen Sportbundes in Aussicht gestellt.

Als letzter, aber nicht unwichtiger Punkt ist festzuhalten, daß die Bischöfe das im Synodenbeschluß über Ehe und Familie vorgesehene *Votum zur Stellung wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche* an den Papst beraten haben. Eine von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachraums beauftragte Studiengruppe hat ihre Arbeiten abgeschlossen und einen entsprechenden Entwurf vorgelegt. Der endgültige Text soll in den nächsten Wochen erstellt werden. Man hofft, so teilte Kardinal Döpfner mit, das Votum bereits Ende dieses Jahres, spätestens aber im Frühjahr 1976 nach Rom schicken zu können. Über den Inhalt wurde nichts mitgeteilt. Nach der auf der Synode sichtbar gewordenen Einschätzung der Frage unter den Bischöfen muß man davon ausgehen, daß das Votum sich auf die Empfehlung einer fallweisen Zulassung zu den Sakramenten nach sorgfältiger Prüfung und Beratung beschränkt. Das wäre in Sachen Geschiedene immerhin ein Anfang, wenn auch noch lange keine Lösung. Aber selbst auf dieses Minimum scheint man sich schwer zu einigen.

Erfahrung mit charismatischem Gottesdienst

Nachzutragen ist noch, daß am ersten Abend der Vollversammlung die Bischöfe zum ersten Mal einem *„charismatischen" Wortgottesdienst* beiwohnten, zu dem der theologische Denker und Fürsprecher der charismatischen Pfingstbewegung, Prof. *Heribert Mühlen* (Paderborn), die sich in Deutschland selbst als charismatische Gemeindeerneuerung bezeichnet, eine Einführung gab. Zum Abschluß wurde versichert, man habe zwar entgegen ursprüng-

licher Absicht nicht genügend Zeit gefunden, sich ausführlich mit der charismatischen Erneuerungsbewegung zu befassen, doch sei diese in der Diskussion über Pfarrgemeinde und Priester häufig angesprochen worden. Ein Zufall war es wohl, daß dieser erste offizielle Kontakt zwischen Episkopat und charismatischer Erneuerungsbewegung in eine Zeit fiel, in der aus Amerika (vgl. NCNS, 17. 9., 22. 9. und 26. 9. 75) massive Vorwürfe wegen einzelner Vorgänge in dortigen charismatischen Gruppen (autoritärer Führungsstil, Anwendung von Zwangsmitteln und Gewissensdruck) vorgetragen werden. In europäischen Ländern versucht sich die Bewegung immer nachdrücklicher von einer gewissen enthusiastischen Praxis mit sektenhaften Wucherungen einzelner amerikanischer Gruppen zu distanzieren. *D. A. S.*

Die EKD zur Reform des öffentlichen Dienstes

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), nicht immer glücklich in der Bearbeitung politischer Themen, doch immer mutig und anregend, hat am 1. September 1975 im Auftrag des Rates eine Denkschrift ihrer „Kammer für soziale Ordnung" verabschiedet: „Sozialethische Überlegungen zum öffentlichen Dienstrecht" (epd-Dokumentation Nr. 49/75 vom 15. 9. 75, 49 S.). Damit das Dokument über eines der heißesten Eisen der Bundesrepublik nicht der Isolierung verfällt, sind ihm wertvolle Anlagen beigegeben, teils als Quelle der eigenen Gedanken, teils als Nachweis eines unzulänglichen Denkens anderer über das Thema: 1. Das Gutachten der Studienkommission des Bundesinnenministeriums für die Reform des öffentlichen Dienstrechtes vom 3. Mai 1973 (Auszüge). Ihm verdankt die Denkschrift wohl den wichtigsten Gedanken: die Wahrung des Haushaltsrechtes des Bundestages, das durch die Tarifautonomie nicht eingeschränkt werden darf. 2. Grundsätze des DGB zur Neuordnung des Beamtenrechts (gekürzt), worin der Vorrang der Tarifautonomie vor dem Recht des Parlaments behauptet wird. 3. Ein Vorschlag des DBB zur Reform des öffentlichen Dienstrechtes vom 8. November 1972 (gekürzt). 4. Ein Interview mit dem Vorsitzenden der Deutschen Postgewerkschaft, *Ernst Breit*, vom 11. Oktober 1974 (gekürzt) mit einer provozierenden Gewerkschaftsmentalität. 5. Das Gespräch des ehemaligen Bundespräsidenten *Gustav Heinemann* mit dem „Spiegel" (51/74): „Selbstbedienungsladen derer, die drin sind". Man kann wohl nach der Veröffentlichung einer analogen Denkschrift der 1974 gebildeten Fachkommission von CDU/CSU mit einschneidenden Vorschlägen zu Einsparungen im öffentlichen Dienst (FAZ, 9. 10. 75) nicht sagen, hier seien die Früchte der EKD-Denkschrift gereift. Denn die Parteikommission arbeitete schon seit längerem an ihrem Entwurf. Aber manche Querverbindungen zu Mitgliedern der EKD-Kommission — ihre 23 Mitglieder reichen von Pfarrer *Eberhard Müller* (Bad Boll) über *Philip von Bismarck* (Bonn) zu Prof. *Arthur Rich* (Zürich) — machen eine gegenseitige Beeinflussung wahrscheinlich. Übereinstimmung besteht zumal in der These: das Arbeitskampfrecht für den öffentlichen Dienst ist tarifvertraglich oder gesetzlich so zu ordnen, daß „die lebensnotwendige Versorgung der Bevölkerung sowie die öffentliche Sicherheit und Ordnung gewährleistet bleiben". Das ist das Minimum gemeinsamer Pragmatik.

Ethische Grundlegung

Das Vorwort der Kirchenkanzlei der EKD weist darauf hin, daß die Denkschrift keine abschließenden Erkenntnisse vermitteln, sondern einen Beitrag zur Förderung eines sachlichen Gespräches geben will, in der Überzeugung, daß der öffentliche Dienst eines „der großen ungelösten gesellschaftlichen Probleme der Bundesrepublik" ist. Die Einleitung umreißt den Rahmen für die Lösung und nennt „die Entwicklung der modernen Industriegesellschaft", die „gesellschaftliche Wirklichkeit des Industriezeitalters", die dem Staat größere Aufgaben für die Daseinsvorsorge seiner Bürger und „ein Leben in Freiheit für alle" zugewiesen habe. Dieser Rahmen ist richtig, aber nach jüngsten Erfahrungen in der Weltwirtschaft, auch nach den Einsichten der Enzyklika Papst Johannes' XXIII. „Mater et magistra" (Juli 1961) über die Interdependenz der Weltwirtschaft, ist er zu undifferenziert und nimmt daher der moralischen Argumentation wichtige rationale und für alle einsichtige Faktoren.

Die Ausführungen über die „theologisch-philosophischen Motive in der geschichtlichen Entwicklung des öffentlichen Dienstes" (Teil I) von der „Obrigkeit" nach Röm 13 über Kants Pflichtenlehre, Hegels Staatsphilosophie bis zur Französischen Revolution und alten angelsächsischen Traditionen, in der Zusammenfassung nochmals auf Röm 13 bzw. auf Röm 12 und 1 Kor 12 reduziert, dürften die meisten Mitglieder des öffentlichen Dienstes nicht beeindrucken. Zeitnaher ist die Darstellung der Schwierigkeiten für die Beamtenschaft beim Übergang von der Monarchie zur Demokratie. Dabei habe man sich nicht an bewährten Modellen des Civil Service in demokratischen Ländern orientiert, sondern aus Traditionsbewußtsein Anleihen beim alten Hoheitsstaat gemacht. Diese Restaurierung sei „in Wahrheit die Ursache für die latente Krise des öffentlichen Dienstes" (§ 12). Noch wichtiger seien die gesellschaftlichen Wandlungen zur Industriegesellschaft. Sie weisen dem Staat umfassende öffentliche Aufgaben zu, die nicht nur „hoheitlich" sind, sondern Dienst für das Überleben und soziale Sicherung. Daher sei die Unterscheidung von Beamten und Angestellten bzw. Arbeitern überholt (zur Zeit, 1,48 Millionen Beamte gegen 1,88 Millionen Nichtbeamte im öffentlichen Dienst).

Die „sozialethischen Erwägungen" von Teil III zur Neuordnung des öffent-

lichen Dienstrechts sind fast zu moralisierend: es sei „höchst bedenklich, wenn es unpopulär wird, an den Vorrang des Gemeinwohls vor den eigenen Interessen zu erinnern". Das „Ethos der Gemeinschaft" widerspreche jener „bedenklichen Überspitzung der Ansprüche auf eine ständige Steigerung des Lebensstandards", so daß es als „eine Zumutung erscheint, freiwillig für das Gemeinwesen Opfer zu bringen". Hier würden rationale Argumente, daß ein Staat der Daseinsvorsorge nicht mehr nachkommen kann, wenn sie zu kostspielig wird und er im Wettbewerb der Weltwirtschaft unterliegt, wohl eher einleuchten. Aber die Denkschrift verweist auf die „Botschaft der Bibel" und „christliche Gesinnung", vergessend, daß Christen, besonders Christen dieses Schlages, ohnehin eine Minderheit sind.

Die neuen Kriterien

Das Kernstück der Denkschrift ist Teil III/B: „Uneingeschränkte Dienstbereitschaft in lebenswichtigen Bereichen". Er setzt voraus, daß die Bürger sich heute als Auftraggeber des öffentlichen Dienstes wissen und die Verläßlichkeit dieser Dienste fordern. Die „lebenswichtigen Funktionen" dürfen nicht durch Arbeitskämpfe gestört oder unterbrochen werden: die öffentliche Sicherheit (Polizei und Militär), die Energieversorgung, der Berufsverkehr, Post- und Fernmeldewesen, Gesundheitsdienste und Abfallbeseitigung: „Solche Dienste, auf die ohne schwere Schädigung des Gemeinwohls nicht verzichtet werden kann, sind keine Geschäfte, die beliebig für Gegengeschäfte ausgehandelt werden können. Wer solche Dienste übernimmt, muß sich gleichzeitig unter eine mitmenschliche Verpflichtung für das Gemeinwohl stellen, die nicht einseitig außer Kraft gesetzt werden darf" (§ 27). Die Funktionszuverlässigkeit sei für jedes Gemeinwesen unerläßlich, zumal in einer freien Gesellschaft. Daher müssen Angestellte und Arbeiter des öffentlichen Dienstes so wie die Beamten auf ein Streikrecht in lebenswichtigen Funktionsbereichen von Staat und Gesellschaft verzichten. Hier seien neue Maßstäbe zu setzen und neue Anstellungsbedingungen zu schaffen (§ 29). Dem folgt eine Kritik an illegalen Kampfmethoden von Beamten wie z. B. „Bummelstreik" und „Dienst nach Vorschrift".

Den nächst wichtigen Gesichtspunkt für ein neues Dienstrecht entwickelt Teil III/C: „Unterschiedliche Tarifpartnerschaft in Wirtschaft und Staat". Während in der Wirtschaft die Tarifautonomie ihre Grenzen am Tarifpartner und seinem wirtschaftlichen Gegengewicht findet, steht dem öffentlichen Dienst kein analoger Partner gegenüber, der eine andere Arbeitsmacht darstellt, sondern letztlich der Steuerzahler. Daher könne ein Streik im öffentlichen Dienst das gemeinsame Leben eines Volkes lahmlegen, nur um möglichst viele Vorteile herauszuschlagen, was auf Erpressung hinauslaufe. Daß damit indirekt die Lohnkosten der Wirtschaft und schließlich die weltwirtschaftliche Existenz des Staates getroffen werden, bleibt unerwähnt. Die Argumentation bleibt sehr prinzipiell: „Würde ein nahezu risikoloses Streikrecht und lebenslange Fürsorgepflicht des Staates miteinander verbunden, so hätte dies eine unzulässige Privilegierung der Mitarbeiter des öffentlichen Dienstes gegenüber der übrigen Arbeitnehmerschaft zur Folge. Wenn die Löhne im öffentlichen Dienst die Löhne für vergleichbare Arbeit in der übrigen Wirtschaft übersteigen, so ist das nicht nur ungerecht, sondern geht bei gleicher Steuerlast zwangsläufig zu Lasten der Gemeinschaftsaufgaben und damit auch der Sozialleistungen."

Loyalität, Effizienz und Rechtssicherheit

Die Argumentation führt nun den Begriff des „gesamtwirtschaftlichen Gleichgewichts" ein, das nationalwirtschaftlich verstanden wird und nicht die Bedrohung durch die Imponderabilien der gegenwärtigen Weltwirtschaft mit ihrem Kampf der Rohstoffländer gegen die Industriestaaten berücksichtigt, d. h. den Prozeß der Umverteilung des Reichtums unter den Völkern. Mit dieser Erweiterung der rationalen Argumentation, die in der Enzyklika „Mater et magistra" wegweisend das Fundament der Sozialethik abgibt — was seinerzeit kaum verstanden wurde — wäre der nun folgende neue Gesichtspunkt wirksamer zu vertreten, daß nämlich das Haushaltsrecht des Parlaments, und das heißt die Souveränität des Staates, nicht durch erzwungene Lohnabschlüsse des öffentlichen Dienstes an entscheidender Stelle eingeschränkt werden darf. Dem Gesetzgeber müsse in letzter Instanz die Möglichkeit gegeben werden, das Streikrecht zu begrenzen, u. a. wie in den USA durch die Festsetzung von „Abkühlungsfristen", wozu einen Ansatz das Ende 1974 eingeführte Schlichtungsverfahren bildet, das aber an die Zustimmung der Tarifpartner gebunden ist. Hier konnte sich die EKD-Denkschrift auf Vorschläge der Studienkommission des Bundesinnenministeriums stützen (S. 28/29), die die „volle Verantwortung des Parlaments" herausarbeitet.

Der Schluß der EKD-Denkschrift (III/D) kehrt zu einer neuen Berufsethik zurück, bemängelt das Parteibuchbeamtentum und sucht das „Lebensprinzip" (Versorgung auf Lebenszeit) mit der „Leistungsmotivierung" in Einklang zu bringen. Hier ist mehr von Pflichten und Verantwortung die Rede als von Effizienz und Rechtssicherheit, wie die Überschrift andeutet. Die „Zusammenfassung" verbindet eine bescheiden geäußerte kirchliche Mitverantwortung und Gesichtspunkte der Verfassungstreue, um zu zeigen, daß „in der heutigen Wohlstandsgesellschaft die gegenseitige Eskalation der Ansprüche zwischen den sozialen Gruppen die Erfüllung aller dieser Ansprüche gefährdet". Das ist richtig. Doch es scheint, weder die EKD-Denkschrift noch das Dokument der CDU/CSU-Kommission denken über den Tellerrand der Innenpolitik oder Nationalwirtschaft hinaus. Das ist schon angesichts unserer Zugehörigkeit zur EG nicht ganz verständlich. Alles Argumentieren mit Bibelzitaten im nationalökonomischen Bereich ist der Substanz nach provinziell. *J. P. M.*

Afrikanisches Bischofssymposium in Rom

Das Thema „Verkündigung" hatte auf der Bischofssynode in Rom 1974 schwarz auf weiß wenig eingebracht. Ein gemeinsames Schlußdokument war nicht zustande gekommen. Die Bischöfe Afrikas und Madagaskars hatten am Ende der Synode einen eigenen Aufruf zum Thema erlassen, der besonders deshalb Beachtung fand, weil er eine deutliche Absage an alle oberflächlichen Adaptionsversuche bei der Evangelisierung formulierte und die Inkarnation der biblischen Botschaft in Kultur, Tradition und Lebensart der Völker forderte. „Verkündigung für das Afrika von heute" war auch jetzt noch einmal zentrales Thema der Begegnung der 31 afrikanischen und madagassischen Bischofskonferenzen vom 21. bis 28. September 1975 in Rom. Es handelte sich um das vierte Treffen dieser Art, das sich nach Intention und Praxis zu einer ständigen Einrichtung entwickelt.

Warum Rom als Tagungsort gewählt wurde, machte der Präsident, Kardinal *Paul Zoungrana* aus Obervolta, in einer Predigt deutlich. Das Heilige Jahr, die Verbindung mit Rom spielten eine Rolle. Mehr aber noch stand die gewiß berechtigte Absicht dahinter, die Kirche Afrikas im Zentrum der Weltkirche als existent und dynamisch darzustellen.

Afrika zwischen Orts- und Universalkirche

Die Eröffnungsansprache von Kardinal Zoungrana setzte zwei Schwerpunkte: Die Thematik der Tagung „Evangelisation für das Afrika von heute"; Kontinuität mit den vorausgegangenen Tagungen, insbesondere mit der römischen Bischofssynode 1974. Das sollte keine Einladung sein zur Wiederholung von bereits bekannten Ansichten, schon vorgetragenen Anliegen und Referaten, wohl aber eine deutliche Festlegung auf Orientierungen, die für Afrika präsiziert und angewandt werden sollten.

Das Arbeitsprogramm sah für jeden Tag die gleiche Anzahl von englisch und französisch vorgetragenen Referaten vor. Insgesamt waren es zehn Referate neben dem Einführungsvortrag. Die thematisch zu breite Fächerung der einzelnen Beiträge bedingte eines der entscheidenden Probleme dieses Treffens. Die Übersicht über das Ganze und die Durchsicht auf klare Schwerpunkte wurden sehr erschwert. Es fehlte die Zeit zur Konzentration auf entscheidende Probleme. Die Aussprachen litten unter dem Termindruck. Vier Referate am ersten Tag sowie zwei Referate mit einer Gruppendiskussion und einer Vollversammlung an den folgenden Tagen bedeuteten eine Überforderung der Teilnehmer.

Mit einem *Situationsbericht* über die Kirche Afrikas leitete Erzbischof *Jean Zoa* von Yaoundé in Kamerun den Gedankenaustausch ein. Er gab eine eingehende Darlegung der einheitsfördernden und der regional unterschiedlichen Elemente, bezeichnete Schwerpunkte der kirchlichen Entwicklung und stellte eine ganze Reihe von diskussionsanregenden Fragen. Hier gelang es relativ gut, den Bogen zu schlagen zum Beitrag von Bischof *James D. Sangu* von Mbeya (Tanzania) über das *Verhältnis der afrikanischen Kirche zur Universalkirche* und ihren spezifischen missionarischen Auftrag. Seine Ausführungen zu letzterem bezeichnete Sangu selbst als ein schönes „Statement", leider noch ziemlich ohne Realisation. Er konkretisierte seine Vorstellungen in elf Vorschlägen, die jedoch nicht ausreichten, um der differenzierten Wirklichkeit eines so großen Kontinents gerecht zu werden und daher auch nur eine zähflüssige Diskussion provozierten.

Theologisch brilliant waren die Gedanken von Bischof *Patrick A. Kalilombe* von Lilongwe/Malawi über den Erstträger aller Verkündigung, den Heiligen Geist. Dieses Thema scheint auf den ersten Blick nicht unmittelbar das Problem des Tages anzusprechen, bleibt jedoch von entscheidender Bedeutung für alle Verkündigung, vor allem für den Dialog der afrikanischen Kirche mit dem Islam und den traditionellen Religionen sowie für die Überwindung des großen Ärgernisses der Mission, der christlichen Spaltung. In diesen Kontext fügte sich das Referat von Bischof *Joachim Ruhuna* von Ruyigi/Burundi zur Bedeutung der Kirche als Heilssakrament für das heutige Afrika ein.

An eine für die letzte Bischofssynode noch sehr kritische Frage wagte sich Erzbischof *Bernard Yago* von Abidjan (Elfenbeinküste). Wie versteht sich *„Ortskirche"* nach dem Vatikanischen Konzil? Wie ist die Abgrenzung von Universalkirche und Ortskirche zu sehen? Er behandelte diesen Problemkreis recht geschickt und theologisch im Sinne einer berechtigten Eigenständigkeit der Ortskirche im Verbund mit der Universalkirche. Nach Erzbischof Yago ergibt sich die legitime Berechtigung zu spezifischen Anpassungsformen der Ortskirche an lokale Situationen, die wohl Verschiedenheiten, nicht aber „Ungleichheiten" mit anderen Ortskirchen und der Universalkirche bedingen können. Interessant war sein Hinweis, daß eine Bischofskonferenz die Gefahr in sich berge, kleine, noch nicht so entwickelte Ortskirchen mit der Potenz „mächtiger" Ortskirchen zu überstimmen — eine Gefahr, die auch bei einer Organisation wie SECAM nicht auszuschließen ist.

In Details des Themas „Evangelisierung im afrikanischen Kontext" stieg Bischof *Peter K. Sarpong* von Kumasi (Ghana) ein. Der promovierte Anthropologe sprach speziell über „Indigenisation" (Vereinheimischung der Kirche) und berührte konkrete Probleme: Bedeutung der natürlichen Lebensgemeinschaften für den kirchlichen Aufbau, neue Dienstformen für Laien, die Bedeutung der Volksfrömmigkeit, Eheauffassungen der einheimischen Traditionen, die nicht immer konform gehen mit biblischer oder kirchenrechtlicher Auffassung. Gerade an der Diskussion seines Beitrags zeigte sich, in welch unterschiedlichen Experimentierstadien

sich die einzelnen afrikanischen Bischofskonferenzen und Ortskirchen befinden. Sarpong erfuhr von einzelnen Teilnehmern begeisterte Zustimmung, hier gemeinsame Lösungen zu erarbeiten. Es gab jedoch eine große Mehrheit, die die von ihm angeschnittenen Probleme gar nicht verstand.
Kardinal *Joseph Malula* von Kinshasa (Zaire) hat den von ihm erwarteten Vortrag nicht gehalten, weil, wie er sagte, darüber keine Nachricht bei ihm eingetroffen sei. Diese Entschuldigung mußte akzeptiert werden, wenngleich seine exponierte und auch manchmal nicht ganz verstandene Stellung andere Interpretationen offenläßt.
Sehr von persönlichen Erfahrungen bestimmt war auch das Referat von Bischof *Christopher Mwoleka* von Rulenge (Tanzania). Was er über „Human Development" und „Human Promotion" vortragen sollte, geriet ihm weithin zu einem Bekenntnis für die tanzanische Ujamaa-Bewegung, für die er sich persönlich stark engagiert hat. Kein Wunder, daß ihm vor allem westafrikanische Bischöfe auf diesem Weg nicht folgen wollten.
Erzbischof *Hyacinte Thiandoum* von Dakar (Senegal) betonte ebenso wie Bischof *John Njenga* von Eldoret (Kenia) die unbestrittene Bedeutung der Massenmedien für Verkündigung und Entwicklung sowie die Notwendigkeit einer intensiveren Beschäftigung mit den Möglichkeiten der Kommunikationsmittel.

Afrika christianisieren oder Christentum afrikanisieren

Mit den Themen war eine ganze Skala von Diskussionsfragen angeregt, ein viel zu breites Band, um in der beschränkten Zeit abgehandelt zu werden. Die am Schluß vorgelegten *Resolutionen* mußten daher enttäuschen. Sie konnten — mit Ausnahme von drei — nicht ausdiskutiert und endgültig verabschiedet werden. Allerdings geben sie einen Einblick in die Vielfalt der Einzelprobleme: soziale Kommunikation, internationale Organisationen, Universitäten, Bischofskonferenzen (lokal und panafrikanisch), Ortskirche, konkrete Fragen der Eheprobleme, Laieneinsatz, Stammessitten, Magie und Zauberei, Tribalismus u. a. Diese Vielfalt dürfte zu der Überlegung zwingen, in Zukunft die Themen zu beschränken und dem Erfahrungsaustausch sowie der Diskussion mehr Raum zu geben.
Außerdem wurde spürbar, daß eine so breite Teilnehmerzahl ihre eigenen Schwierigkeiten aufwirft. Es können zwar die verschiedenen Erfahrungen und Ansichten ausgesprochen und so eine bessere Gesamtschau angeboten werden, aber konkrete Vorschläge für eine situationsgerechte Anpassung sind wesentlich erschwert durch die unterschiedliche Mentalität — die einen zu pragmatisch, andere fast einseitig intellektuell — und Herkunft der einzelnen. Die einen beschäftigen sich noch mit den Problemen der Erstevangelisierung, andere stehen in fortgeschrittener Entwicklung. Die einen leben in mehr oder weniger christlicher Umgebung, andere haben Diaspora-Situation. Die einen erfreuen sich einer befriedeten politischen Konstellation, andere sind schweren Angriffen und lähmender Unsicherheit ausgesetzt. Solche Erfahrungen bleiben für eine nächste Tagung auszuwerten, wobei selbstverständlich die Beurteilung eines Europäers sich wesentlich unterscheiden wird von der Manöverkritik aus den eigenen Reihen afrikanischer Teilnehmer.

Auch für SECAM gilt, daß alle Impulse und Anstöße erst in der Nacharbeit fruchtbar werden können. Eine Reihe von kritischen Fragen blieben offen. Über die Notwendigkeit einer Afrikanisierung der Kirche sind sich alle einig. Aber was wird intensiv und extensiv darunter verstanden von den Vertretern und den Mitgliedern der Bischofskonferenzen? Wieweit darf z. B. der Rückgriff auf oder die Rückkehr zu den einheimischen Traditionen gehen? Sind die Intellektuellen Afrikas ebenfalls für eine (evtl.) weitgehende Afrikanisierung zu gewinnen? Verträgt das einfache Volk die Afrikanisierungs-Bestrebungen mit echtem religiösem Gewinn und ohne dabei in seiner Zugehörigkeit zur Gesamtkirche verunsichert zu werden? Kommt Afrikanisierung einer sektiererischen Zersplitterung zuvor, oder fördert sie die Auflösung in selbständige kulturelle „Kirchen-Gruppen"?
Wieweit spielen überhaupt in der bisherigen Diskussion Wunschdenken oder politischer Druck eine Rolle? Selbständigkeit — in allen Facettierungen — ist für viele noch ein Neuheitserlebnis, das leicht die Tendenz der Abgrenzung von anderen Gemeinschaften und ein überhöhtes Eigenständigkeitsbewußtsein bewirken kann. Erst eine Normalisierung der Erlebnis-Innovation pendelt den Ausschlag wieder zur Mitte.
Es muß gesagt werden, daß die afrikanische Kirche bei aller Frische und Dynamik dieses Erlebnisses doch allgemein sachlich und objektiv geblieben ist. Das beweisen einmal ihre ständige bewußte Heilsausrichtung auf die Gesamtkirche und auch ihr ehrlicher Wunsch zur mitbrüderlichen Kooperation mit ausländischen Missionaren, nicht nur aus dem Motiv des Eigennutzes, sondern auch aus christlicher Motivierung, wie sie z. B. in der Behandlung von kranken und alten Missionaren sichtbar wird.

Ohne Zweifel geht die afrikanische Kirche den einmal beschrittenen Weg weiter. Das beweist schon die kontinuierliche Fortsetzung der bisherigen SECAM-Tagungen, wobei die Tagung bewußt die Synode von 1974 und die darauf erfolgte Botschaft der afrikanischen Bischöfe aufgreifen und weiterführen wollte. Unübersehbar ist ein optimistischer Realismus, der sich an folgenden Punkten zeigt: Die Bedeutung der Ortskirche wird klar unterstrichen. Adaption und Inkarnation bedeuten nicht, das Evangelium dem Volke, sondern die Gemeinschaft dem Evangelium anzupassen, wenn es um unauswechselbare Inhalte geht. Bekehrung zum Christentum bedeutet zwar keine Zerstörung der Tradition, aber doch einen spürbaren Bruch mit dem Vergangenen. Authentizitäts-Bestrebungen sind legitim, können aber auch gefährlich werden, wenn sie nicht offenbleiben für die Einwirkung der Gesamtkirche und die Communio mit den anderen Kirchen.

Der Raum der Anpassung muß größer werden

Ferner stellt der Europäer als Ergebnis dieses SECAM-Treffens einen unübersehbaren Dynamismus fest. Dafür stehen die Forderungen: Die natürlichen Lebensgemeinschaften eines Volkes müssen in der kirchlichen Lebensgemeinschaft ihren Platz finden und in sie integriert werden. Theologen, die in dieser Richtung arbeiten, genießen das ausdrückliche Vertrauen der Bischöfe und werden ermutigt. Kleine liturgische Akkulturations-Formen wie Trommel oder Tanz im Gottesdienst genügen nicht. Der Raum der liturgischen, der rechtlichen und doktrinalen Anpassung muß weiter sein.

Die Tatsache, daß die Bischöfe eines ganzen Kontinentes miteinander sprechen können, Erfahrungen austauschen und gemeinsame Wege suchen, ist das bedeutendste Positivum der SECAM-Tagungen. Die Auswirkungen solcher Treffen auf die Gesamtkirche sind nicht zu unterschätzen. Für Afrika bedeuten sie eine Stärkung der kirchlichen Solidarität zum Nutzen von Volk und Land. Die Universalkirche kann neue und ausgewogenere Impulse erhalten. Nicht zuletzt ist Asien durch dieses Beispiel herausgefordert. Selbst China, das sicher mit Afrika mehr als mit Europa und vielleicht mehr als mit anderen asiatischen Völkern in einen Dialog treten kann, wird in SECAM-Diskussionen angesprochen. Ob sich solche Erwartungen erfüllen, hängt letztlich davon ab, daß Afrikas Kirche selbst trotz aller ethnischen, kulturellen, sprachlichen oder politischen Verschiedenheiten nicht den Mut verliert, gemeinsam ihre Fragen und Probleme zu bewältigen. *M. J. K.*

Verstärkter Druck auf die Kirche in Südvietnam und Laos

Ein halbes Jahr nach der Kapitulation Phnom Penhs und Saigons und nur zwei Monate nach der nur wenig beachteten Machtübernahme durch die Kommunisten in Laos zeichnet sich bereits ab, welches Schicksal die Kirche in diesen Ländern zu erwarten hat. Mit unterschiedlicher Intensität, aber übereinstimmender Tendenz sind die ausländischen Kräfte der Kirche in diesen indochinesischen Ländern von Ausweisung bedroht. In Kambodscha ist dieser Prozeß bereits abgeschlossen (vgl. HK, Juli 1975, 323), während er in Laos systematisch und in Südvietnam — wahrscheinlich aus Gründen der Optik — stückweise fortschreitet. Kambodscha und Laos waren auf diese Entwicklung kaum vorbereitet, d. h., es bleiben nur wenige einheimische Priester für die Seelsorge übrig, für Südvietnam dagegen schien diese Maßnahme nicht von allzu großer Tragweite. Doch schon jetzt zeigt sich, daß der an die vielen einheimischen Priester und Ordensleute geknüpfte Optimismus trügerisch sein kann.

Schlagwort Vietnamisierung

In Südvietnam zählt das Verhältnis der neuen Machthaber zu den Religionsgemeinschaften sicherlich noch nicht zu den wichtigsten Themen, ja man kann wahrscheinlich davon ausgehen, daß es bis heute noch kein genaues und umfassendes Konzept für diesen innenpolitischen Aufgabenbereich gibt. Dafür sind die anderen Probleme zu groß. Das Verwaltungs-Komitee der Stadt Saigon allein sieht sich mit Aufgaben ungeheuren Ausmaßes konfrontiert. So muß eine „Umerziehung" und Eingliederung in Gesellschaft und Arbeitswelt von rund 200 000 Prostituierten, 150 000 Drogenabhängigen, 200 000 Polizisten, 500 000 Soldaten der ehemaligen Thieu-Armee und 300 000 Waisenkindern erfolgen (vgl. Le Monde, 9. 10. 75) — eine Hinterlassenschaft aus der Zeit vor dem 30. April. Und das alles neben der schwierigen Versorgung der Bevölkerung mit Nahrungsmitteln. Die Arbeitsplatzbeschaffung und Ernährung können nach dem augenblicklichen Stand nur gewährleistet werden, wenn Hunderttausende die künstlich aufgeblasenen Städte verlassen und auf dem Lande angesiedelt werden.

Nun hatte man seit Anfang Mai im Ausland geglaubt, die riesigen Verpflichtungen und Aufgaben der neuen revolutionären Regierung hielten sie vorläufig gänzlich davon ab, die Kirche zu reglementieren und in ihrer Bewegungsfreiheit einzuschränken. Denn immerhin ist man auf jeden angewiesen, und schließlich hatten die katholischen Bischöfe die Gläubigen zu Versöhnung und Zusammenarbeit, zu einem aktiven Beitrag zum Wiederaufbau und zur Einheit des Landes aufgerufen (vgl. HK, Juli 1975, 324). Doch eher als erwartet setzte der Druck auf verschiedenen Ebenen ein. Auf der einen Seite werden alle ausländischen Missionskräfte veranlaßt, das Land zu verlassen. Andererseits bemühen sich die entsprechenden Stellen in Partei und Regierung, systematisch ein ihnen genehmes und ergebenes Netz von katholischen Kadern zu spinnen, kritische Katholiken zu isolieren und den institutionellen Rahmen der Kirche radikal zu verkleinern.

Die *Ausweisung der Missionare*, zunächst vom Lande, allmählich erst aus den Städten, kam für viele überraschend. Teilweise schien es sich anfänglich um die Maßnahmen lokaler Stellen zu handeln, doch jetzt läßt sich System erkennen. Provinz für Provinz wird von ausländischen Missionaren gesäubert, allmählich sind auch die Städte an der Reihe, Saigon ist bisher noch verschont geblieben. All das verläuft ohne spektakuläre Propaganda, so als wolle man ohne Aufsehen das Verfahren abwickeln. Im übrigen betrifft die Maßnahme der Ausweisung nicht nur Kirchenpersonal, sondern alle in Südvietnam verbliebenen Ausländer. Auch der einzige nicht-vietnamesische Bischof des Landes, der aus dem Elsaß stammende Bischof von Kontum, *Paul Seitz*, gehört zu den Ausgewisenen. Die gesamte Aktion läuft unter dem Motto einer Vietnamisierung der Kirche — und parallel dazu der Gesell-

schaft. Ob das im Endeffekt nur bedeutet, daß keine ausländischen Kräfte im Lande wirken dürfen, oder ob es ähnlich wie in China auf eine sogenannte „autonome Kirche" (ohne Kontakte zu Rom) hinausläuft, läßt sich noch nicht mit Bestimmtheit sagen. Einzelne sich unmittelbar nach der „Befreiung" als linkskatholische Radikale ausgebende Vietnamesen hatten zwar eine solche totale Abkapselung gefordert, fanden aber weder bei der Hierarchie noch bei politischen Stellen Gehör dafür (vgl. Far Eastern Economic Review, 6. 6. 75). Die bisherige Praxis in Nordvietnam läßt im übrigen das chinesische Modell als wenig wahrscheinlich erscheinen.

Aus den Aussagen der Ausgewiesenen und aus den spärlichen schriftlichen Zeugnissen aus Südvietnam läßt sich ein ungefähres Bild der Lage der Kirche seit dem 30. April gewinnen. Die rund 1000 katholischen Grund- und Oberschulen sollten zwar nach ursprünglicher Anweisung wieder geöffnet werden, blieben aber in der Mehrzahl geschlossen, weil die verpflichtenden Lehrpläne nicht vorlagen oder aber in der vorgeschriebenen Art für die Kirche undurchführbar waren. Die Zeitung „Saigon Gaiphong" sprach von einer Nationalisierung aller Schulen, ohne bisher Einzelheiten über die Zukunft des kirchlichen Personals an den Schulen und das Schicksal des Religionsunterrichtes mitzuteilen (vgl. Informations Catholiques Internationales, 1. 10. 75).

Eingriffe in kirchliches Leben

Die Bewegungsfreiheit der Priester und Ordensleute ist weitgehend eingeschränkt. Seit Anfang Mai dürfen sie ihren Wohnsitz nicht verlassen. So war auch keine Pastoralkonferenz und kein Bischofstreffen möglich, obwohl eine solche Abstimmung und Beratung über die Stellung der Kirche und ihre Aufgaben unter den neuen Bedingungen dringend erforderlich wäre. Die letzte Bischofskonferenz fand im Januar statt, als sich die Entwicklung zwar bereits andeutete, die Bischöfe aber wohl noch nicht in der Lage waren, das ganze Ausmaß der auf sie zukommenden Probleme einzuschätzen (vgl. Le Monde, 25. 8. 75, La Croix, 20. 8. 75).

Schwerwiegend sind auch die Eingriffe in das kirchliche Leben. Allgemein heißt es zwar, der kultische Bereich sei unangetastet geblieben, doch wurden inzwischen verschiedene Arten von Schikanen bekannt. So verlegten die Parteigremien verpflichtende Versammlungen bewußt auf einen Zeitpunkt, zu dem Gottesdienst angesetzt war, und verboten Meßfeiern an anderen Tagen als an Sonntagen. An verschiedenen Orten unterliegen die Gottesdienstbesucher einer Überwachung, bei der sie notiert werden. Zunehmend hört man von Klagen, daß Katholiken wegen ihres Bekenntnisses am Arbeitsplatz diskriminiert werden (vgl. NCNS, 12. 9. 75, 10. 10. 75). Direkt und indirekt werden in landesweiten Kampagnen die Religionsgemeinschaften attackiert. In zwei Diözesen mußten die Listen von Seminaristen, die zu Priestern geweiht werden sollten, vorher von der Regierung geprüft und genehmigt werden.

Fast alle ausgewiesenen Missionare betonen zwar, daß ihrer Meinung nach das christliche Leben in Vietnam weitergehen werde, doch wie und in welchem Umfang dies möglich sein wird, kann zur Stunde niemand sagen. Die verstärkten Versuche, in das innerkirchliche Leben einzugreifen, deuten in der Tat auf einen härteren Kurs unmittelbar nach Ausweisung des letzten ausländischen Missionars hin. Schon jetzt zeigt sich, daß die Ausweisung der 14 Jesuiten vom Priesterseminar in Dalat unabsehbare Folgen haben kann. Denn diese ausländischen Kräfte stellten den Kern der Dozentenschaft dar, ohne sie nützt die Wiedereröffnung des Seminars, auf die so gerne verwiesen wird, sehr wenig. Schon allein hieran zeigt sich die Brüchigkeit optimistischer Prognosen von einer sich selbst fortentwickelnden einheimischen Kirche.

Neben diesen offensichtlichen Hindernissen gibt es das Bemühen offizieller Parteistellen, nach außen hin gute Zusammenarbeit mit den rund zwei Millionen Katholiken (das sind 10% der Bevölkerung) zu dokumentieren. So wurden neben Buddhisten auch einige Christen in das Exekutiv-Komitee der Nationalen Befreiungsfront der Hauptstadt Saigon aufgenommen. Die Zeremonie fand in Gegenwart des ebenfalls persönlich eingeladenen Erzbischofs von Saigon, *Nguyen Van Binh*, statt. Daß am 7. September *Nguyen Thu The* zum Koadjutor des Erzbischofs von Hué geweiht werden konnte und 4000 Katholiken ebenso wie Buddhisten, Protestanten und Mitglieder der Nationalen Befreiungsfront an der Weihefeierlichkeit teilnahmen, war ein Vorgang, der im Widerspruch zu vielen anderen Maßnahmen zu stehen scheint. Gleichzeitig wurde immerhin bekannt, daß der mutige Kritiker des Thieu-Regimes, der die Anti-Korruptions-Bewegung leitende Pater *Tran Huu Thanh*, im Gefängnis sein soll. Auch der schon fast legendäre Buddhistenführer *Tri Quang* soll dieses Schicksal teilen, weil er seit Mai nicht mit Kritik an der Unterdrückung von Menschenrechten zurückhielt. Die einstmals so aktiven und engagierten Buddhisten scheinen völlig zurückgezogen zu leben und zu resignieren (NZZ, 4. 9. 75).

Spaltung als Prinzip?

Das Kesseltreiben gegen den noch unmittelbar vor der Kapitulation Saigons zum Koadjutor des Erzbischofs dieser Stadt, Nguyen Van Binh, ernannten Bischofs *Nguyen Van Thuan*, ist noch nicht beendet. Als Neffe des früheren Präsidenten Diem und bekannter Wortführer gegen die Kommunisten erschien er den neuen Machthabern untragbar. Er selbst schien vor einiger Zeit noch bereit zur Resignation (vgl. Far Eastern Economic Review, 19. 8. 75). Jetzt jedoch weicht er dem Druck nicht. Als erste Gegenmaßnahme beschränkten die Kommunisten seinen Aufenthaltsbereich auf eine kleine Parzelle im äußersten Norden von Saigon. Ihr Verhalten begründeten sie gegenüber einer eigens am 15. August einberufenen Versammlung für ca. 300 Priester und Schwestern damit, der Bischof habe sich der Aufforderung zur Resignation widersetzt, deshalb habe

man seine Bewegungsfreiheit einschränken müssen. Ein Bischof sei nun einmal ein öffentlicher Funktionär und müsse deshalb die Billigung der Regierung haben. Am 18. August rief der Saigoner Erzbischof die Katholiken zur Ruhe und zur Annahme der Regierungsentscheidung auf (NCNS, 12. 9. 75). Der Disput wurde schließlich von einem „progressistischen" Priester, *Nguyen Ngoc Lan*, durch einen offenen Brief in der Tagespresse an die große Glocke gehängt. Seiner Meinung nach sei der Aufruf zu Ruhe und Versöhnung nur dazu bestimmt, die echten Polarisierungen zu überdecken. Außerdem stelle er den Versuch dar, sich bei den neuen Machthabern aus opportunistischen Gründen ebenso anzubiedern wie bei den bisherigen Regierungen. Der Erzbischof reagierte zwar in einem Kommuniqué auf die Anschuldigungen, doch sind damit die bestehenden Spannungen innerhalb der Kirche wohl kaum abzubauen (La Croix, 26. 8. 75).

Die offensichtliche Förderung regimetreuer Katholiken und die restriktiven Maßnahmen gegen kritische Gruppen, u. a. gegen die aus dem Norden geflohenen Katholiken, lassen den Eindruck entstehen, als solle die Polarisierung bewußt gefördert werden, um das starke katholische Element durch Spaltung zu schwächen. Dagegen vertreten die Herausgeber der überraschenderweise erlaubten, bisher einzigen nichtamtlichen Zeitung „Cong Giao va Dan Toc" (Katholiken und Nation) die Ansicht, Hauptziel ihrer Publikation sei es, jedem möglichen Bruch zwischen einer Minorität von „Progressisten" und einer „Kirche des Schweigens" vorzubeugen. Dabei handelt es sich ihren Worten nach nicht um ein „klerikales Blatt", sondern um die Publikation eines „Anti-Gettos". Die Katholiken repräsentieren nur 10% der Bevölkerung, deshalb sei es normal, daß die Spalten der Wochenzeitung auch die Meinung der 90% Nicht-Katholiken berücksichtigten. Bisher wurden neben regelmäßigen Berichten über Vorgänge in Vietnam und im Ausland auch Kommentare zum Sonntagsevangelium sowie Darstellungen pastoraler und theologischer Probleme und schließlich eine Meditation des Saigoner Erzbischofs veröffentlicht.

Die Beurteilung mancher Vorgänge fällt je nach Erfahrung und Standort sehr unterschiedlich aus. Während z. B. eine französische Schwester von einem „überraschenden Dynamismus" und freundlicher Haltung gegenüber den Katholiken seitens der nordvietnamesischen Soldaten sowie von einer wichtigen Klärung und Bewährungsprobe für die Katholiken des Landes sprach (La Croix, 11. 10. 75), meinte ein französischer Pater, in Südvietnam würden sich die Vorgänge Chinas wiederholen und die Nordvietnamesen träten wie Eroberer auf (NCNS, 10. 10. 75). Noch erscheint es für ein abschließendes Urteil zu früh.

Im benachbarten *Laos*, wo am 24. August der kommunistische Pathet Lao die Macht übernommen hat, kam es zu einer rigorosen Ausweisung von ausländischen Priestern und Bischöfen, womit die Kirche weitgehend lahmgelegt ist. Entgegen der Behauptung der neuen Regierung, die Buddhisten hätten diese Maßnahme begrüßt und gefördert, wurden die Ausgewiesenen vielmehr am Flugplatz von Christen und Buddhisten gemeinsam in einer unvergeßlichen eindrucksvollen buddhistischen Zeremonie verabschiedet (NCNS, 12. 9. 75). Der Vatikan hatte schon vor kurzer Zeit in Erwartung der Ereignisse die wichtigsten Posten in der Kirche mit Laoten besetzt. Aufgeschreckt durch die Entwicklung in den Nachbarländern, bemühen sich die Bischöfe *Thailands* nun, in einem Sofortprogramm strukturelle und pastorale Reformen durchzuführen. Spätestens in zehn Jahren rechnen sie mit einer den Nachbarländern ähnlichen Situation. *N. S.*

Politische Entwicklungen

Wird sich die ideologische Polarisierung verschärfen?

Österreich nach den Nationalratswahlen

Nach dem in diesem Ausmaß von kaum jemand erwarteten Wahlsieg des Bundeskanzlers *Bruno Kreisky* bei der österreichischen Nationalratswahl am 5. Oktober haben Sieger und Verlierer dieser Wahlschlacht nunmehr ihre Startpositionen für die kommende politische Auseinandersetzung bezogen. Andeutungen Kreiskys ist zu entnehmen, daß der neuerlich mit einer absoluten Mehrheit bestätigte Kanzler weitere nicht-sozialistische Persönlichkeiten in die sozialistische Alleinregierung bekommen möchte, um auf diese Weise die Plattform der Bundesregierung möglichst breit zu halten. Hand in Hand damit dürfte Kreisky nun versuchen, die beiden Oppositionsparteien ÖVP und FPÖ

zur Zustimmung wenigstens für einzelne unpopuläre Wirtschaftsmaßnahmen zu bewegen, was ihm erlauben würde, die Opposition wenigstens partiell in Zielsetzungen der Regierung einzubinden und den Schwarzen Peter für die Zukunft rechtzeitig weiterzugeben.

Sozialistische Machtpositionen

Die Österreichische Volkspartei, die für vier weitere Jahre mit dem harten Brot der Opposition vorliebnehmen muß, befürchtet angesichts dieser Stoßrichtung eine Strategie der sozialistischen Partei, die darauf abzielen könnte, die ÖVP von der Groß- zu einer Mittelpartei „zurechtzustutzen", was in Österreich zwangsläufig zu einer langfristigen Zementierung der sozialistischen Vorherrschaft und damit zu einer Art „schwedischer Verhältnisse" führen würde.
Schon jetzt ist der Umfang der sozialistischen Machtpositionen in Österreich ungemein stark: die SPÖ hat nicht nur die absolute Mehrheit auf Bundesebene und die Mehrheit in drei der insgesamt neun Landtage. Die Partei hat außerdem in ununterbrochener Folge seit 1945 ihren Kandidaten für das Amt des Bundespräsidenten zum Sieg verholfen. Sie bestimmt die Politik des einheitlichen Gewerkschaftsbundes (ÖGB), aus dessen Präsidium im September dieses Jahres der einzige Vertreter der christlichen Gewerkschaftsfraktion „hinausgewählt" wurde. Die SPÖ stellt acht von insgesamt neun Arbeiterkammer-Präsidenten: Sie verfügt über beherrschenden Einfluß im Management und in den Arbeitnehmervertretungen der zu 90 Prozent verstaatlichten Schwerindustrie und hat ihre Positionen in der Sozialversicherung, im Wirtschaftsleben (durch Konsum- und „Forum"-Kaufhäuser) sowie im Verlagswesen (Europaverlag mit intensiven Verbindungen zur Bundesrepublik) systematisch ausgebaut. Nicht zuletzt muß die Gewerkschaftsbank „bawag" (Bank für Arbeit und Wirtschaft) erwähnt werden, die die größte Privatbank Österreichs darstellt.

Mit der Zerschlagung des unter *Gerd Bacher* reformierten ORF, der staatlichen Fernseh- und Rundfunkanstalt, hat die SPÖ ihre Einflußmöglichkeiten auch auf dem Mediensektor beträchtlich ausgedehnt, auf dem das mit der „bawag" verbundene Massenblatt „Kronenzeitung" bereits zu einer argen Devastierung des österreichischen Zeitungsmarktes in Ostösterreich geführt hat.
Diese Ungleichgewichtigkeit der internen österreichischen Machtverhältnisse ist es, die dem Wahlausgang vom 5. Oktober eine besondere Bedeutung gibt. Trotz dieser tristen Bilanz ist man in der ÖVP-Führung von der schweren Wahlniederlage weniger niedergeschlagen, als zunächst angenommen worden war. *Josef Taus*, der erst Ende Juli nach dem plötzlichen Unfalltod von *Karl Schleinzer* zum neuen Parteiobmann der ÖVP gewählte 42jährige Generaldirektor der (verstaatlichten) Girozentrale, des zweitgrößten österreichischen Bankinstitutes, hat jedenfalls zu erkennen gegeben, daß er keineswegs daran denkt zu resignieren. Zusammen mit dem ebenfalls erst nach dem Tod Schleinzers bestellten und aus der katholischen Jugendbewegung kommenden 34jährigen ÖVP-Generalsekretär *Erhard Busek*, möchte Taus nun „die Ärmel aufkrempeln" und an das schwierige Werk der Parteireform gehen, die sowohl in ideologischer wie in struktureller und organisatorischer Hinsicht überfällig ist.
Diese Entschlossenheit der neuen ÖVP-Führung kann freilich über den Ernst der Lage, in der sich die Volkspartei befindet, nicht hinwegtäuschen. Tatsächlich ist die Möglichkeit gegeben, daß Kreisky in Österreich zu einem „Zustand" wird, denn noch nie hat in Österreich ein Parteiobmann zum dritten Mal einen Wahlsieg derartiger Größenordnung erringen können.
Dieser Erfolg ist in erster Linie ein persönlicher Triumph des Kanzlers. Von Kreisky selbst stammt das Wort, daß etwa 45 Prozent seiner Wähler auf jeden Fall die SPÖ als Partei, weitere sechs Prozent aber ihn als Person gewählt hätten. Ergebnisse der Meinungsforscher bestätigen diese Aussage, die um so verblüffender ist, wenn man bedenkt, daß Kreisky aus seiner jüdischen Abstammung nie einen Hehl gemacht hat und daß er trotzdem diesen Erfolg in einem Land erzielen konnte, in dem ein unterschwelliger, tiefverwurzelter Antisemitismus vorzufinden ist.

Kreiskys Antikommunismus

Der Erfolg Kreiskys ist in erster Linie auf das breite Spektrum seiner Persönlichkeit zurückzuführen, mit dem er sehr verschiedene Bevölkerungsgruppen anzusprechen vermag.
Dazu kamen noch systematische langfristige Bemühungen um Katholiken, Liberale und Nationale. Die außenpolitischen Erfolge Kreiskys, der u. a. das Treffen Ford—Sadat in Salzburg zustande brachte, haben überdies das Image des Kanzlers als international bekannten Staatsmann weiter verstärkt und dem Gefühl vieler Österreicher geschmeichelt, „in der Welt wieder etwas zu gelten".

Dazu tritt die *strikt antikommunistische Linie* Kreiskys, der noch wenige Tage vor der Wahl prominente SPÖ-Funktionäre, die bei einer Anti-Franco-Demonstration zusammen mit Kommunisten marschierten, in aller Öffentlichkeit und in schärfster Weise abkanzelte. Wenige Tage nach der Wahl sorgte Kreisky dafür, daß einige dieser Funktionäre, unter ihnen der Obmann der Jungsozialisten, kein Mandat erhielten und ihnen andere Kandidaten vorgezogen wurden. Diese Haltung entspricht gewiß der grundsätzlichen Einstellung Kreiskys, doch weiß dieser gewiegte Taktiker außerdem genau, daß es in Österreich, einem Land mit einem besonders starken Trauma aus der Zeit der sowjetischen Besatzung, doppelt wichtig ist, die antikommunistische Karte auszuspielen.
So widersprüchlich spielerisch, ja unaufrichtig Kreiskys Politik in so manchen Fragen erscheinen mag: in seiner

Einstellung gegenüber dem Kommunismus hat der Kanzler nie auch nur den leisesten Zweifel aufkommen lassen, und selbst während des Prager Frühlings erklärte Kreisky immer wieder, er glaube nicht an die im Westen verbreitete Euphorie über den Reformkommunismus in der Tschechoslowakei, denn der Kommunismus könne nicht demokratisch werden, „sonst würde er kein Kommunismus mehr sein". In diesem Kontext betrachtet, erscheint Kreisky wesentlich realitätsbezogener als *Willy Brandt*, instinktsicherer und elastischer als *Helmut Schmidt* und keineswegs so ideologisch punziert wie *Olof Palme*.

Trotz dieser Bedeutung der Person Kreiskys wäre es verfehlt, ausschließlich die personelle Komponente zu betrachten. Mit entscheidend für den Wahlausgang war gewiß auch der Umstand, daß sich die ÖVP mit ihrem als Wirtschaftsfachmann angepriesenen neuen Obmann in einen fast ausschließlichen Wirtschaftswahlkampf einließ, in dem die SPÖ mit steigender Vehemenz mit dem Argument operierte, daß sich die wirtschaftliche Situation in Österreich von den meisten Nachbarländern vorteilhaft unterscheide:
Die Arbeitslosenrate hat mit 37 000 Beschäftigungslosen nicht einmal noch die Zweiprozentmarke erreicht, während die Inflation mit 8,7 Prozent Geldentwertung im Vergleich zu anderen westeuropäischen Staaten vielen noch als „relativ harmlos" erscheint. Und so trommelte die SPÖ die an sich eher konservative Parole „uns geht es besser als jemals zuvor". Die Warnungen der ÖVP, daß die sozialistische Regierung durch überdimensionierte Staatsschulden problematische Belastungen für die Zukunft aufnehme, unterlief die SPÖ-Propaganda mit dem Hinweis, daß es „besser ist, ein paar Milliarden Schilling mehr Schulden zu haben als um 100 000 Arbeitslose mehr".

Tatsächlich hat die wirtschaftliche Rezession in Österreich — nicht zuletzt infolge des oft zu beobachtenden Verzögerungseffektes im Vergleich zu den westeuropäischen Ländern — noch nicht in voller Stärke eingesetzt. So erschien wohl vielen Wählern die Argumentation der SPÖ als plausibel. Außerdem gelang es dem taktischen Geschick Kreiskys, die ÖVP, die vor der wirtschaftlichen Zukunft warnte, als unbequemen „Störenfried" hinzustellen. Zudem aber mußte mit diesem Überwiegen wirtschaftlicher Argumente die Frage nach der Sicherung von Arbeitsplätzen den Vorrang im Wahlkampf erhalten, wobei gerade in Arbeitnehmerkreisen in diesem Problem der SPÖ mehr Vertrauen entgegengebracht wird als der ÖVP.

Strategische Hemmnisse bei der ÖVP

Dies alles trug dazu bei, daß es der ÖVP während des Wahlkampfes nicht gelang, die relativ simple Argumentationskette der SPÖ zu durchbrechen. Dazu gesellte sich noch der Umstand, daß die neue Parteiführung der ÖVP erst zwei Monate im Amt war, wodurch der neue Parteiobmann gegenüber dem seit 25 Jahren in der ersten Reihe der Politik wirkenden Bundeskanzler, der als letzter Überlebender der Unterzeichner des Staatsvertrages 1955 schon die Patina der Geschichte angesetzt hat, in eine schier aussichtslose Position kommen mußte.

Auffällig war das fast völlige Fehlen ideologischer Elemente in der Wahlauseinandersetzung. Dieses Manko muß um so mehr erstaunen, als der neue ÖVP-Obmann Josef Taus keineswegs nur jener kühle Bankmanager ist, als der er oft geschildert wird. Taus kommt aus der Schule des sogenannten „Kummer-Instituts" in Wien, das eine der letzten Heimstätten christlich-sozialen Reformgeistes in Österreich repräsentiert. Schon vor Jahren war Taus immer wieder als ideologischer Verfechter katholischer Sozialreform aufgetreten, und unvergessen ist sein Ausspruch, als er 1970 in seiner Ablehnung des Vorschlages, ihn schon damals zum Bundesparteiobmann zu wählen, vor dem ÖVP-Parteitag erklärte, er sei für die Partei nicht konservativ genug.
Nun, nach dem Tod Schleinzers, erklärte Taus, daß man in einer solchen außerordentlichen Notsituation den Ruf der Partei nicht ablehnen könne. Er gab seine Spitzenposition in der Bank auf. Und getreu seinen Grundsätzen arbeitete Taus schon gleich nach seiner Wahl beim Parteitag am 31. Juli in seinem mit frenetischem Beifall aufgenommenen Antrittsreferat die ideologischen Grundsätze stark heraus. Im Gegensatz zur Linie seines eher pragmatischen Vorgängers geißelte Taus die „irrealen Utopien des Sozialismus" in den westlichen Industriestaaten, die zu „Wohltaten führten, die zur Plage wurden, zur totalen Verwaltung des Menschen, zur Aufgabe vieler kleiner Freiheiten, die erst die große Freiheit ausmachen".
Im Gegensatz dazu bekannte sich Taus zum „christlichen Menschentum", zu fundamentalen Ordnungsprinzipien, zur Unantastbarkeit der Grundrechte, zur freien Meinungsäußerung, zum sozialstaatlichen Schutz der Schwachen und zur gesellschaftlichen Verantwortung des Eigentums. In diesem Zusammenhang fiel auf, wie vehement Taus die moralische Verpflichtung unterstrich, jedem Bürger die Möglichkeit zur Arbeit zu bieten: „Für uns darf die Vollbeschäftigung nicht bloß eine wirtschaftliche Frage sein."
Diesen Gedanken übernahm der neue ÖVP-Obmann auch in seine Wahlkampagne, während die übrigen ideologischen Fragen kaum mehr aufgegriffen wurden. Jetzt nach der Niederlage wird in der ÖVP-Führung dazu erklärt, daß die neuen Männer der Partei in einen bereits vorfabrizierten Wahlkampf hätten einsteigen müssen, der in seinen Grundzügen nicht mehr geändert werden konnte. Außerdem aber sei nach der Periode des Pragmatismus und eines gewissen Ideologiedefizits in der ÖVP die Zeit viel zu kurz gewesen, um die schwierigen ideologischen Fragen in hinreichender Klarheit aufzubereiten.

Eines freilich war der ideologische Kern der ÖVP-Kampagne, die im Lauf des August mit Elan begonnen

hatte: das Hervorheben der Moral in der Politik. Damit wohl sollte der Gegensatz zu der oft schillernden Politik des Bundeskanzlers herausgearbeitet werden, für die Taus ein durchaus glaubwürdiger Zeuge ist. Genau diese Hauptstoßrichtung der ÖVP-Offensive scheiterte Anfang September, als durch eine an sich nebensächliche, aber sehr beschämende Bestechungsaffäre eines ÖVP-Abgeordneten gegenüber einem Journalisten die Argumentation auf dieser Ebene ad absurdum geführt wurde.

Damit verlagerte sich der Wahlkampf in seiner letzten Phase noch stärker auf ein reines Persönlichkeitsduell, in dem der „Neuling" Taus von vornherein unterlegen sein mußte. Trotzdem zeigen Ergebnisse der Meinungsforschung, daß Taus in den wenigen Wochen seiner Tätigkeit wesentlich aufholen konnte, vor allem bei jüngeren Wählergruppen, doch war die Zeit zu kurz, um diese Ansätze noch zu nützen.

Vorläufige Zurückhaltung der Kirche

Strengste Zurückhaltung während der gesamten Wahlkampagne übte die katholische Kirche. Nachdem die SPÖ im Vorjahr das Gesetz über die Fristenlösung mit einem knappen Stimmenüberhang im Nationalrat durchgesetzt hatte, waren im katholischen Raum recht vehement Stimmen laut geworden, die eine dezidierte Stellungnahme der österreichischen Bischöfe vor den nächsten Wahlen forderten. Gleichzeitig lief das breit angelegte Volksbegehren zum Schutz des Lebens an, das vor allem von katholischen Laien der „Aktion Leben" getragen ist. In der ersten Phase dieses Volksbegehrens konnten mittlerweile 764 000 amtlich beglaubigte Unterschriften zusammengebracht werden.
Entgegen allen Befürwortern eines schärferen Kurses gegenüber der SPÖ setzten sich schon im Frühjahr jene Kreise innerhalb der Kirche durch, die von einem Eingreifen der Bischöfe in den Wahlkampf abrieten und für eine Verlegung des Hauptverfahrens des Volksbegehrens auf die Zeit nach der Nationalratswahl plädierten, um mit der Frage der Abtreibung nicht direkt in die Wahlauseinandersetzung hineinzugeraten. Dieser Kurs, der von engagierten katholischen Kräften, die der ÖVP nahestehen, intern heftig kritisiert wurde, ist während des ganzen Wahlkampfes ziemlich lückenlos eingehalten worden. So spielte die Fristenlösung im Wahlkampf nach außen hin so gut wie keine Rolle, wenn auch kein Zweifel bestehen kann, daß dieses Problem für nicht wenige Katholiken bei der Stimmabgabe eine ernste Gewissensfrage darstellte.
Der Wahlausgang scheint jedoch zu bestätigen, daß es richtig war, diese Wahl nicht zu einer „Volksabstimmung über die Fristenlösung" umzufunktionieren. Gerade in wirtschaftlichen Krisenzeiten spielen eben bei einem Wahlgang auf nationaler Ebene sehr viele verschiedene, vor allem wirtschaftspolitische Motive, eine gewichtige Rolle, so daß es höchst zweischneidig ist, die Wahlentscheidung auf einen einzigen — wenn auch sehr wichtigen — Punkt zuzuspitzen.

Mittlerweile wurde das Hauptverfahren des Volksbegehrens zum Schutz des Lebens auf die letzte Novemberwoche festgesetzt. Optimisten der „Aktion Leben" erwarten weitere 250 000 Unterschriften, so daß dem Parlament nach Abschluß des Volksbegehrens insgesamt etwa eine Million Unterschriften vorgelegt werden können. Da die SPÖ neuerlich die absolute Mehrheit im Nationalrat innehat, ist allerdings kaum zu erwarten, daß den Wünschen des Volksbegehrens stattgegeben wird. So ist damit zu rechnen, daß die Beziehungen zwischen Kirche und SPÖ in Österreich noch weiter einfrieren, was den Prozeß der ideologischen Polarisierung in der Zukunft zusätzlich verschärfen könnte. *Fritz Csoklich*

Diskussion und Kontroverse

Die neuerliche Auseinandersetzung um das Abtreibungsstrafrecht in der Bundesrepublik

Ende September haben die Koalitionsfraktionen einen neuen Entwurf zur Reform des § 218 StGB eingebracht, der Anfang November in erster Lesung behandelt wird. Ein neuer Gesetzentwurf war notwendig geworden, nachdem die ursprünglich von der SPD und F.D.P. mit knapper Mehrheit durchgesetzte sog. Fristenregelung (vgl. HK, Juli 1975, 329 ff.) vom Bundesverfassungsgericht mit Urteil vom 25. Februar 1975 verworfen und eine provisorische Regelung bis zur Verabschiedung eines neuen Gesetzes in Kraft gesetzt worden war (vgl. HK, April 1975, 171 ff.). Auch dieser Entwurf ist teilweise auf heftige Kritik gestoßen. Eindeutig abgelehnt wird er von

Sprechern der katholischen Kirche. Das Kommissariat der katholischen Bischöfe in Bonn sprach (vgl. KNA, 8.10.75) sogar von einem Etikettenschwindel. Der Entwurf werde weder dem Schutz des Lebens noch den Forderungen des Verfassungsgerichts gerecht. „Es wäre", so das Kommissariat wörtlich, „für das Rechtsbewußtsein unseres Volkes und für das Ansehen unserer parlamentarischen Demokratie unerträglich, wenn das Bundesverfassungsgericht in dieser für Staat und Gesellschaft so bedeutsamen Frage ein zweites Mal ein vom Deutschen Bundestag verabschiedetes Gesetz für verfassungswidrig erklären müßte." Auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken sieht im Entwurf einen „grundlegenden Widerspruch" zum Urteil des BVG, das für die gesamte Dauer der Schwangerschaft dem ungeborenen Leben den Vorrang vor dem Selbstbestimmungsrecht der Mutter einräume. Der Rat der EKD (vgl. epd, 29.9.75) reagierte zwar insgesamt vorsichtiger, stellte aber auch seinerseits die Frage, „ob nicht auf diese Weise der verfassungskonforme Ansatz einer Indikationenregelung durch ein mangelhaftes Verfahren wieder zurückgenommen wird". Die deutsche Ärzteschaft reagierte uneinheitlich. Ein Sprecher des Hartmannbundes begrüßte den Entwurf unmittelbar nach Bekanntwerden als einen begehbaren Weg, später wurden aber auch aus der Ärzteschaft sowohl zur Gestaltung der Indikationen wie zum Feststellungsverfahren Bedenken geäußert. Die parlamentarische Opposition bezog bei unterschiedlicher Akzentuierung ihre Bedenken vor allem auf drei Punkte — auf die generelle Straffreiheit der Frau, auf die Ausgestaltung speziell der „Notlageindikation", auf die Feststellungs- und Beratungsverfahren. Sie hat zunächst mit der Vorlage eines eigenen Entwurfs gezögert, hat diesen aber nach einem zweiten Gespräch mit Vertretern der Koalitionsfraktionen, das keine Kompromißbereitschaft seitens der Koalition erkennen ließ, eingebracht. Obwohl die beiden Entwürfe sich in der Substanz sehr nahe kommen, ist ein Kompromiß zwischen dem Koalitions- und dem Oppositionsentwurf, der das Festellungsverfahren exakter regeln und die soziale Indikation in die medizinische einbinden will, noch nicht zu erkennen. — Um unseren Lesern eine genaue Orientierung zu ermöglichen, veröffentlichen wir zunächst den Wortlaut des Entwurfs der Koalitionsfraktionen. In einem anschließenden Beitrag zieht Rechtsanwalt Benno Erhard MdB einen Vergleich zwischen den zentralen Forderungen des BVG und dem neuerlichen Koalitionsentwurf. Erhard hat seine Fraktion seinerzeit beim Verfahren vor dem BVG als Anwalt vertreten.

Indikationenentwurf der Koalitionsfraktionen

Der Wortlaut des fünfzehnten Strafrechtsänderungsgesetzes

Der Bundestag hat folgendes Gesetz beschlossen:

Artikel 1
Änderung des Strafgesetzbuches

Das Strafgesetzbuch wird wie folgt geändert:

1. In § 203 Abs. 1 Nr. 4a werden das Wort „ermächtigten" durch das Wort „anerkannten" und die Angabe „§ 218c" durch die Angabe „§ 218b Abs. 2 Nr. 1" ersetzt.

2. § 218 wird wie folgt geändert:

a) In Absatz 1 werden die Worte „später als am dreizehnten Tage nach der Empfängnis" gestrichen;

b) dem Absatz 3 werden folgende Sätze 2 und 3 angefügt:

„Die Schwangere ist straffrei, wenn der Schwangerschaftsabbruch nach Beratung (§ 218b Abs. 1 Nr. 1, 2) von einem Arzt vorgenommen worden ist und seit der Empfängnis nicht mehr als 22 Wochen verstrichen sind. Das Gericht kann von einer Bestrafung der Schwangeren nach Satz 1 absehen, wenn sie sich zur Zeit des Eingriffs in besonderer Bedrängnis befunden hat."

3. § 218a wird aufgehoben.

4. Die bisherigen §§ 218b und 218c werden §§ 218a und 218b und erhalten folgende Fassung:

§ 218a
Indikation zum Schwangerschaftsabbruch

(1) Der mit Einwilligung der Schwangeren von einem Arzt vorgenommene Schwangerschaftsabbruch ist nicht nach § 218 strafbar, wenn er unter Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren nach ärztlicher Erkenntnis angezeigt ist, um eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren abzuwenden, und die Gefahr nicht auf eine andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann.

(2) Die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren im Sinne des Absatzes 1 liegt auch vor, wenn nach ärztlicher Erkenntnis

1. dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß das Kind infolge einer Erbanlage oder schädlicher Einflüsse vor der Geburt an einer nicht behebbaren, schwerwiegenden Schädigung seines Gesundheitszustandes leiden würde,

2. an der Schwangeren eine rechtswidrige Tat nach den §§ 176 bis 179 begangen worden ist und dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß die Schwangerschaft auf der Tat beruht,

3. der Abbruch der Schwangerschaft sonst angezeigt ist, um von der Schwangeren die Gefahr einer Notlage abzuwenden, die so schwer wiegt, daß von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann.

(3) In den Fällen des Absatzes 2 Nr. 1 dürfen seit der Empfängnis nicht mehr als zweiundzwanzig Wochen, in den Fällen des Absatzes 2 Nr. 2 und 3 nicht mehr als zwölf Wochen verstrichen sein.

§ 218b
Abbruch der Schwangerschaft ohne Beratung der Schwangeren

(1) Wer eine Schwangerschaft abbricht, ohne daß die Schwangere

1. sich mindestens drei Tage vor dem Eingriff wegen der Frage des Abbruchs ihrer Schwangerschaft an einen Berater (Absatz 2) gewandt hat und dort über die zur Verfügung stehenden öffentlichen und privaten Hilfen für Schwangere, Mütter und Kinder beraten worden ist, insbesondere über solche Hilfen, die die Fortsetzung der Schwangerschaft und die Lage von Mutter und Kind erleichtern, und
2. von einem Arzt über die ärztlich bedeutsamen Gesichtspunkte beraten worden ist, wird mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft, wenn die Tat nicht in § 218 mit Strafe bedroht ist.

(2) Berater im Sinne des Absatzes 1 Nr. 1 ist

1. eine von einer Behörde oder Körperschaft, Anstalt oder Stiftung des öffentlichen Rechtes anerkannte Beratungsstelle,
2. ein Arzt, der nicht selbst den Schwangerschaftsabbruch vornimmt und
   a) einer anerkannten Beratungsstelle (Nummer 1) angehört oder
   b) von einer Behörde oder Körperschaft, Anstalt oder Stiftung des öffentlichen Rechtes als Berater anerkannt ist oder
   c) sich durch Beratung mit einem Mitglied einer anerkannten Beratungsstelle (Nr. 1) oder einer Sozialbehörde oder auf andere Weise über die im Einzelfall zur Verfügung stehenden Hilfen (Absatz 1 Nr. 1) unterrichtet hat.

(3) Absatz 1 Nr. 1 ist nicht anzuwenden, wenn der Schwangerschaftsabbruch angezeigt ist, um von der Schwangeren eine durch körperliche Krankheit oder Körperschaden begründete Gefahr für ihr Leben oder ihre Gesundheit abzuwenden.

5. § 219 erhält folgende Fassung:

§ 219
Abbruch der Schwangerschaft ohne Feststellung

(1) Wer eine Schwangerschaft abbricht, ohne daß ein Arzt, der nicht selbst den Schwangerschaftsabbruch vornimmt, schriftlich festgestellt hat, ob die Voraussetzungen des § 218a vorliegen, wird mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft, wenn die Tat nicht in § 218 mit Strafe bedroht ist.

6. In § 219a Abs. 2 werden das Wort „ermächtigte" durch das Wort „anerkannte", die Angabe „(§ 218c)" durch die Angabe „(§ 218b Abs. 2 Nr. 1)" und die Angabe „der §§ 218a und 218b" durch die Angabe des „§ 218a" ersetzt.

7. Nach § 219b wird folgende Vorschrift eingefügt:

§ 219c
Begriffsbestimmung

Handlungen, deren Wirkung nicht später als am dreizehnten Tage nach der Empfängnis eintritt, gelten nicht als Schwangerschaftsabbruch im Sinne dieses Gesetzes.

Artikel 2
Änderung der Strafprozeßordnung

Die Strafprozeßordnung wird wie folgt geändert:

1. In § 53 Abs. 1 Nr. 3a werden das Wort „ermächtigten" durch das Wort „anerkannten" und die Angabe „§ 218a" durch die Angabe „§ 218b Abs. 2 Nr. 1" ersetzt und die Worte „oder einer zur Begutachtung nach § 219 des Strafgesetzbuches zuständigen Stelle" gestrichen.
2. In § 97 Abs. 2 Satz 2 werden das Wort „ermächtigten" durch das Wort „anerkannten" und die Angabe „§ 218c" durch die Angabe „§ 218b Abs. 2 Nr. 1" ersetzt und die Worte „oder der zur Begutachtung nach § 219 des Strafgesetzbuches zuständigen Stelle" gestrichen.

Artikel 3
Änderung des Fünften Gesetzes zur Reform des Strafrechts

Das Fünfte Gesetz zur Reform des Strafrechts vom 18. Juni 1974 (Bundesgesetzblatt I S. 1297) wird wie folgt geändert:

1. Artikel 3 Abs. 1 erhält folgende Fassung:

(1) Der Schwangerschaftsabbruch darf nur in einem Krankenhaus oder in einer hierfür zugelassenen Einrichtung vorgenommen werden.

2. Artikel 4 wird wie folgt geändert:

a) In Satz 1 wird die Angabe „der §§ 218a und 218b" durch die Angabe „des § 218a" ersetzt;

b) in Satz 2 wird in Nr. 5 das Wort „sowie" durch einen Beistrich ersetzt, der Nr. 6 das Wort „sowie" angefügt und folgende Nr. 7 eingefügt:

7. gegebenenfalls den fremden Staat, in dem die Schwangere ihren Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt hat.

Artikel 4
Noch nicht vollstreckbare Strafen; Beendigung von Strafverfahren

Die Artikel 9 und 10 des Fünften Gesetzes zur Reform des Strafrechts vom 18. Juni 1974 (Bundesgesetzblatt I S. 1297) sind entsprechend anzuwenden, soweit eine Tat nach dem vorliegenden Gesetz nicht mehr strafbar ist.

Hierbei tritt an die Stelle der Angabe „(§ 73 Abs. 2 des Strafgesetzbuches)“ in Artikel 9 Abs. 3 Satz 1 die Angabe „(§ 52 Abs. 2 des Strafgesetzbuches)“.

Artikel 5
Berlin-Klausel
Dieses Gesetz gilt nach Maßgabe des § 13 Abs. 1 des Dritten Überleitungsgesetzes vom 4. Januar 1952 (Bundesgesetzblatt I S. 1) auch im Land Berlin.

Artikel 6
Inkrafttreten
Dieses Gesetz tritt am Tage nach seiner Verkündigung in Kraft.

Fristenregelung durch die Hintertür

Eine Stellungnahme von Benno Erhard MdB

Die Koalitionsparteien SPD/F.D.P. mußten sich vom Bundesverfassungsgericht (BVG) sagen lassen, daß ihre Vorstellungen über die strafrechtlichen Neuregelungen der Abtreibung verfassungswidrig sind (Fristenregelung). Damit war und ist der Gesetzgeber wieder gefordert. Trotz der Bemühungen, eine Regelung dieses Problems auf breiter parlamentarischer Basis zu finden, unterbreiteten die Koalitionsfraktionen der Öffentlichkeit einen Gesetzentwurf, ohne zuvor mit der CDU/CSU auch nur das angebotene Gespräch gesucht zu haben.

An der Entscheidung des BVG zu messen

Jeder Entwurf muß an den Gründen der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts gemessen werden, um feststellen zu können, ob er mit diesen vereinbar ist. Das im Mutterleib sich entwickelnde menschliche Leben steht unter dem Schutz der Verfassung. Das Bundesverfassungsgericht stützt seine Auffassung nicht nur auf Art. 2 Abs. 2 Satz 1, sondern auch auf den unveränderbaren Grundsatz des Art. 1 Abs. 1 GG, wonach die Würde des Menschen unantastbar und alle staatliche Gewalt verpflichtet ist, sie zu achten und zu schützen. Kommt der vorgelegte Entwurf dieser im Grundgesetz verankerten Schutzpflicht hinreichend nach?

1. Nach § 218 Satz 2 (E = Entwurf) wird die Schwangere straffrei erklärt, wenn der Schwangerschaftsabbruch nach Beratung von einem Arzt vorgenommen worden ist und seit der Empfängnis nicht mehr als zweiundzwanzig Wochen verstrichen sind. Auf den ersten Blick könnte man den Eindruck gewinnen, als sei hier eine Regelung gefunden, die geeignet erscheint, der Illegalität der Abtreibung entgegenzuwirken und die Schwangere zu veranlassen, nicht mehr den sogenannten Engelmacher aufzusuchen. Dieser Tendenz entspricht auch die Vorschrift des § 219, nach der derjenige mit Strafe bedroht wird, der ohne schriftliche Feststellung einer Indikation durch einen Arzt die Schwangerschaft abbricht. Ebenfalls weist in diese Richtung der § 218 b (E), wonach derjenige mit Strafe bedroht wird, der die Schwangerschaft abbricht, ohne daß mindestens 3 Tage zuvor eine Beratung der Schwangeren stattgefunden hat.

Bei näherem Hinsehen ergeben sich aber *erhebliche Bedenken,* ob diese Vorschriften tatsächlich Lebensschutz gewährleisten. Die Schwangere wird praktisch für jeden Fall des Schwangerschaftsabbruches von Strafdrohung freigestellt, wenn nur der Schwangerschaftsabbruch von einem Arzt vorgenommen wurde. Ob und wie die Beratung nach § 218 b erfolgt, vor allem ob diese eindeutig darauf abzielen muß, das werdende Leben zu schützen und die Schwangerschaft zu erhalten, ergibt sich nicht aus dem Wortlaut der Bestimmung. Sie ist weitestgehend dem § 218 c des Fristenmodells nachgebildet und unterscheidet sich nur durch zwei Kriterien von der vom Bundesverfassungsgericht verworfenen Vorschrift, nämlich dadurch, daß der Eingriff frühestens drei Tage nach der Beratung vorgenommen werden darf, und daß die Schwangere über die zur Verfügung stehenden Hilfen zu *„unterrichten“* war, während sie jetzt darüber beraten werden muß.

Es ist anzuerkennen, daß den besonders hervorgehobenen Einwendungen des Bundesverfassungsgerichts über die Unzulänglichkeit der Vorschriften über die sogenannte *Beratung* im Fristenmodell in gewissem Umfang Rechnung getragen werden soll. So darf der Arzt, der den Schwangerschaftsabbruch vornimmt, nicht der Berater sein, und es darf nicht jeder beliebige Arzt sein, sondern er muß als Berater anerkannt sein oder einer anerkannten Beratungsstelle angehören. Das Bundesverfassungsgericht hat aber seine Kritik an diesen Vorschriften wesentlich weiter gefaßt und sie vor allem unter den Gesichtspunkt wirksamen Lebensschutzes für das ungeborene Leben gestellt. Es hat darauf verwiesen, daß diese Beratungsvorschriften weitgehend auf den Alternativentwurf der 16 Strafrechtler zurückzuführen sind, daß aber im Alternativentwurf die Beratung und die Beratungsstellen selbst die Möglichkeit haben sollten, finanzielle, soziale und familiäre Hilfe zu leisten. Sie sollten der Schwangeren

seelische Betreuung gewähren und intensiv auf die Fortsetzung der Schwangerschaft hinwirken. Der nun vorgelegte Entwurf enthält sich — wie auch das Fristenmodell — jeder Art in diese Richtung weisender Vorschriften.

Wenn nun die Schwangere beim Schwangerschaftsabbruch durch einen Arzt generell von jeder Strafdrohung freigestellt wird, die Beratungsvorschriften nicht hinreichend eine Beratung zur Fortsetzung der Schwangerschaft fordern und der beratende Arzt nur einer Beratungsstelle anzugehören braucht, dann ist in den Problemfällen die Wirksamkeit der Beratung schon im Ansatz nicht mehr gewährleistet. Die Beratung soll doch wohl den Sinn haben, die Schwangere zur Austragung der Schwangerschaft zu bewegen.

> „Auf eine solche Einflußnahme kommt es jedenfalls entscheidend an, wenn der Beratung ein Schutzeffekt zugunsten des werdenden Lebens zukommen soll" (S. 83 des Urteils des BVG).

Gleichsam durch die Hintertür wird durch den vorgelegten Entwurf mindestens insoweit ein Zustand hergestellt, den das Bundesverfassungsgericht gerade für nicht zulässig gehalten hat. Diese Regelung kommt dem Fristenmodell außerordentlich nah. Der Auffassung des Bundesverfassungsgerichts, daß der Staat das sich entwickelnde Leben auch gegenüber der Mutter in Schutz zu nehmen hat, wird nicht Rechnung getragen.

Es fehlt die Verdeutlichung der Schwere des Konflikts

2. § 218a (E) definiert die *Indikationen*. Es wird der Versuch unternommen, den Vorstellungen des Deutschen Ärztetages vom Dezember 1973 zu entsprechen. Die Begriffsbestimmung der medizinischen Indikation beruht offenbar auf dem Gesundheitsbegriff, den die Weltgesundheitsorganisation definiert hat. Dies geht sehr weit, kann aber nicht als verfassungswidrig angesehen werden. Bei der Definition der anderen Indikationen weicht der Entwurf aber von den Vorstellungen des Deutschen Ärztetages deutlich ab. Der eigentlich medizinisch erkennbare Tatbestand, nämlich die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren, wird kraft Gesetzes ersetzt für den Fall der eugenischen oder kindlichen Indikation und für den Fall der kriminologischen Indikation. Insoweit könnte man in Anbetracht der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts keine Bedenken erheben. Höchst problematisch aber ist der Umstand, daß auch die soziale oder Notlagenindikation kraft Gesetzes die schwere Beeinträchtigung der Schwangeren unterstellt. Es darf als bekannt angesehen werden, daß das Bundesverfassungsgericht eine soziale Indikation oder allgemeine Notlagenindikation für zulässig hält:

> „Denn die allgemeine soziale Lage der Schwangeren und ihrer Familie kann Konflikte von solcher Schwere erzeugen, daß von der Schwangeren über ein bestimmtes Maß hinaus Opfer zugunsten des ungeborenen Lebens mit den Mitteln des Strafrechts nicht erzwungen werden können. Bei der Regelung dieses Indikationsfalles muß der Gesetzgeber den straffreien Tatbestand so umschreiben, daß die Schwere des hier vorauszusetzenden sozialen Konflikts deutlich erkennbar wird und — unter dem Gesichtspunkt der Unzumutbarkeit betrachtet — die Kongruenz dieser Indikation mit den anderen Indikationsfällen gewahrt bleibt" (S. 68 des Urteils).

Von einer Unzumutbarkeit der Fortsetzung der Schwangerschaft für die Schwangere wird aber im § 218a Abs. 2 Ziffer 3 (E) nichts gesagt. Die Verdeutlichung der Schwere des Konflikts für die Schwangere ist unterlassen. Die Verbindung zur medizinischen Indikation wird scheinbar hergestellt durch die Worte

> „Wenn nach ärztlicher Erkenntnis ... die Gefahr einer Notlage"

besteht. Für diese Indikation verlangt das Bundesverfassungsgericht vom Gesetzgeber,

> „daß er Beratung und Hilfe anbietet mit dem Ziel, die Schwangere an die grundsätzliche Pflicht zur Achtung des Lebensrechts des Ungeborenen zu mahnen, sie zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen und sie — vor allem in Fällen sozialer Not — durch praktische Hilfsmaßnahmen zu unterstützen" (S. 68 des Urteils).

Wie bereits vorher ausgeführt, schweigt sich der Entwurf insoweit völlig aus. Durch das Strafrechtsreform-Ergänzungsgesetz ist der Schwangerschaftsabbruch zudem krankenkassenerstattungspflichtig. Es kann folglich nicht angenommen werden, daß ein effektiver Lebensschutz noch gegeben ist.

Das Feststellungsverfahren führt zu Mißbrauch

3. Wenn schon die Ausgestaltung der Indikationen, vornehmlich der Notlagenindikation, bedenklich ist, so könnte dies gegebenenfalls hingenommen werden, wenn die *Feststellung* über das Vorliegen der bezeichneten Gefahr für die Schwangere hinreichend objektiv erfolgen müßte.

Im Gesetz über die Fristenregelung waren für die Fälle der medizinischen und eugenischen Indikation durchaus brauchbare Vorschriften enthalten, wenn der Schwangerschaftsabbruch nach Ablauf der Dreimonatsfrist vorgenommen werden sollte. § 219 bestimmt, „daß eine zuständige Stelle vorher bestätigt hat, daß die Voraussetzungen ... vorliegen". Hier war eine *Begutachtung* durch eine zuständige Stelle gemeint. Dies folgt schon aus der Überschrift des § 219:

„Abbruch der Schwangerschaft ohne *Begutachtung*".

Es ergibt sich aber auch aus § 53 Abs. 1 Nr. 3a StPO, der insoweit lautet:

„Mitglieder ... einer *zur Begutachtung nach § 219* des Strafgesetzbuches zuständigen Stelle ..."

Die Feststellung der Indikation war und ist also von einer ermächtigten Stelle durch Begutachtung vorzunehmen. Die Gutachter-Stellen haben unter der Geltung des alten Rechts und auch seit dem Spruch des Bundesverfassungsgerichts durchaus befriedigend gearbeitet. In Abweichung von diesen Regeln und Erfahrungen soll nach dem Koalitionsentwurf *jeder Arzt* die Feststellung treffen können (dürfen), ob die Indikationsvoraussetzungen vorliegen. Konkrete Fachkenntnis des Arztes wird nicht gefordert. Mit der Zulassung als Arzt ist die Befugnis zur Feststellung der Indikation also gegeben. Gutachter-Stellen sind nicht mehr erforderlich.

Hier wird ganz offensichtlich darauf verzichtet, auch nur den gesetzgeberischen Versuch zu unternehmen, dem Mißbrauch Schranken zu setzen. Selbst die für die betroffene Frau erhöhte Gefahr jeden Eingriffs bei fortgeschrittener Schwangerschaft (etwa ab 13. Woche) — bei der eugenischen Indikation — wird nicht mehr gesehen oder berücksichtigt, obwohl bekannt ist, wie schwierig meist das Vorliegen einer nicht behebbaren, schwerwiegenden Schädigung des Gesundheitszustandes, an dem das Kind nach der Geburt leiden würde, feststellbar ist.

Das Bundesverfassungsgericht hat sich deutlich mit den Umständen befaßt, die das Feststellen der Indikationen erfordert. Es hatte dazu Anlaß bei der Prüfung, ob die Beratungsvorschriften geeignet seien, den Lebensschutz effektiver zu machen. Nachdem das Gericht in seinem Urteil auf die Wahrscheinlichkeit hingewiesen hatte, daß für den Schwangerschaftsabbruch

„sich vor allem solche Ärzte zur Verfügung stellen, die im Schwangerschaftsabbruch entweder ein gewinnbringendes Geschäft sehen oder jedem Wunsch einer Frau nach Schwangerschaftsabbruch zu entsprechen geneigt sind, weil sie darin lediglich eine Manifestation des Selbstbestimmungsrechts oder ein Mittel zur Emanzipation der Frau erblicken"

verweist das Gericht auf die Erfahrungen in England:

„Dort muß die (sehr weit gefaßte) Indikation von zwei beliebigen Ärzten festgestellt werden. Dies hat dazu geführt, daß bei den darauf spezialisierten Privatärzten praktisch jeder gewünschte Schwangerschaftsabbruch ausgeführt wird. Das Auftreten gewerbsmäßiger Vermittler, die Frauen diesen Privatkliniken zuführen, ist eine besonders unerfreuliche, aber schwer vermeidbare Nebenerscheinung (vgl. Lane-Report, Bd. 1 Nr. 436 und 452)" (S. 86 des Urteils).

Sicher wird die englische Regelung vom Koalitionsentwurf nicht völlig übernommen. Die „Beratung" mit dreitägiger Karenzfrist schafft einen Puffer. Aber dennoch kann, ja muß es nach dem Entwurf möglich sein, daß ein praktisch gleicher Zustand bei uns eintritt wie in England.

Die recht eindeutige Aussage des Urteils, „der Staat darf sich nicht damit begnügen, bloß zu prüfen und gegebenenfalls zu bescheinigen, daß die gesetzlichen Voraussetzungen für einen Schwangerschaftsabbruch vorliegen", werden vom Koalitionsentwurf völlig übergangen. Der Arzt des Vertrauens erhält Befugnisse ähnlich der bei der Fristenregelung. Dem Lebensrecht des Kindes wird die notwendige Hilfe, der nötige Schutz versagt. Noch immer geht man in der Koalition offenbar von dem Gedanken nicht ab, daß dem „Selbstbestimmungsrecht der Frau gegenüber ... dem Lebensrecht des Kindes für eine bestimmte Frist ..." Vorrang gebühre (so Prof. *Werner Maihofer* im Deutschen Bundestag in der 96. Sitzung der VII. Wahlperiode). Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Spruch diese Auffassung ausdrücklich als mit der Wertordnung des Grundgesetzes *nicht* vereinbar erklärt (S. 60 des Urteils).

4. Der Koalitionsentwurf läßt die Frage offen, welche räumlichen und technischen Anforderungen zu stellen sind, um einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen zu dürfen. Es kann also eine private Abtreibungsklinik sein, und zwar sowohl eine stationäre wie auch eine ambulante. Es ist damit nicht sichergestellt, auch nicht durch das Strafrechtsreform-Ergänzungsgesetz, daß eine Schwangerschaft nur abgebrochen werden darf, wenn die notwendige medizinische Nachbehandlung in jedem Fall gewährleistet ist.

Lebensschutz nicht gewährleistet

Alles in allem muß man zu dem Urteil kommen, daß der Koalitionsentwurf massiv den Versuch erkennen läßt, die nicht mehr mögliche Fristenregelung, so weit wie irgend möglich, über die Fassung der Bestimmungen des Indikationsmodells praktisch einzuführen. Der bei der Regelung der Indikationstatbestände — sie sind sehr weit gefaßt — notwendige Tribut wird bei den Verfahrensregelungen zur Feststellung der Indikationen wieder einkassiert. Einen effektiven Lebensschutz für das ungeborene Leben gewährleistet der Entwurf nicht.

Das Christusbekenntnis von Nizäa

Eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz

Anläßlich ihrer Herbstvollversammlung in Fulda (vgl. ds. Heft S. 540) veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz eine Erklärung über das Christusbekenntnis des Konzils von Nizäa. Die Bischöfe ziehen darin eine Parallele zwischen damals und den christologischen bzw. trinitarischen Auseinandersetzungen heute, allerdings ohne näher auf einzelne theologische Strömungen einzugehen.

Im Jahre 325 fand in Nizäa das erste allgemeine Konzil statt. 1650 Jahre sind seitdem vergangen. Die Deutsche Bischofskonferenz nimmt diese Tatsache zum Anlaß für eine besondere Erklärung zum Christusbekenntnis.

Verbindlicher Ausdruck des Glaubens

1. Das Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa begegnet uns bis heute in der Eucharistiefeier, wenn wir sprechen: „Wir glauben . . . an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater." Bei der Taufe werden wir seit den Tagen des Neuen Testamentes zu Christen „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes". Das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott und zu Jesus Christus, dem Mensch gewordenen Sohn Gottes, hat also grundlegende Bedeutung für das Leben der Kirche und damit jedes einzelnen Christen. Dieses Bekenntnis ist bis heute gemeinsames Gut aller christlichen Kirchen. Das Jubiläum von Nizäa ist darum auch ein bedeutsames ökumenisches Ereignis. Um so ernster ist die Tatsache zu nehmen, daß in der theologischen Diskussion Deutungen des Christusglaubens aufgetaucht sind, deren Vereinbarkeit mit dem Bekenntnis der Kirche nicht ersichtlich ist. All das läßt uns mit Nachdruck auf das verbindliche Fundament jeder theologischen Diskussion hinweisen und Inhalt und Bedeutung des kirchlichen Bekenntnisses zu Jesus Christus, dem Sohn Gottes, herausstellen.

2. Die geschichtliche Situation, in der das Konzil von Nizäa stattfand, war — ähnlich der unsrigen — eine Zeit des Übergangs in eine neue Epoche. Die an sich notwendigen theologischen Versuche, die Christusbotschaft im Dienste der Verkündigung in die Sprache des zeitgenössischen Denkens zu übersetzen, führten zu einer der schwersten Krisen in der Geschichte des Christentums: aus dem heilsgeschichtlichen Glauben drohte eine philosophische Weltanschauung zu werden. Die Krise spitzte sich zu, als Arius, ein Priester aus Alexandrien, Jesus Christus als eine Art Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt betrachtete und ihn schließlich zu einem Geschöpf des Vaters machte. Dem Konzil ging es nicht um philosophische Spekulationen, sondern um die Wahrung des überlieferten kirchlichen Glaubens, wie er in der Heiligen Schrift und in den liturgischen Bekenntnissen bezeugt wird. Es ging ihm um die Wahrung des Geheimnisses Gottes und unserer Erlösung durch Jesus Christus. Um jedoch den Glauben vom Irrtum abzugrenzen, wiederholte es nicht nur die überlieferte Glaubenslehre, sondern erklärte sie, indem es die Denkmittel der Zeit an der Bibel und der Überlieferung maß und sie von da her reinigte. Was in Nizäa begonnen wurde, führten die späteren Konzilien fort. Das vierte allgemeine Konzil in Chalzedon (451) brachte dann einen gewissen Abschluß mit dem Bekenntnis zur wahren Gottheit und wahren Menschheit des einen Sohnes Gottes.

3. Das Bekenntnis von Nizäa und Chalzedon ist für uns verbindlicher Ausdruck des Glaubens an Jesus Christus. Es bringt die Christusbotschaft des Neuen Testamentes zur Geltung, die von der Kirche von Anfang an bis heute bezeugt worden ist. Jesus selbst wußte sich nach dem Zeugnis aller Evangelien in einer einmaligen und unübertragbaren Gemeinschaft mit „seinem Vater" (Mt 11, 27; Mk 14, 36). Das ist die Mitte und das Geheimnis seiner Person und seiner Sendung. Die einzelnen neutestamentlichen Schriften bringen diese Einheit Jesu mit seinem Vater in verschiedener Weise zum Ausdruck. In der „Sache" stimmen diese Aussagen alle überein. „Gott war in Christus, als er durch ihn die Welt mit sich versöhnte" (2 Kor 5, 19). Schon sehr frühe Schichten und Schriften des Neuen Testamentes sprechen von der Sendung des Sohnes (Gal 4, 4; Röm 8, 3) und von seiner Erniedrigung in Knechtsgestalt (Phil 2, 6 ff.). Der Prolog des Johannesevangeliums faßt alles zusammen: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott . . . Und das Wort ist Fleisch geworden" (Joh 1, 1. 14).

Das Bekenntnis von Nizäa ist also eine gültige Auslegung des Neuen Testamentes; es bringt in der Sprache seiner Zeit die Mitte des ursprünglichen Christusglaubens zur Geltung. Derselbe Glaube findet sich von Anfang an auch in den Taufbekenntnissen und den liturgischen Bekenntnissen bei der Eucharistiefeier. Auch spätere Konzilien und Synoden haben ihn immer wieder zum Ausdruck gebracht und gegenüber Irrtümern verteidigt. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht an vielen Stellen davon. Wir haben es hier also mit der einhelligen Überlieferung der Kirche, auch der getrennten christlichen Kirchen, zu tun. Die Kirche würde ihre Identität verlieren, würde sie sich heute oder in Zukunft nicht mehr eindeutig zu diesem Glauben bekennen.

Um so schwerer wiegt es, daß in der Gegenwart Deutungen des Christusglaubens vorgetragen werden, die das Bekenntnis von Nizäa, wenn nicht direkt leugnen, so doch entweder umgehen oder verschweigen, es in seiner grundlegenden Bedeutung relativieren oder mit höchst zweideutigen Ausdrücken interpretieren und so seinen Gehalt aushöhlen. Vor allem die kirchliche Lehre vom dreifaltigen Gott (Trinität) und — damit eng verbunden — vom ewigen Sein des Sohnes beim Vater (Präexistenz) wird in manchen Veröffentlichungen katholischer

Theologen nicht mehr gewahrt. Eine solche Aushöhlung der Substanz des christlichen Glaubens ist kein Weg zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gemeinten Erneuerung der Kirche und zur ökumenischen Einheit. Beides ist nur in Treue zur Überlieferung möglich.

Was das unterscheidend Christliche ist

4. Daß das Bekenntnis von Nizäa den Christusglauben in verbindlicher Weise zum Ausdruck bringt, schließt nicht aus, daß es uns heute auch neue Fragen aufgibt. Ähnlich wie damals steht auch heute die Menschheit und mit ihr die Kirche in einer Zeit des Übergangs in eine neue Epoche (Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes, 4 f). Fragen ergeben sich heute vor allem aus der Anwendung neuerer Methoden in der Schriftauslegung, aus einer genaueren Kenntnis der Dogmengeschichte und besonders aufgrund des gewandelten Welt- und Selbstverständnisses des Menschen. Solchen Fragen müssen wir uns redlich stellen; denn die Kirche ist mit dem Eindringen in das Geheimnis des Glaubens und mit der Abwehr des Irrtums niemals am Ende.

Es ist weder möglich noch ist es notwendig, alle anstehenden Fragen hier zu behandeln. Vieles muß und kann auch der theologischen Klärung überlassen bleiben. Unabdingbar ist aber, daß die Theologie dabei ihr Maß am Bekenntnis und am Geist des Konzils von Nizäa nimmt. Dieses Konzil bekannte sich zur Schrift und zur Überlieferung der Kirche; es wußte aber auch, daß diese Überlieferung in Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit lebendig ausgelegt und verständlich gemacht werden muß; maßgebend ist aber letztlich nicht die Auffassung einzelner, sondern die gemeinsame Glaubensüberzeugung der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. Dabei hat die Theologie einen unentbehrlichen Beitrag zu leisten.

Das Konzil von Nizäa verpflichtet uns also zur Treue; es ermutigt uns aber auch zu einer Verkündigung und Theologie, die sich den heutigen Fragen stellen; schließlich verweist es auf die Gemeinschaft der Kirche als den Raum, in dem allein solche Fragen geklärt werden können.

5. Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nizäa für uns heute kann unter drei Gesichtspunkten zusammengefaßt werden:

a) Das Bekenntnis von Nizäa sagt uns, was das entscheidend und unterscheidend Christliche ist und wie es im Sinn der Kirche verstanden werden muß. Die Mitte des christlichen Glaubens ist nicht eine Idee oder eine Lehre, sondern Jesus Christus selbst. Seine Person und sein Handeln ist der Maßstab, an dem alles gemessen werden muß. Er ist jedoch nicht nur ein vorbildlicher Mensch, nicht nur Gottes Sprecher und Sachwalter, gleichsam sein letzter Prophet. Er ist vielmehr der ewige Sohn Gottes, der in der Zeit — wie das Bekenntnis von Nizäa gleichfalls sagt — Fleisch angenommen hat durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und Mensch geworden ist. In ihm ist also Gott selbst eingegangen in unser Menschsein; er ist uns in allem gleich geworden, die Sünde allein ausgenommen, bis hin zur äußersten Ohnmacht seines Sterbens (vgl. Hebr 2, 17 f: 4, 15). In Jesus Christus ist Gott ganz und endgültig der Gott-mit-uns. In und durch Jesus Christus hat Gott sich aller Menschen angenommen. Als der menschgewordene Sohn Gottes ist Jesus Christus unser Heil, unser Friede, der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2, 5).

b) Damit sagt das Bekenntnis von Nizäa auch, wer der Gott ist, zu dem wir uns als Christen bekennen. Mit allen religiösen Menschen und mit allen Religionen der Menschheit verbindet uns Christen die Verehrung des göttlichen Geheimnisses, das sich auf vielfache Weise in unserem Leben andeutet. Mit dem Gottesvolk des Alten Bundes verbindet uns das Bekenntnis zu dem einen Gott, der Schöpfer der Welt ist und in personaler Weise in der Geschichte spricht und handelt. In Jesus Christus hat sich dieser Gott endgültig geoffenbart und als Liebe erwiesen (vgl. 1 Joh 4, 8.16). Er ist offenbar geworden als derjenige, der in sich Leben und im Heiligen Geist sich selbst mitteilende Liebe ist (vgl. Röm 5, 5). Das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott ist darum weder eine abstrakte, lebensferne Spekulation noch ein Rest unaufgearbeiteter Mythologie, sondern die gemäße und unentbehrliche Antwort auf das in Jesus Christus geoffenbarte Geheimnis des Lebens und der Liebe Gottes und darum die einzige Weise, christlich von Gott zu sprechen.

c) Schließlich sagt das Bekenntnis von Nizäa auch Entscheidendes über den Menschen. Daß Gott Mensch wird, bezeugt die Würde des Menschen, den Wert auch seines Leibes, die Bedeutung seiner Geschichte und seines Einsatzes in der Welt. Daß Gott Mensch wird, macht aber auch deutlich, daß wir Menschen unsere Erfüllung und den Sinn unseres Daseins allein durch Gott und in Gott finden. Nur in der Hinordnung aller Werte auf dieses letzte Ziel kann der Mensch wirklich menschlich sein. In der Sünde ist der Mensch jedoch heillos Gott und sich selbst entfremdet. Da Gott in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, diese Entfremdung unseres Menschseins auf sich genommen und überwunden hat, ist Jesus Christus zum Urbild des neuen Menschen, zum Anfang und Haupt einer neuen Menschheit geworden. In seiner Einheit mit Gott ist er „der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte" (Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes, 10). So erschließt sich im Geheimnis der Menschwerdung Gottes das Geheimnis des Menschen; in Jesus Christus hat somit Gott dem Menschen den Menschen geoffenbart (vgl. Gaudium et Spes, 22).

Gott die eigentliche Befreiung

Das alles zu betonen ist heute aus vielen Gründen geboten. Die Würde des Menschen wird heute in vielfacher Weise verkannt und verletzt. Oft wird aber auch behauptet, Christentum und Menschenwürde seien unvereinbar und man müsse Gott um des Menschen willen leugnen. Das Bekenntnis, daß Gott um unseres Heiles willen in Jesus Christus Mensch geworden ist, besagt nun aber gerade, daß die innigste Einheit mit Gott die eigentliche Befreiung und damit die Erfüllung des Menschen ist. Das Christsein bringt das Menschsein zu seiner höchsten Verwirklichung gerade dadurch, daß es das Menschliche nicht vergewaltigt, sondern freisetzt (vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes, 41). Deshalb darf man bei aller notwendigen Betonung der Einheit und Zusammengehörigkeit von Christsein und Menschsein das durch Jesus Christus geschenkte Heil nicht einfach mit dem irdischen Wohl des einzelnen Menschen oder der Gesellschaft gleichsetzen; wo dies geschieht, verkürzt man die Wirklichkeit des Christlichen und verengt das Menschsein. Damit wird die christliche Freiheit nicht gewahrt, sondern zerstört. Das Heil des Menschen besteht nämlich in der Gemeinschaft mit Gott und findet seine Vollendung auf dem Weg des Kreuzes in der Auferstehung. Das Bekenntnis zu Jesus

Christus, wie es durch das Konzil von Nizäa verbindlich und bedeutsam auch für uns heute ausgelegt wird, eröffnet uns also einen Weg; es schenkt uns zugleich Licht und Kraft auf diesem Weg in die Freiheit eines neuen und ewigen Lebens. Dieses Bekenntnis ist allerdings keine leicht faßliche Formel, sondern deutet auf das letztlich unfaßbare Geheimnis Gottes, Jesu Christi und des Menschen in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus. Wer um einer leichter zugänglichen Deutung willen das Geheimnis auflöst, wird weder Gott noch dem Menschen gerecht.

Das Konzil von Nizäa bezeugt die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und damit die heilshafte Nähe Gottes. Dadurch gibt es die endgültige Antwort auf unsere Fragen nach Gott und nach uns selbst. Auch gegenüber heutiger Ideologien und Utopien bewährt sich diese Antwort, weil sie das Geheimnis Gottes und des Menschen wahrt.

Länderberichte

Durch Zugzwang ins Chaos?

Portugal nach dem Staatsstreich (II)

Um die gegenwärtige Entwicklung in Portugal zu verstehen, muß man wohl bis in die *Zeit Salazars* und auf die erste Zeit unter der neuen Herrschaft der Militärs zurückgreifen. Der Staatsstreich in Portugal am 25. April 1974 ist aus einer allgemeinen Unruhe und tiefen Unzufriedenheit in den Streitkräften und der Bevölkerung mit den damaligen Zuständen zu erklären. Die Armee wurde in dem jahrelangen Guerillakrieg in Übersee, den sie nicht gewinnen konnte, aufgerieben. Fast jede portugiesische Familie war von der kriegsbedingten langen Militärdienstzeit und deren Folgen betroffen. Jeden Tag brachten die Zeitungen eine Liste von gefallenen Soldaten, und ein Strom von Verwundeten und Invaliden kehrte in die Heimat zurück. Die Mehrheit der Bevölkerung war dieses Krieges überdrüssig. Auch in den Streitkräften selbst gärte es bereits seit langer Zeit. Es fehlten in den letzten Jahren nur die Initiative und der führende Kopf für einen Umsturz. Die Initialzündung brachte dann General Spínolas Buch „Portugal e o futuro".

Die kriegsbedingte Unzufriedenheit der Bevölkerung wurde noch durch den dringenden Wunsch nach einer wesentlichen Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse gesteigert. Die Verteilung des Besitzes war nicht gerecht, und das galt besonders im Süden des Landes. Den sogenannten „100 famosas familias", deren Reichtum oft ein unvorstellbares Ausmaß angenommen hatte, stand die große Masse derjenigen gegenüber, die auf normale Weise nicht einmal das Minimum für eine menschenwürdige Unterbringung und Versorgung ihrer Familien verdienen konnten. Der Staat hielt die Löhne durch gesetzliche Vorschriften niedrig. Nicht selten war diese Lohnfestsetzung weniger durch die Sorge um Erhaltung niedriger Produktionskosten zur Steigerung der internationalen Wettbewerbsfähigkeit, sondern mehr durch eine ungerechte Gewinnsucht der Besitzenden bestimmt, die einen sehr starken Einfluß auf die Gesetzgebung und Verwaltung hatten.

Krankheit bedeutete wegen der unzureichenden oder überhaupt fehlenden Sozialversicherung häufig, auf die Gnade und das Mitleid anderer angewiesen zu sein. Zum Beispiel kannten die Landarbeiter bis vor einigen Jahren überhaupt keine Sozialversicherung, und die Haushaltshilfen besaßen eine solche zur Zeit des Umsturzes immer noch nicht. Die bestehende Sozialversicherung für andere Berufszweige war in aller Regel schlecht. Diese allgemein ungünstige wirtschaftliche Situation der großen Masse wurde durch die Ungerechtigkeiten einer veralteten und bürokratischen Verwaltung noch verschärft.

Für den überwiegenden Teil der Bevölkerung gab es aus der schlechten wirtschaftlichen Situation, in die man hineingeboren wurde, kein Entrinnen. Die Möglichkeiten des Aufstieges waren äußerst beschränkt. Wer kein Vermögen besaß oder nicht von Familienangehörigen unterstützt wurde, konnte sich kaum durch eine bessere Schul- und Berufsausbildung emporarbeiten. Die Löhne der breiten Masse reichten, wenn überhaupt, nur zum Leben. Besonders im Süden des Landes, wo große Latifundien nur wenigen Familien gehörten, war die soziale Ungerechtigkeit sehr groß. Dort wurde nach Einführung der Schulpflicht unter der Regierung Salazar in vielen Fällen von den einflußreichen Familien die Errichtung von Schulgebäuden zunächst verhindert oder verzögert, um sich ein gefügiges Heer von unwissenden Analphabeten für die schlecht entlohnte, harte Landarbeit zu erhalten. Im Norden waren die Verhältnisse wegen des kleinen Streubesitzes in vielen Händen im allgemeinen etwas besser. Wer

diese sozialen Zustände damals anprangerte, wurde von der Geheimpolizei sofort verdächtigt, umstürzlerischen Tätigkeiten nachzugehen.

Die *Kirche* als Gesamtorganisation hatte diese Zustände bis auf wenige Ausnahmen in der damaligen Zeit nicht öffentlich verurteilt. Die alte Freundschaft zwischen Salazar und dem früheren Kardinal-Patriarchen *Cerejeira*, der in Coimbra sein Studentenzimmer mit dem späteren Diktator teilte, war für die Kirche mehr Belastung als Vorteil, wenn auch die Herzlichkeit der Studienjahre zwischen beiden in den späteren Jahren etwas getrübt schien. Hinzu kamen die Überalterung einer großen Zahl von Bischöfen und die Tatsache, daß bei deren Auswahl sicher auch Gesichtspunkte der Staatsräson eine Rolle gespielt haben. Bis auf den Bischof von Porto, *Antonio Ferreira Gomes*, gab es keine herausragende kirchliche Persönlichkeit, die eine deutliche Trennung des Auftrags der Kirche und der gegebenen Zielsetzung der damaligen Regierung aufzeigte. Es muß zwar gesagt werden, daß neben dem Bischof von Porto, der seine Aktivität für eine politische und gesellschaftliche Bildung in seinem Bistum und sein mutiges Auftreten gegen die Ungereimtheiten der Diktatur mit dem Verbot der Wiedereinreise nach einem Besuch im Vatikan bezahlte, auch eine Reihe von Priestern in Predigten eine größere Gerechtigkeit forderte. Das ersetzte jedoch nicht das Wort der Sprecher der Gesamtkirche Portugals. Hinzu kam, daß die Kirche auch mit Schwierigkeiten kämpfen mußte, die sich daraus ergaben, daß manche Priester sich vor allem deshalb zu diesem Beruf entschlossen hatten, weil sie darin die einzige Möglichkeit sahen, ihrer schlechten sozialen Lage, die durch die materielle Armut des Elternhauses bestimmt wurde, zu entrinnen. Im Süden des Landes hatte die Kirche noch dazu kaum Einfluß. Weite Gebiete der Provinz Alentejo sind praktisch entchristianisiert.
Aus der geschilderten Situation wird verständlich, warum das vorrevolutionäre System am Tage des Umsturzes fast von keiner Seite mehr Unterstützung fand.

Die Aufteilung der Macht nach dem Umsturz

Nach der Übernahme der Macht in Portugal durch das Militär am 25. April 1974 blieb die alte Verfassung vom 11. April 1933 zunächst als Rahmenverfassung bestehen, soweit sie nicht den demokratischen Grundsätzen der „Bewegung der Streitkräfte" (MFA = Movimento das Forças Armadas) widersprach. Naturgemäß erfolgte jedoch eine grundlegende Umgestaltung der Souveränitätsorgane; denn die alten Strukturen konnten der neuen Situation nicht gerecht werden. Die Lage wurde gekennzeichnet durch eine Verlagerung der Macht von den traditionellen Instanzen auf die revolutionären Organe der Streitkräfte. Nach der am 16. Mai 1974 veröffentlichten Übergangsverfassung waren die wichtigsten Staatsorgane für die Übergangszeit die Junta, das Amt des Staatspräsidenten und der Staatsrat.

Die Junta war zunächst das entscheidende Machtzentrum. Sie handelte im Auftrag der MFA und bestand aus sieben militärischen Vertretern, die mit Mehrheit zu entscheiden hatten und darüber wachen sollten, daß das Programm der Streitkräfte und die Gesetze eingehalten wurden.
Der Staatspräsident — zugleich der Präsident der Junta — ernennt und entläßt die Minister. Er kann bei Störung der Sicherheit und Ordnung den Notstand erklären.
Der Staatsrat bestand aus 21 Mitgliedern und zwar aus den 7 Junta-Mitgliedern, 7 weiteren Vertretern der Streitkräfte und 7 vom Staatspräsidenten ernannten verdienten Bürgern. Er sollte bis zur Wahl der konstituierenden Verfassungsversammlung Verfassungsgesetze erlassen. Er hatte ein Vetorecht gegen alle wichtigen Gesetzentwürfe der Regierung. Praktisch wurde er eine Parallelregierung zur Provisorischen Regierung.
Die Provisorische Regierung war ein ziviles Ausführungsorgan der Junta ohne Kompetenz in militärischen Angelegenheiten.

Das Programm der „Bewegung der Streitkräfte" enthielt neben den innen- und außenpolitischen Grundsätzen wie der Garantie des Fortbestehens der portugiesischen Nation in ihrer plurikontinentalen Gesamtheit, der Garantie der freien Meinungsäußerung, der bürgerlichen Grundrechte und der Anerkennung internationaler Verträge auch wirtschafts- und sozialpolitische Zielsetzungen, die auf einen tiefgreifenden Umbruch des vorrevolutionären kooperativen Wirtschaftssystems hinauslaufen mußten (z. B. Streikrecht, Beteiligung der Arbeiter am Betriebsgeschehen, Eingriffsmöglichkeiten des Staates in die wichtigsten Wirtschaftsbereiche, Reform des Bankwesens).

Zur Durchführung dieses Programms wurde von der Junta unter der Leitung des neuen Staatspräsidenten, General *António de Spínola*, am 16. Mai 1974 die *Erste Provisorische Regierung* unter dem liberal gesinnten Ministerpräsidenten *Palma Carlos* eingesetzt. Es war eine Mitte-links-Regierung und setzte sich aus Liberalen, Sozialisten, nichtmarxistischen Sozialdemokraten, Technokraten, Linkskatholiken und Kommunisten zusammen. Die neue Regierung stand vor schwierigen Aufgaben, insbesondere da durch die Euphorie der ersten Wochen der Revolution der Erwartungshorizont der Bevölkerung sehr hoch gesteckt war. Die Hauptprobleme waren:

— die allgemeine Unruhe nach fast 50 Jahren autoritärer Regierungsform, die zahlreiche Wünsche aufgestaut hatte;
— die organisatorische Vertretung der Arbeitnehmerinteressen;
— Streiks zur Erlangung höherer Löhne und zur Entlassung von einzelnen Mitgliedern der Verwaltungsräte oder Geschäftsleitung in den Betrieben;

— zunehmende Inflation (im Januar 1974 bereits 20%, später bis zu 30%);
— die personelle Bewältigung der Vergangenheit.

Das Interregnum Spinola

Die Probleme des Übergangs zu einer Demokratie nutzten Linksradikale von Anfang an zur Verfolgung ihrer eigenen Ziele aus. Die bereits im Untergrund straff organisierte Kommunistische Partei Portugals (PCP) biederte sich in klarer Erkenntnis der gegebenen Möglichkeiten bei den Militärs als Hilfstruppe zur angeblichen Durchsetzung der Ziele der MFA an, schickte jedoch gleichzeitig andere von ihr abhängige linke Gruppen zur Unruhestiftung und Agitation auf die Straße. Die bereits im Untergrund geschulten Kommunisten begannen sofort Schlüsselstellungen der Macht in der Staatsverwaltung und den Gewerkschaften zu erobern und nahmen jede sich bietende Gelegenheit zur Infiltration der Streitkräfte wahr. Mit großen Demonstrationen wurde die Einheit der Linken beschworen. Auch der Sozialistenführer und Außenminister der Ersten Provisorischen Regierung, *Mario Soares*, setzte sich damals noch für die Volksfront mit den Kommunisten ein. In Lissabon forderten etwa 1000 Linkskatholiken den Rücktritt aller Bischöfe, die sich von dem Salazarregime nicht abgesetzt hatten. Der Ruf nach einem Mitbestimmungsstatus für den katholischen Sender „Radio Renascença" wurde laut.

Mit Hilfe von Parteimitgliedern und Sympathisanten in den Streitkräften gelang es der PCP zusehends mehr, auf die Willensbildung in den vom Militär beherrschten Staatsinstanzen Einfluß zu nehmen. Ihre taktisch bedingte, nach außen gezeigte volle Unterstützung der MFA von Beginn der Revolution an zeigte bald erste Früchte und das insbesondere deshalb, weil eine Reihe von Offizieren glaubte, sich zunächst allein auf die schlagkräftige PCP zur Durchsetzung der gesteckten Ziele verlassen zu können. Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß die Regierung Palma Carlos bereits am 9. Juli 1974 wegen unüberbrückbarer Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Kabinetts scheiterte. Palma Carlos trat zurück, weil er die von ihm geforderten Vollmachten zu einer wohlausgewogenen und effektiven Amtsführung von den herrschenden Militärs nicht erhielt. Auch seine Forderung nach einer vorgezogenen demokratischen Präsidentenwahl war von den Streitkräften abgelehnt worden. Die Entscheidung gegen die Forderungen von Palma Carlos fiel im Staatsrat mit 18 zu 3 Stimmen. Palma Carlos erklärte bei seinem Rücktritt: „Das Land ist am Rande der Anarchie. Die Bedingungen, das Land weiter zu regieren, sind nicht gegeben." Straßenunruhen, Eingriffe in Zeitungen, die Besetzung öffentlicher Gebäude durch Bedienstete und Disziplinlosigkeit waren an der Tagesordnung.
Neuer Regierungschef wurde Oberst *Vasco dos Santos Gonçalves*. Die *Zweite Provisorische Regierung*, an der sich Kommunisten, Sozialisten und nichtmarxistische Sozialdemokraten beteiligten, bestand aus sieben zivilen und acht von den Militärs gestellten Ministern. Der kommunistenfreundliche Ministerpräsident Gonçalves, dem eine Mitgliedschaft in der PCP nachgesagt wird, erklärte zu seiner vordringlichen Aufgabe die Konsolidierung der Demokratie und die Ausarbeitung einer Streikgesetzgebung. Wie die Entwicklung gezeigt hat, verstand er diese Ziele ganz im kommunistischen Sinn. Sie bedeuteten für den Marxisten Gonçalves die Festigung der Macht und des Einflusses der PCP.

Die zielstrebige Arbeit der Kommunisten und ihres Statthalters auf dem Ministerpräsidentensessel blieb nicht ohne Wirkung auf einen einflußreichen Teil der Offiziere. Das führte zu wachsenden Auseinandersetzungen zwischen der MFA und dem Staatspräsidenten, dessen Einfluß dabei abnahm. Der von Natur aus konservative Spínola sah sich einer sehr starken weit links orientierten Minderheit von Offizieren gegenüber, die mit oder ohne formelle Parteimitgliedschaft der PCP nahestand oder zumindest sozialistisch dachte. Die Reihen der gemäßigten Offiziere waren durch umfangreiche Säuberungen, die oft nach Kriterien der Kommunisten erfolgten, stark gelichtet. Jedoch auch der im aktiven Dienst verbliebene Teil der gemäßigten Offiziere konnte sich nicht geschlossen mit den Ansichten Spínolas identifizieren.

Zur Zurückweisung des kommunistischen Machtstrebens und zur Festigung seiner Stellung rief Spínola Ende September 1974 in Lissabon zu einer „Demonstration der schweigenden Mehrheit" auf. Die Frage der Zulassung dieser von linker Seite als faschistischer Umsturzversuch bezeichneten Demonstration wurde zum Brennpunkt des Machtkampfes zwischen Spínola und der Linken. Spínola verlor die Loyalität eines größeren Teils der politisch einflußreichen Offiziere. Die Demonstration mußte abgesagt werden. Dafür zogen trotz eines allgemeinen Demonstrationsverbots kommunistische Horden durch Lissabon und feierten ihren „Sieg über den Faschismus". Staatspräsident Spínola trat im Laufe der nachfolgenden Auseinandersetzung zurück, nachdem er keine Möglichkeit mehr sah, den Gang der Dinge in seiner Stellung zu beeinflussen. Den Rücktritt erläuterte er jedoch noch in einer temperamentvollen Fernsehansprache, in der er vor der Gefahr eines Rückfalls in eine Diktatur — diesmal linker Prägung — warnte.

Die Junta wurde am Tage von Spínolas Rücktritt von sieben auf drei Mitglieder reduziert. Drei konservative Generäle mußten auf Anordnung des Koordinationskomitees der MFA, das sie in die Junta berufen hatte, aus ihr entlassen werden. General Spínola schied ebenfalls aus. Mitglieder der Junta blieben General *Costa Gomes* und die Konteradmiräle *Pinheiro Azevedo* und *Rosa Coutinho*. Nachfolger von General Spínola im Amt des Staatspräsidenten wurde der ihm damals noch nahestehende General

Costa Gomes. Am 1. Oktober begann Ministerpräsident Gonçalves mit einer Umbildung der Regierung *(Dritte Provisorische Regierung).*

Der kommunistische Versuch der Machtübernahme

Die Kommunisten hatten in der Dritten Provisorischen Regierung unter Gonçalves ihre Stellung gefestigt. Sie intensivierten nun ihre Aktivitäten zur Infiltration aller staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen, um in bewährter Doppelstrategie — Anbiederung bei den herrschenden Militärs und ihre Unterstützung aus taktischen Gründen sowie gleichzeitig gesteuerte Kundgebungen linker Gruppen zur Einschüchterung der Massen und um den politischen Gegner mundtot zu machen — ihr Ziel der Diktatur des Proletariats zu erreichen. Das Straßenbild von Lissabon wurde von der PCP und ihrem linken Anhang mit Plakaten, Umzügen und Barrikaden beherrscht. Die PCP zeigte sich vorzüglich organisiert und gut finanziert. Die Lage wurde im Laufe der Zeit immer unübersichtlicher. Die traditionellen Staatsinstanzen, Staatspräsident, Staatsrat und Kabinett, verloren ständig an Einfluß. Politiker und Offiziere, die eigene politische Zielvorstellungen hatten und bereit waren, dafür einzutreten, schieden nach und nach aus den politischen Institutionen aus. Die MFA geriet im Laufe der Zeit unter den Druck erheblicher innerer Spannungen, die u. a. auch durch die Frage nach der künftigen Aufgabe der „Bewegung" hervorgerufen wurden. Normale demokratische Verhältnisse hätten das Ende der „Bewegung" bedeuten müssen. Die allgemeine unsichere Lage und die Angst vor einem neuen Putsch — von rechts oder links —, die zur Rechtfertigung für den Fortbestand der „Bewegung" dienten, begünstigten eine Entwicklung, die den Einfluß der politischen Parteien schmälerte und eine Militärdiktatur näherrücken ließ.

Im Februar 1975 institutionalisierte sich die MFA. Neue und umgebildete revolutionäre Organe der Streitkräfte gewannen wachsenden Einfluß. Die wichtigsten Entscheidungen trafen künftig die Führungsgremien der Streitkräfte, bestehend aus dem Rat der Zwanzig, dem Koordinationsausschuß der MFA sowie der Vollversammlung der MFA. Der Rat der Zwanzig war ein Lenkungsorgan der „Bewegung". Die Vollversammlung bestand zunächst aus 200 Mitgliedern aller Waffengattungen, später nach Aufnahme von Mannschaftsgraden aus 240. Sie hat informativen und beratenden Charakter. Auf Empfehlung des Obersten Rates der Streitkräfte (Rat der Zwanzig) gab der Staatsrat am 10. Februar 1975 der Junta legislative Vollmachten zur Beseitigung der alten vorrevolutionären Strukturen. Einzig die PCP begrüßte in konsequent richtiger Einschätzung der Lage diese Entwicklung. Sie war sich bei einem weiteren Fortschreiten ihrer erfolgreich begonnenen Infiltration der MFA ihres Einflusses, den sie durch ein Wähltervotum nicht erreichen konnte, über eine Anzahl von Angehörigen der Streitkräfte in Schlüsselstellungen und durch die straff organisierte kommunistische Gewerkschaftsarbeit bewußt. Bereits unmittelbar nach dem Umsturz hatten Scharen von kommunistischen Funktionären die Schlüsselstellungen der alten staatlichen Einheitsgewerkschaft, die kein Streikrecht besaß, übernommen und einen neuen Dachverband, die Intersindical, geschaffen.

Ein Putsch, der nicht stattfand

Der *sichtbare Erfolg der kommunistischen Bemühungen* war die im Januar 1975 mit ganz knapper Mehrheit erfolgte Entscheidung der MFA für die Einheitsgewerkschaft. Mit dieser kommunistisch beherrschten Organisation hatte die Linke ein Instrument in der Hand, mit dem sie, je nachdem wie die Taktik es erforderte, das Wirtschaftsleben lahmlegen und ganz erheblichen politischen Druck ausüben konnte oder auch Solidarität mit der herrschenden MFA zu demonstrieren wußte. Im letzteren Fall konnte jedoch gleichzeitig auch wiederum der extrem linke Mob, der zu einem guten Teil über die PCP die Moskauer Gelder erhielt, im Sinne der Doppelstrategie mobil gemacht werden, soweit das der kommunistischen Sache dienlich erschien. Mit dem Land ging es indessen immer mehr bergab. Die Regierungstätigkeit schwand mehr und mehr. Der Staatsapparat war ohne Konzeption. Die öffentliche Verwaltung befand sich in einem desolaten Zustand. Die vorhandenen Fachleute waren entweder aus politischen Gründen entlassen oder so eingeschüchtert worden, daß sie sich nicht mehr engagierten. Die wirtschaftliche Lage verschlechterte sich zusehends (30 % Inflation, hohe Arbeitslosigkeit, soziale Unruhe) und wurde besonders durch die Rückwanderung aus den Überseegebieten, Entlassungen aus den Streitkräften, sinkende Gastarbeiterüberweisungen, Kapitalflucht und Liquiditätsprobleme verschärft.

In dieser Situation ist es kein Wunder, daß eine *oppositionelle Strömung* gegen die herrschenden Zustände aufkam. Auch die Streitkräfte blieben davon nicht verschont. Am 11. März unternahmen Teile der Armee, die mit dem Vordringen der Kommunisten in allen öffentlichen Bereichen nicht mehr einverstanden waren, einen Putschversuch. Die Hauptzielsetzung der Putschisten, zunächst die Kaserne des Flugabwehrregiments in Sacavem (Nordrand von Lissabon am Flugplatz) und den Lissaboner Flughafen in die Hand zu bekommen, wurde nicht erreicht. Offiziere des Regiments hatten ohne Erfolg versucht, die Soldaten zum *Putsch* zu bewegen. Die zur Verstärkung der Putschisten aus Tancos, der 100 km nördlich von Lissabon gelegenen Garnison des einzigen Luftlanderegiments, herangeflogenen ca. 40 Soldaten umstellten zwar die Kaserne, verständigten sich jedoch dann mit den heranrückenden COPCON-Einheiten (COPCON = Kontinentales Ope-

rationskommando zur Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung).
Unbedeutende Teile der Luftwaffe beteiligten sich ebenfalls an den Aktionen der Putschisten. Es fielen einige Bomben in der Nähe des Lissaboner Flughafens, die jedoch keinen großen Schaden anrichteten. Bei der nach außen sehr dilettantisch anmutenden Aktion, für die der im spanischen Bürgerkrieg erfahrene General Spínola später die Verantwortung übernahm, liegt die Annahme sehr nahe, daß irgend etwas nicht planmäßig verlaufen ist. So soll der der maoistischen Linie nahestehende Befehlshaber des COPCON, General *Otelo Carvalho*, das Losungswort für den Aufstand in Erfahrung gebracht und einen Tag vor dem festgesetzten Datum nur einen kleinen Teil der eingeweihten Truppen benachrichtigt haben. Auf diese Weise konnte er militärisch den provozierten Aufstand schnell erledigen und unmittelbar Beteiligte aus dem Verborgenen locken. Es gingen jedoch auch andere Gerüchte über die Ursachen der vorschnellen, unkoordinierten und fehlerhaft durchgeführten Aktion um (z. B. ein unmittelbar bevorstehender Linksputsch).
Nach dem Scheitern des Aufstandes ging General Spínola über Spanien ins Exil nach Brasilien. Er wurde aus der Armee ausgestoßen. Der Putschversuch gab der Linken starken Auftrieb. In der Nacht nach dem Ereignis beschlossen der Oberste Rat der Streitkräfte und die Vollversammlung der MFA einen Obersten Revolutionsrat zu bilden. Er erhielt die Gesetzgebungsbefugnis neben dem künftigen Parlament und ein Vetorecht gegenüber den Entscheidungen einer künftigen Zivilregierung. Der Revolutionsrat war zunächst höchstes Regierungsorgan und ersetzte den Staatsrat. Er bestand aus 24 Mitgliedern und sollte das Exekutivorgan der „Bewegung" sein. Die oberste Gewalt im Staate sollte von ihm bis zu den Wahlen einer verfassunggebenden Versammlung im April 1975 ausgeübt werden. Der Revolutionsrat verstaatlichte unmittelbar nach seiner Konstituierung die Banken und Versicherungsanstalten und kontrollierte damit weite Bereiche des Wirtschaftslebens.
Der Putschversuch war auch Anlaß einer Kabinettsumbildung, die den Kommunisten einen noch stärkeren Einfluß gab. Ministerpräsident Gonçalves nahm die MDP (Portugiesische Demokratische Bewegung), einen Ableger der PCP, in die Regierung auf *(Vierte Provisorische Regierung)*. Der Sozialistenführer Soares verlor dabei sein Amt als Außenminister, das er an Major Melo Antunes abtreten mußte. Er blieb Minister ohne Geschäftsbereich.

Die Wahlen vom 25. April wurden überschätzt

Bei nachfolgenden großen „Säuberungsaktionen" wurden führende Offiziere, Industrielle und Bankiers verhaftet. Politisch unzuverlässig scheinende Offiziere versetzte man in die Reserve. Drei der 15 Parteien, die sich an der für den 25. April 1975 festgesetzten Wahl zur verfassunggebenden Versammlung beteiligen wollten, wurden suspendiert (PDC — Christlich Demokratische Partei, MRPP — Bewegung zur Reorganisation der Proletariatspartei und AOC — Allianz der Arbeiter und Landarbeiter). Der Generalsekretär der PDC, Major *Sanches Osório*, war 36 Stunden nach dem Putschversuch nach Spanien geflohen. Die Partei konnte sich von dem Odium der Beteiligung am Umsturzversuch nicht mehr befreien. Die MRPP und die AOC hatten zu revolutionärer Gewaltanwendung aufgerufen.
Nach dem Ausschluß der genannten drei Parteien bewarben sich noch folgende 12 Parteien um Mandate für die verfassunggebende Versammlung:
CDS — Demokratisch-Soziales Zentrum
PSP — Sozialistische Partei Portugals
PPD — Demokratische Volkspartei (nichtmarxistische Sozialdemokraten)
PCP — Kommunistische Partei Portugals
MDP — Portugiesische Demokratische Bewegung
PPM — Monarchistische Volkspartei
FSP — Sozialistische Volksfront
MES — Bewegung der Sozialistischen Linken
PUP — Partei der Volksunion
FEC — Kommunistische Wahlfront
UDP — Demokratische Volksunion
LCI — Internationale Kommunistische Liga
Die Vorbereitung der *Wahl der verfassunggebenden Versammlung* entsprach nicht den Normen echter demokratischer Freiheit. Die Wahlversammlungen aller nichtmarxistischen Parteien wurden von den Kommunisten und ihrem Anhang ständig gestört. Parteikongresse und Wahlversammlungen wurden gesprengt. Dem Zentrum (CDS) z. B. war es praktisch unmöglich, die Parteiziele in großen Versammlungen dem Volk zu erläutern. Selbst die nichtmarxistische sozialdemokratische Volkspartei (PPD) mußte erhebliche Behinderungen durch kommunistische Elemente aller Schattierungen hinnehmen. Die PCP wandte die bereits erwähnte Doppelstrategie generalstabsmäßig an.
Die demokratische Willensbildung durch gewählte Vertreter wurde weiterhin noch eingeschränkt durch die Anfang April 1975 vom Revolutionsrat den Parteien mit der Aufforderung zur Zustimmung vorgelegte „Plattform des Einverständnisses". Wichtigster Punkt dieser Plattform ist, daß der *Revolutionsrat* als eigentlicher Führungsapparat des Landes für mindestens fünf Jahre von der künftigen verfassunggebenden Versammlung institutionalisiert werden sollte. Aufgrund der Einwände mehrerer Parteien billigte die Vollversammlung der MFA einige geringfügige Korrekturen. 6 der 12 zu den Wahlen zugelassenen Parteien unterzeichneten daraufhin den „Pakt zwischen der Bewegung der Streitkräfte und den Parteien".
Der *Verfassungsentwurf*, der in seinen Grundzügen bereits vor der Wahl der Versammlung, die ihn beschließen sollte, festgelegt war, sieht folgende Rang- und Machtstellung der einzelnen Staatsorgane vor:
1. Präsident der Republik
2. Oberster Revolutionsrat

3. Vollversammlung der Bewegung der Streitkräfte
4. Parlament
5. Provisorische Regierung
6. Gerichte

Der Entwurf garantiert dem *Revolutionsrat* für drei bis fünf Jahre den Verbleib an den Schaltstellen der Macht. Er besitzt *Richtlinienkompetenz* gegenüber Parlament und Regierung. Der Staatschef ist Präsident des Revolutionsrates und oberster Befehlshaber der Streitkräfte. Der starke Linksdrall in der Führung der MFA wurde in verschiedenen Erklärungen zu den anstehenden Wahlen erkennbar. Die „Bewegung" gab bekannt, sie sei wegen der zufälligen Wahlergebnisse eines kaum aufgeklärten Volkes nicht bereit, ihre Rolle als Motor des revolutionären Prozesses zu verlieren. Die sozialistische Ausrichtung der Revolution müsse gesichert werden. Nur progressistische Parteien würden die Zukunft mitgestalten dürfen. Der „rote General" des COPCON, Otelo Carvalho, erklärte sogar offen in einer Fernsehsendung, daß er es lieber sehe, wenn die Wahlen überhaupt nicht stattfänden.

Von den beiden linksorientierten Offizieren António Rosa Coutinho und Otelo Carvalho wurde eine Kampagne eingeleitet, die mit Hilfe von revolutionären Basisgruppen in Fabriken und Wohnvierteln eine Allianz zwischen dem Volk und der „Bewegung der Streitkräfte" fördern sollte. Der Revolutionsrat forderte die Bevölkerung auf, bei den bevorstehenden Wahlen lieber weiße Stimmzettel abzugeben, als für eine Partei zu stimmen, deren Programm sie nicht völlig begriffen habe. Die Propaganda für diese Aktion, die auf eine Art Rätesystem hinauslief, wurde von der 5. Abteilung des Generalstabs, in der die politischen Aktivitäten der MFA konzentriert waren, betrieben. Die 5. Abteilung war unter der Leitung des „roten Admirals" Rosa Coutinho für die sogenannten Dynamisierungs- und Aufklärungskampagnen verantwortlich. Sie gab das offizielle Sprachrohr der MFA heraus und steuerte die Diskussionen innerhalb der „Bewegung".

In jener Zeit tauchten Meldungen über die Konstituierung einer „Demokratischen Bewegung der Streitkräfte" (MDFA — Movimento Democratico das Forças Armadas) als Gegenbewegung zur MFA auf. Es handelt sich wahrscheinlich um eine Organisation der nach Spanien geflüchteten Portugiesen. Ob ihr auch aktive Offiziere angehören, läßt sich nicht nachweisen. In jüngster Zeit hat General Spínola erklärt, dieser Gruppe anzugehören.

Vor den anstehenden Wahlen zur verfassunggebenden Versammlung versuchten die Kommunisten durch weitere Besetzung von Schlüsselpositionen mit Anhängern oder zumindest mit Sympathisanten, jedes Wahlergebnis bedeutungslos zu machen.

Die Wahlen am 25. April 1975 hatten dann folgendes Ergebnis:

37,9 % (115 Mandate) PSP — Sozialisten
26,4 % (80 Mandate) PPD — nichtmarxistische Sozialdemokraten
12,5 % (30 Mandate) PCP — Kommunisten
7,7 % (16 Mandate) CDS — Zentrum
4,1 % (5 Mandate) MDP — Linkskommunisten
0,8 % (1 Mandat) UDP — Demokratische Volksunion

Es wurden knapp 7 % leere (ungültige) Wahlzettel abgegeben und als Zeichen des Einverständnisses mit den Zielen der MFA gewertet.

Gegenzug der „Gemäßigten"

Nachdem bei der Abstimmung zumindest sichtbar wurde, daß die PCP, wie erwartet worden war, keine Mehrheit in Wahlen erreichen konnte, versuchten die Kommunisten im Zusammenwirken mit den linken Kräften der MFA wenigstens faktisch die ganze Macht im Staat zu erobern. Der Kommunistenführer griff nun auch die Sozialisten an und warf ihnen vor, sie wollten die Ausbeutung des Volkes durch die Monopole und großen Grundeigentümer zulassen. Auf der Maikundgebung im Nationalstadion von Lissabon wurde dem Sozialistenführer Soares von kommunistischen Ordnern der Zutritt zur Rednertribüne verwehrt, so daß nur der Staatspräsident Costa Gomes und der Kommunistenführer Álvaro Cunhal auftraten. Cunhal gebärdete sich so, als ob er nach der für ihn enttäuschenden Wahl die Mehrheit des Volkes vertreten würde. Der kommunistische Druck der Straße nahm ständig zu.

In diese Zeit (19. Mai 1975) fällt die *Besetzung des katholischen Senders Renascença* durch Kommunisten, die, als soziale Kampfmaßnahme getarnt, allein dazu diente, die mögliche starke Konkurrenz zum kommunistischen Meinungsmonopol auszuschalten. Unter dem gleichen Gesichtspunkt ist die Besetzung der Redaktion des Sozialisten-Blattes „Republica" zu sehen. Fallschirmjäger und das COPCON verhinderten die „Rückeroberung" durch Anhänger der Sozialistischen Partei. Erst dieses Ereignis bewirkte, daß der Marxist Soares, der seinen früheren Geographielehrer Cunhal zunächst als den natürlichsten Verbündeten zur Verwirklichung seiner sozialistischen Vorstellungen ansah, Bedenken gegen eine allzu gutgläubige Zusammenarbeit mit den Kommunisten bekam. Es wurde wieder einmal ein Schulbeispiel für die Aussichten einer Volksfront von Kommunisten und Sozialisten gegeben, die beide, von Marx ausgehend, die wirtschaftlichen Verhältnisse im Sinne des Marxismus ändern wollen, jedoch dann bei den Reflexen einer solchen Wirtschaftsordnung auf die politischen und die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht an der Tatsache vorbeikommen, daß die Kommunisten unter Hinweis auf Marx den Globalanspruch der Diktatur des Proletariats erheben, während die Sozialisten in Ermangelung eines Freiheitsbegriffs, der sich klar von der marxistischen „Einsicht in das Notwendige" des dialektischen Prozesses abhebt, keine geistige Gegenkonzeption vorlegen konnten. (Die Verwirrung wird im Falle Portugals um so größer, als der

Marxist Soares die politischen Aktivitäten einer pluralistischen Gesellschaft möglichst nur auf linke Gruppierungen beschränkt sehen möchte.)
Die Sozialisten wurden nach der Besetzung der Republica-Redaktion gegenüber den Kommunisten kritischer. Als in der Frage der Freigabe der Zeitungsredaktion für sie keine günstige Entwicklung eintrat, machten sie diese Forderung zur Bedingung für eine weitere Mitarbeit in der Regierung. Am 22. Mai 1975 stellten die beiden sozialistischen Minister ihre Mitarbeit im Ministerrat bis auf weiteres ein.

Die Querelen innerhalb der Koalition führten schließlich am 11. Juli 1975 zum Austritt der Sozialisten aus der Regierung. Die Sozialdemokraten folgten den Sozialisten wenige Tage danach. Die Forderung nach einem Rücktritt von Ministerpräsident Gonçalves, der die Kommunisten unübersehbar unterstützte und gewähren ließ, wurde laut. Am 17. Juli 1975 löste der Staatspräsident die Regierung dann auf. In die MFA war inzwischen ebenfalls Unruhe gekommen. Neun führende Mitglieder der MFA um den früheren Außenminister *Melo Antunes* stellten öffentlich fest, daß ein tiefer Graben zwischen dem Volk und der „Bewegung" entstanden sei. Sie beschuldigten eine kleine Gruppe, dafür die Verantwortung zu tragen, weil sie der Mehrheit des Volkes gegen dessen Willen revolutionäre Ideen aufzwingen wollte. Damit war General Vasco Gonçalves auch aus den Reihen der „Bewegung" unter Beschuß geraten. Melo Antunes, dessen Dokument gegen die Machtübernahme durch die Kommunisten in der Truppe kursierte, wurde mit seinen Anhängern aus dem Revolutionsrat ausgeschlossen, der danach zu 60% in kommunistischen Händen war.
Als Ausweg aus der Uneinigkeit beschloß die Versammlung der MFA eine Konzentration der politisch-militärischen Macht in einem *Triumvirat*. An dieser Versammlung hatte die Antunes-Gruppe schon nicht mehr teilgenommen. Mitglieder des Dreierrats wurden die beiden linksorientierten Generäle Vasco Gonçalves und COPCON-Chef Otelo Carvalho sowie Staatspräsident Costa Gomes. Der Revolutionsrat hatte zunächst nur noch die Funktion eines beratenden Organs. Die tatsächliche Macht lag bei dem Triumvirat. Damit war ein Zustand erreicht, in dem die Kommunisten ihre Aktivität wohl überzogen hatten. Die politischen Spannungen und die sehr schlechte wirtschaftliche Situation erzeugten in der Bevölkerung den Willen zur Gegenaktion.

Das mühsame politische Ende des Vasco Gonçalves

Nach über dreiwöchiger Regierungskrise wurde am 8. August 1975 die *Fünfte Provisorische Regierung* vereidigt. Melo Antunes erhielt kein Ministeramt mehr. Ministerpräsident wurde zwar wieder General Vasco Gonçalves, der sofort scharfe Repressionsmaßnahmen zur Verankerung des Sozialismus ankündigte. Seine Stellung war jedoch angeschlagen. Selbst die linken Anhänger der direkten Volksdemokratie auf der Basis von Volksversammlungen (Rätedemokratie) um den COPCON-Chef Carvalho hatten bereits gegen die dirigistische KP-Strategie von Gonçalves, mit kleinen Elite-Kadern notfalls auch gegen den Willen der Mehrheit Revolution zu machen, Bedenken angemeldet. In der neuen Regierung waren die beiden Parteien mit dem höchsten Wahlergebnis bei der Wahl der verfassunggebenden Versammlung nicht vertreten. So erklärte Staatspräsident Costa Gomes bereits bei der Vereidigung des Kabinetts, daß es sich lediglich um eine Übergangsregierung handele, mit der die Zeit bis zur Lösung der innenpolitischen Krise überbrückt werden solle.

Aufgrund der *permanenten Führungs- und Regierungskrise* hatten sich inzwischen die Machtverhältnisse langsam verschoben. Im Lande fanden mächtige Kundgebungen gegen die Kommunisten statt, die zum Teil zu Ausschreitungen und zur Zerstörung kommunistischer Parteibüros und bis zum Gebrauch von Schußwaffen führten. Die Welle des Protestes gegen den Machtanspruch der Kommunisten war im katholischen Norden des Landes besonders heftig. Die Kirche, die sich nicht noch einmal dem Vorwurf des ungenügenden Widerstandes gegen Menschenrechtsverletzungen und Diktaturen aussetzen wollte, forderte die Gläubigen in Predigten und Rundschreiben (vgl. dazu HK, Oktober 1975, 509) zu einem entschlossenen Auftreten gegen den Versuch der Machtübernahme durch die Kommunisten auf. Es kam zu mächtigen Demonstrationen in Famalição, Braga, Porto, Coimbra und in vielen anderen Orten. Die Kirche war plötzlich erwacht. Sie hatte das Stadium der Lethargie, in das ein Teil der Bistümer jahrzehntelang versunken war, überwunden. Bischöfe forderten die Gläubigen auf, auf die Straße zu gehen, um die Stunde der Tat nicht zu versäumen. Die Forderung nach Freigabe des katholischen Senders Radio Renascença wurde immer wieder erhoben. Das Bild hatte sich gewandelt. Es waren nicht mehr die Kommunisten, die die Versammlungen anderer Parteien sprengten, sondern umgekehrt mußten Kommunisten von dem Militär aus belagerten Versammlungsräumen befreit werden. In Braga z. B. konnten Marinesoldaten des COPCON die antikommunistischen Unruhen nicht mehr unter Kontrolle bringen. Die politische und militärische Führung vermied einen weitergehenden Einsatz der Streitkräfte, da sie sich der Loyalität der Einheiten nicht überall sicher war. Es herrschte ein bürgerkriegsähnlicher Zustand. Die Gruppe um den ehemaligen Außenminister Melo Antunes, die inzwischen wieder an den Sitzungen des Revolutionsrates teilnehmen konnte, drohte mit der gewaltsamen Entfernung von Ministerpräsident Gonçalves aus dem Amt, wenn dieser nicht von selbst zurücktrete. Die 5. Abteilung der Streitkräfte, die unter kommunistischem Einfluß stand, wurde stillgelegt. Die Auflösung war von Heeresstabschef *Fabião* bereits vorher

mit der Ablösung des Leiters für Politik und Propaganda in der 5. Abteilung eingeleitet worden. Sicherheitschef Carvalho verurteilte ebenfalls den von Gonçalves eingeschlagenen Kurs und verbot ihm den Zutritt zu den COPCON-Einrichtungen.
Der Machtkampf innerhalb der Streitkräfte, der sich um die Person des Ministerpräsidenten Gonçalves konzentrierte, endete schließlich mit seinem Rücktritt von der Regierung und dem Ausschluß aus dem Revolutionsrat am 5. 9. 1975. Zugleich verzichtete er auf den Posten des Generalstabschefs der Streitkräfte, der ihm zunächst von Staatspräsident Costa Gomes gegen den Willen der Mehrheit der Streitkräfte, vor allem aus dem Heer und der Luftwaffe, angetragen worden war.

Die Regierung Azevedo und die Querelen im Militär

Nachdem der Stein des Anstoßes in den Streitkräften, General Gonçalves, seiner Ämter enthoben war, beruhigte sich die Lage im Lande etwas. Nach langem Tauziehen zwischen Sozialdemokraten, Kommunisten und Sozialisten kam es dann am 19. September 1975 zu einer Regierungsbildung unter Vizeadmiral Azevedo *(Sechste Provisorische Regierung)*. Von den 15 Kabinettsmitgliedern sind 5 Offiziere und 10 Zivilisten. Die Sozialisten stellen 4, die Sozialdemokraten 2 und die Kommunisten einen Minister. Die Offiziere haben die Schlüsselministerien, Äußeres, Inneres und Erziehung in der Hand. Melo Antunes wurde wieder Außenminister. Der Revolutionsrat wurde auf 19 Mitglieder reduziert.
Eine *unmittelbare* Gefahr der kommunistischen Machtergreifung mit stillschweigender Unterstützung durch die Regierung dürfte mit diesem Wechsel zunächst gebannt sein. Es bleibt jedoch abzuwarten, ob es den gemäßigten Kräften im Lande gelingt, den Weg in eine pluralistische freiheitliche Gesellschaftsordnung offenzuhalten; denn das Ziel der Kommunisten, die Diktatur des Proletariats, besteht nach wie vor, und ihre extremistischen und rätedemokratischen Helfer unter den Soldaten, Offizieren und Zivilisten unterstützen sie dabei.

Das wird durch die zahlreichen Demonstrationen gegen die Regierung Azevedo insbesondere aus Anlaß der Besetzung von Rundfunk- und Fernsehstationen durch die Streitkräfte erneut deutlich. Ministerpräsident Azevedo hatte kurz nach seinem Amtsantritt die Funk- und Fernsehanstalten zur Wiederherstellung einer ausgeglichenen Berichterstattung durch Truppen besetzen lassen. Die Sender waren fest in kommunistischer Hand. Die Maßnahme des Ministerpräsidenten wurde von allen nichtkommunistischen Kräften begrüßt und unterstützt. Die Kommunisten sahen jedoch ihre Stellung bedroht und gingen auf die Straße. Nachdem sich einige Truppeneinheiten in den Funkhäusern mit den kommunistischen Mitarbeitern verbrüdert und damit eine offene Befehlsverweigerung begangen hatten, mußte die Maßnahme jedoch wieder zurückgenommen werden. Auch in anderen Zusammenhängen kam es zu Meutereien von Truppenteilen (z. B. in Porto).

Daher ist trotz der Tatsache, daß in dem umgebildeten und neu gewählten Revolutionsrat die gemäßigten Vertreter, zu denen auch Ministerpräsident Azevedo zählt, die Mehrheit haben, die Bedrohung durch Chaos und kommunistische Machtergreifung noch nicht beseitigt. Die Schwierigkeiten, mit denen die Regierung Azevedo zu kämpfen hat, werden durch folgende Ereignisse deutlich:
— Übergabe von Handfeuerwaffen aus Armeebeständen an militante linksextreme Gruppen;
— Demonstrationen von Angehörigen linksextremer Soldatenorganisationen;
— Disziplinlosigkeit in den Streitkräften;
— die Drohung des linken COPCON-Kommandanten General Carvalho, bei Einschlagen eines konterrevolutionären Kurses durch die Regierung in die Opposition zu gehen und seine Äußerung, daß die an linksextreme Gruppen übergebenen Waffen aus Armeebeständen sich in guten Händen befänden;
— organisierte Massendemonstrationen der Kommunisten.

Soweit jedoch der Beschluß des Revolutionsrates, eine *„militärische Sondertruppe"* aufzustellen, die dem Staatspräsidenten unmittelbar unterstellt ist, zur Schaffung einer loyalen und schlagkräftigen Einheit der gemäßigten Offiziere führt, wird eine Eindämmung der kommunistischen Umtriebe möglich sein. Diese Entwicklung zeigt aber auch die tiefen Gegensätze in den Streitkräften und besonders das Mißtrauen der jetzigen militärischen Führungsspitze gegenüber dem COPCON. Typisch portugiesisch ist dabei das Fehlen einer Kompetenzabgrenzung zwischen COPCON und der neuen Sicherheitstruppe. Aber formale Normen können im Kampf gegen die Kommunisten vielleicht nur von Nachteil sein.

Ungewißheit über neue Ordnung

Aus der Darstellung des Ablaufs der Ereignisse in Portugal seit dem Umsturz vom 25. April 1974 ist ersichtlich, daß von Beginn der Revolution an verschiedene Kräfte nach Macht und Einfluß im Staate streben. Das wäre ein normaler und natürlicher Prozeß demokratischer Auseinandersetzung, der zu vernünftigen Kompromissen zwischen den Gruppen führen könnte, die imstande sind, eine tragfähige Mehrheit für eine geordnete und an den Bedürfnissen und Wünschen der betroffenen Menschen ausgerichtete Politik zu bilden. Die demokratische Willensbildung und Interessenwahrnehmung wird jedoch durch bestimmte Kräfte verhindert und gestört. Das ist der wahre Grund der Unordnung, die dadurch geschaffen wird, daß die „Bewegung der Streitkräfte" mit dem Anspruch der Einführung der Demokratie den Umsturz her-

beigeführt hat, jedoch danach aus vielen Gründen nicht in der Lage war, den demokratischen Prozeß der Willensbildung und Willensdurchsetzung zu garantieren. Die „Bewegung" hat zwar eine Ordnung, die von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung nicht mehr getragen wurde, beseitigen können. Sie hat aber noch keine Ordnung, die von der Mehrheit getragen wird, durchsetzen können. Die entstandene Lücke, in der sich ein politisch-rechtliches, wirtschaftliches und gesellschaftliches Chaos ausbreitete, ist die größte Gefahr für das Land. Es besteht Anlaß zu der Annahme, daß mit fremder Hilfe eine nicht gewünschte neue Ordnung der Bevölkerung aufoktroyiert werden soll, weil sie von einer sehr aktiven Minderheit mit allen Mitteln ohne Rücksicht auf Rechte und sogar das Leben anderer angestrebt wird. Die zur Zeit an dieser Auseinandersetzung beteiligten politischen Kräfte mit echter Einflußmöglichkeit sind die PCP mit ihrem Anhang, die PSP und die PPD. Darüber hinaus wirken noch die Streitkräfte, die jedoch in ihrer Zerrissenheit praktisch nur die parteipolitischen Strömungen widerspiegeln, und insbesondere die Kirche mit einer vom Glauben her festgefügten Ordnungsvorstellung auf die Entwicklung ein.

Die PCP versucht, wie bereits geschildert, mit Hilfe der altbekannten Methoden und den reichlich fließenden Moskauer Geldern die Diktatur des Proletariats und die kommunistische Weltrevolution unter sowjetischer Führung herbeizuführen. Das von ihr in diesem Kampf — so oft wie taktisch nützlich — angewandte Mittel der Herbeiführung eines Chaos setzt sie ohne Rücksicht auf das Wohl der betroffenen Menschen ein. Die von der PCP gesteuerten Streiks, die nach außen hin als Mittel zur Durchsetzung von zur Zeit nicht erfüllbaren Arbeitnehmerforderungen begründet werden, sind ebenso wie die Besetzung von Zeitungsredaktionen und Sendern in Wahrheit Maßnahmen mit politischer Zielsetzung. Die Kommunisten verkünden ihre Ordnungsvorstellung insbesondere im Süden des Landes als Ersatzreligion. Die Erkenntnis, daß dieser Ersatzglaube mit allen Konsequenzen in nichts durch die Erfahrung erhärtet wird, kann von den neuen Anhängern z. B. im entchristianisierten Alentejo noch nicht erwartet werden.

Der kommunistischen Gefahr kann die sozialistische Partei kein geistiges Gegengewicht entgegensetzen. Die dem Marxismus verhaftete PSP besitzt keine geschlossene antikommunistische Konzeption, auf der eine andere tragfähige Ordnung aufgebaut werden kann. Sie lehnt einerseits gewisse Konsequenzen der kommunistischen Lehre ab und will dem Menschen individuelle Freiheit zusichern, kann sich aber andererseits nicht von ihrer marxistischen Grundlage lösen, die verhindert, in wohlausgewogener Weise der Doppelnatur des Menschen (Individuum und soziales Wesen) gerecht zu werden. Klassendenken stiftet keine Friedensordnung, sondern eine Kampfordnung, es fördert keine Begegnung zwischen den Menschen in menschlich-liebenswerter Weise, sondern Haß und letzten Endes unmenschliche Grausamkeit. Auf eine Definition der individuellen Freiheit in dem System, das der PSP vorschwebt, wird man noch lange warten müssen. Die von vielen Portugiesen in die PSP gesetzte Hoffnung auf eine Besserung der Zustände wird nur dann nicht enttäuscht werden, wenn diese Partei nach Aufdeckung ihrer begrenzten Möglichkeiten in der Praxis eines demokratischen Systems durch die Masse der Bevölkerung sich nicht zu marxistischen Zwangsherrschaftsideen hinreißen läßt, sondern eine Abwahl in demokratischer Weise akzeptiert.

In einer wesentlich besseren Position befindet sich hier die PPD. Sie lehnt die marxistische Lehre ab und verwirft deren untaugliche Methoden. Sie wird daher bei der Auslotung der Individual- und Allgemeininteressen unvoreingenommener die erforderlichen Lösungen anstreben. Soweit nichtkommunistische Aktivitäten ihren politischen Spielraum einengen, ist anzunehmen, daß die Partei ebenso wie das Zentrum (CDS) künftig ihre Anhängerschaft vergrößern wird. Eine bedeutende politische Einflußnahme in den bestehenden staatlichen Institutionen ist dem Zentrum z. Z. noch nicht möglich, da die Entfaltung dieser Partei, die z. B. mehr von einer Sozialbindung des anerkannten individuellen Eigentums hält als von einer Verstaatlichung, auf undemokratische Weise verhindert wurde.

Ein bedeutender Faktor für die künftige Entwicklung in Portugal wird weiterhin die *Kirche* sein. Sie hat ein geschlossenes freiheitliches Ordnungssystem, in dem der Ausgleich der Individual- und Gemeinschaftsinteressen vom Gebot der Nächstenliebe und nicht des Kampfes bestimmt wird. Diese Ordnungsvorstellungen, die besonders im katholischen Norden Portugals tief in der Tradition und dem ganzen Wesen und Empfinden der Menschen verwurzelt sind, können dem Kommunismus Einhalt gebieten. Wie die großen Versammlungen und Demonstrationen der Katholiken vor allem in Fátima und Braga gezeigt haben (vgl. HK, September 1975, 432 ff.), ist die Kirche entschlossen, der Herausforderung zu begegnen. Das Auftreten der Kirche ist heute ohne Zweifel von dem zur Zeit der Salazar-Diktatur verschieden. Die fundamentalen Menschenrechte wurden von den damaligen Machthabern zwar ebensowenig wie heute von den Kommunisten geachtet. Aber die Kirche war damals anders als heute nicht von einem überzeugt atheistischen System in ihrer Existenz bedroht. Das Erziehungs- und Informationssystem richtete sich seinerzeit nicht gegen die Kirche, sondern förderte sie in dem Maße, wie die politischen Institutionen des Staatsapparates nicht in Frage gestellt wurden. Das ist jetzt anders. Die atheistische Propaganda im Erziehungswesen, die Beanspruchung eines Meinungsmonopols durch die Kommunisten und die Herabsetzung der kirchlichen Würdenträger bedrohen die Zukunft der Kirche selbst. Sie muß sich entweder wehren oder verkümmern. Hinzu kommt der besondere Ruf an die por-

tugiesische Kirche zur Abwehr des Kommunismus durch die Erscheinungen in Fátima. Das ist die größte Hoffnung.

Die *Streitkräfte* scheiden als Ordnungsfaktor in Portugal wenigstens zur Zeit aus. Mit dem Sturz der alten Diktatur brachen auch ihre eigengesetzlichen Ordnungsvorstellungen zusammen. Eine von politischen Vorstellungen und Ideologien unbeeinflußte militärische Ordnung kann sich nur auf der Grundlage der allgemeinen Anerkennung etwa einer hypothetischen Grundnorm, wie sie der Rechtspositivismus von Kelsen vertritt, halten. Wenn die Grundnorm, daß man den Anordnungen bestimmter Menschen gehorchen soll, deren Befehle sich regelmäßig durchsetzen, wie heute in den portugiesischen Streitkräften nicht mehr gilt, muß ein anderes Prinzip anerkannt werden, oder die Militärgewalt bricht zusammen. Wie die ungestraften Meutereien der letzten Wochen zeigen, ist der letztere Fall eingetreten. Die Armee ist nur noch ein Reflex der verschiedenen Parteiideologien. Sie kann erst wieder dann ein Ordnungsfaktor werden, wenn sich eine ideologisch kohärente Gruppe zu einem schlagkräftigen Kern zusammenfindet und den übrigen Teilen den notwendigen Respekt abfordert, der durch Sanktionen gegen Unbotmäßigkeiten unterstrichen wird. Zur Zeit steht noch nicht fest, welche Strömung hier den entscheidenden Einfluß ausüben wird. *Karl-Josef Schollmeyer*

Kenia: Strahlende Fassade - ernüchternde Realität

Die politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Gastgeberlandes der 5. Vollversammlung des ÖRK

Oberflächlich betrachtet, gilt Kenia auch heute noch als das politisch stabilste und wirtschaftlich entwickeltste Land Ostafrikas, als Vorbild für alle anderen Entwicklungsländer und als touristischer Leckerbissen für italien- oder spanienmüde europäische Urlauber. Die Hauptstadt Nairobi hat sich zum Wirtschafts- und Verkehrsknotenpunkt in Afrika entwickelt. Das 1973 eröffnete, nach dem Präsidenten benannte Kenyatta-Kongreßzentrum zog vor zwei Jahren Weltbank und Weltwährungsfonds zu ihren Jahrestagungen an, vom 23. November bis 10. Dezember wird es Schauplatz der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen sein. In einer kurzen Einführung im Rahmen der Vorbereitung der Vollversammlung charakterisierte der afrikanische Theologe *John S. Mbiti* den Tagungsort knapp mit folgenden Sätzen: „In vieler Hinsicht ist Nairobi, die Hauptstadt Kenias in Ostafrika, ein Spiegelbild des afrikanischen Kontinents und der heutigen Welt im kleinen. Es ist eine Stadt großer Kontraste, enormer Reichtum besteht neben bitterster Armut. Hochentwickelte moderne Kommunikationsmethoden konkurrieren mit traditionellen, westliche Medizin gibt auf die einen Probleme Antwort, während die afrikanische Heilkunst andere löst. Hier sieht man Christen, Muslime, Juden, Hindus, Bahais und Anhänger der traditionellen afrikanischen Religion Seite an Seite miteinander leben und arbeiten."

Diese Fakten sind unbestreitbar, doch spiegeln sie nur einen Teil der Realität Kenias 1975 wider. Daß der junge Staat „voller Leben und Dynamik" und entschlossen ist, „sich den Forderungen und Schwierigkeiten der modernen Welt zu stellen", könnte ebenso aus einem regierungsamtlichen Werbeprospekt stammen wie der auch hier wieder verbreitete Slogan von der „politischen Stabilität und wirtschaftlichen Prosperität". Nichts also von Unterdrückung der Opposition, von politischen Morden, von wirtschaftlicher und finanzieller Überfremdung, von unglaublicher Bereicherung einer kleinen Führungsschicht auf Kosten der Masse der Bevölkerung, nichts von Stammesrivalitäten und Stammesegoismus (statt dessen ein Hinweis auf den Rassismus im südlichen Afrika). Hier bedarf das offizielle Bild unbedingt einer Korrektur.

Der Mythos gerät ins Wanken

Unbestreitbar hat der schon fast legendäre Präsident *Jomo Kenyatta* durch seine lange auch von politischen Rivalen anerkannte Rolle als „Baba Wa Taifa", als Vater der Nation, zu der Kontinuität der Entwicklung des Landes seit Erlangung der Unabhängigkeit am 12. Dezember 1963 beigetragen. Der frühere Motor der *Unabhängigkeitsbewegung Mau-Mau,* der an der London School of Economics und in Moskau seine Ausbildung erhielt, der nie etwas für sozialistische Wirtschaftsdoktrin übrig hatte und sich trotz Verurteilung zu zehn Jahren Zwangsarbeit durch die Engländer 1953 (nach sechs Jahren wurde er freigelassen) nach der Unabhängigkeit für eine gütliche Einigung mit Großbritannien einsetzte und seine Autobiographie über die Zeit des Widerstandskampfes bezeichnenderweise „Leiden ohne Bitterkeit" betitelte, lenkt seit 1963 die Geschicke des Landes — zunächst nach britischem Parlamentarismus-Modell, in letzter Zeit mehr und mehr autoritär. Der in der Tagespresse allgemein als „Mzee", der Alte, bezeichnete, inzwischen etwa 83jährige Präsi-

dent, machte sich nach 1963 einen Namen damit, daß er es verstand, sowohl innen- als auch außenpolitisch ein geschicktes Balancespiel zu beherrschen. Er galt als verbindende Brücke sowohl zwischen den zahlreichen afrikanischen Stammesgruppen als auch zwischen der afrikanischen Bevölkerung und den nicht unerheblichen im Lande gebliebenen europäischen und asiatischen Minderheiten. Nach außen hin hielt er sich zudem von allzu enger Bindung an einen ideologischen Block fern und widersetzte sich radikalen Afrikanisierungsforderungen aus den eigenen Reihen ebenso wie Anbiederungsversuchen seitens sozialistischer Länder.

Seine *versöhnliche Behandlung* gegenüber den *weißen Farmern* ermöglichte es ihm, weiter Anreize für große Investitionen durch ausländische Firmen zu schaffen. Als Ausgleich gegen einseitige Abhängigkeiten setzte er sich im übrigen von Anfang an für eine enge Kooperation mit internationalen Organisationen ein. Die maßvolle Haltung bei Auslandsanleihen und die durch die relative Stabilität erreichte Kreditwürdigkeit des Landes, die flexiblen Handelsmechanismen, die liberalen Investitionsgesetze und schließlich der schon früh einsetzende Tourismus-Boom sorgten innerhalb von zehn Jahren für einen wirtschaftlichen Aufschwung, der sich in einer Wirtschaftswachstumsrate von durchschnittlich 7 % jährlich niederschlug. Damit verließ Kenia die Gruppe der 25 ärmsten Länder der Welt — sicherlich zu früh für die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung. Denn von dem steigenden Wohlstand profitiert in erster Linie eine relativ kleine Oberschicht zumeist städtischer Bewohner. Die Einkommen der Mehrheit der Bevölkerung stagnieren. Nur 1,3 Millionen von damals 12 Millionen hatten Ende 1973 ein Bareinkommen, jeder fünfte Mann und noch mehr Frauen waren damals arbeitslos (Jeune Afrique, 6. 1. 74). Dabei besagen die Angaben über das Bareinkommen natürlich noch nichts über den Lebensstandard, da bei entsprechendem Landbesitz und funktionierenden regionalen Marktmechanismen durchaus der traditionelle Stil der Selbstversorgung, kombiniert mit Warenaustausch auf der Basis Naturalien gegen Fertigprodukte oder Dienstleistungen, ausreichen kann für die Garantie eines Existenzminimums.

Mehr als die Hälfte der Bevölkerung Kenias ist heute jünger als 16 Jahre (im Vergleich: in der Bundesrepublik ist es nur ein Viertel). Von den rund 13 Millionen Einwohnern sind 4,5 Millionen im arbeitsfähigen Alter, doch sind von ihnen rund 3 Millionen unterbeschäftigt oder arbeitslos. Jahr für Jahr finden immer weniger Schulabgänger einen Arbeitsplatz. 1970 waren es bereits 100 000 (vgl. Das Wort in der Welt, August 1975), für dieses Jahr rechnet man fast mit der doppelten Zahl. Für diese Jugendlichen bleibt meistens nur die Abwanderung in die Slums und Großstädte, wo sie selten eine sporadische Beschäftigung finden, vielmehr meistens mit Kriminalität in Berührung kommen. Hier entwickelt sich unaufhaltsam ein Sozialkonflikt, der das Land in absehbarer Zeit völlig erschüttern kann.

Das *jährliche Bevölkerungswachstum* von annähernd 4 % (!) macht im übrigen viele langfristigen Pläne schnell zunichte. Die landwirtschaftliche Anbaufläche kann nicht erweitert werden. Solange aber in den fruchtbaren Gebieten das Prinzip von Großplantagen und -farmen beibehalten wird, ist nicht mit Gewinnung neuer Arbeitsplätze auf dem Lande zu rechnen. Dies wiederum verstärkt die Landflucht und vergrößert die Probleme in den Städten. Dort sind zwar in den vergangenen Jahren sehr viele neue Arbeitsplätze geschaffen worden, doch werden sie heute von meist älteren früheren Landbewohnern besetzt, die länger als sonst üblich auf ihrem Arbeitsplatz bleiben und so den Zugang für vielleicht von der Ausbildung her qualifiziertere Jüngere besetzen. Die Verbesserung der Arbeits- und Lebensbedingungen und die attraktiven Gehälter haben diesen Trend verstärkt (Ergebnisse einer vom Internationalen Arbeitsamt ILO durchgeführten Untersuchung, vgl. Revue International du travail, Dezember 1974, 515 ff. und idoc-Dokumentation Nr. 14/1975: Uhuru and Harambee: Kenya in Search of Freedom and Unity, 35 ff.).

Da das Land nur zu 12 % landwirtschaftlich nutzbar ist, die *forcierte Industrialisierung* aber noch keineswegs den Charakter Kenias als Agrarland verändert hat, kommt der Frage des Landbesitzes besondere Bedeutung zu. Die bisherige Praxis jedoch und die daraus resultierende ungleiche Einkommensverteilung sind Zündstoff für zu erwartende soziale Konflikte, die seit etwa zwei Jahren immer offensichtlicher werden und immer größere Teile der Bevölkerung mobilisieren. Die wachsende Kritik an der Regierung und der Politik der Einheitspartei KANU (Kenya African National Union) hat Jahr für Jahr zu größeren Einschränkungen politischer Freiheiten geführt. Parallel dazu verlief ein Popularitäts- und Vertrauensschwund für den „Vater der Nation", der im März dieses Jahres seinen Höhepunkt erlebte. Bei der Schlichtung von Stammesfehden galt er zu Recht als Klammer oder Brücke, doch für die neuerdings quer durch die Stämme gehenden Rivalitäten und Machtkämpfe zwischen Wohlhabenden und Habenichtsen reicht sein Charisma als Befreiungsheld nicht aus. Der Kontrast zwischen einer modernen City und elenden Slums, zwischen Stadt und Land, zwischen Arm und Reich ist nicht länger durch ständige Verweise auf die Taten der Vergangenheit zu verwischen oder herunterzuspielen. Die Unruhe gärt — und Kenyatta will sie nicht wahrhaben. Der Held ohne Erbe scheint den Bezug zu einer veränderten Realität verloren zu haben bzw. diese auf keinen Fall wahrhaben zu wollen. So darf z. B. über seine Nachfolge, die von großer Bedeutung für die Zukunft des Landes sein wird, offiziell nicht gesprochen werden.

„Sozialismus" sehr „kapitalistisch" eingefärbt

Richtschnur für die wirtschaftliche Entwicklung des Landes seit 1965 ist das sogenannte *„Sessional Paper Nr. 10"*

mit dem Titel „Afrikanischer Sozialismus und seine Anwendung auf die Planung in Kenia". Kenyatta nannte diese programmatische Schrift, die der damalige Planungs- und Entwicklungsminister *Tom Mboya* verfaßt haben soll, die „Kenia-Bibel". Zusammen mit dem Manifest der Einheitspartei *KANU* bildet dieses Dokument bis heute die Regierungsrichtlinie.
In der Präambel, die Kenyatta dazu verfaßte, wird herausgestellt, die Regierung habe hierin die Maßnahmen festgelegt, die „schnelle wirtschaftliche Entwicklung und sozialen Fortschritt für all unsere Bürger sichern" sollen (vgl. Zeitschrift für Kulturaustausch, 1/71). Die rein wirtschaftliche Entwicklung erhält nach diesem Konzept klare Priorität, der die Transformation der traditionellen in eine moderne Gesellschaft und das dritte Problem, „Nationbuilding", eindeutig untergeordnet sind. „Im ersten Teil stimmt Paper Nr. 10 mit den Werten der traditionellen afrikanischen Gesellschaft eines Nyerere, Sékou Touré, Nkrumah und anderen überein. Anders als diese jedoch wird der Frage des Bodenrechts in der traditionellen Gesellschaft nicht auf den Grund gegangen, vielmehr die Verschiedenartigkeit der Auffassungen darüber nur erwähnt. Obwohl die Mehrzahl der Einwohner Kenias Bantu sind, man also davon ausgehen kann, daß das Bodenrecht dem in Tansania glich, werden daraus nicht die gleichen Konsequenzen gezogen. In Kenia wird jede Form des Landbesitzes, vom Privatbesitz über Kooperative bis zum Staatsbesitz, zugelassen" (a. a. O.).

Diese Entwicklung bestimmt bis heute das Bild Kenias auf dem Lande. Sie bietet zudem sowohl den benachbarten Ländern wie Tansania als auch den innenpolitischen Opponenten immer wieder Stoff für harte Kritik an dem wirtschaftspolitischen Kurs des Landes. Eine umfassende *Landreform* wurde erfolgreich von einflußreichen Gruppen verhindert. Alle Beteuerungen Kenyattas, in diesem Bereich Reformen zu verwirklichen, sind bisher Propaganda geblieben. Eine kleine Oberschicht des tonangebenden und stärksten Stammes, der Kikuyu, ist nach der Unabhängigkeit sehr bald in die Fußstapfen der weißen Farmer und Großgrundbesitzer im ehemaligen „Weißen Hochland", dem fruchtbarsten Gebiet des Landes, getreten. Sie herrschen und beherrschen die Farmen wie früher die Weißen mit abhängigen Scharen unterbezahlter Landarbeiter. Daneben gibt es eine große Zahl sogenannter „Landloser", die mit einem Stück Land versorgt wurden. Doch wurden ihnen Parzellen in einem völlig unentwickelten Teil des Landes zugewiesen, in dem die Bearbeitung mühsam, der Ertrag gering und die Dürre bestimmend sind. 90 % aller Kleinbauern, die auf diese Weise versorgt wurden, stammen übrigens ebenfalls aus dem Kikuyu-Stamm, womit sowohl der Zwist zwischen den Stämmen als auch die Spannung innerhalb des einen Stammes gefördert wurde. Neben diesen beiden landwirtschaftlichen Zonen, nämlich der entwickelten Großgrundbesitzerzone im fruchtbaren Hochland mit einer gut funktionierenden Infrastruktur und der armen Kleinbauernzone, in der für den eigenen Bedarf und fernab der Gesamtentwicklung produziert wird, gibt es noch wenige städtische Ballungszentren mit beachtlicher Industrie, aber enormen sozialen Problemen und Gebiete, die sich ganz auf den großen Tourismus eingestellt haben. Damit konnte in den vergangenen Jahren zwar viel Geld verdient werden, doch zeichnet sich bereits jetzt ein Rückgang der Buchungen ab, der die gewaltigen Investitionen fragwürdig werden läßt. Es mehren sich die Forderungen, die Expansion im Tourismusgeschäft endgültig zugunsten der Produktion von Düngemitteln, landwirtschaftlichen Maschinen und Strukturverbesserungen auf dem Lande aufzugeben.

Geblieben ist bis heute auch die fast ausschließliche *Ausrichtung des Marktes auf die westlichen Industrieländer* und deren Bedürfnisse. Die vor einigen Jahren geplante engere Zusammenarbeit mit den Nachbarländern Tansania und Uganda im Rahmen der „East African Community" (EAC) ist durch nationalstaatliches Denken und rücksichtslose Interessenpolitik weitgehend zunichte geworden. Der Einfluß multinationaler Konzerne und ausländischer Geldgeber auf die Wirtschaft des Landes dagegen hat zugenommen. Dieser „Laissez-faire-Kapitalismus" hat sicherlich in manchen Bereichen die wirtschaftliche Entwicklung stark gefördert, doch hat sich Kenia damit auch große soziale Probleme eingehandelt. Hauptexportgüter sind Kaffee, Sisal, Tee, Früchte und Baumwolle, Bodenschätze hat das Land dagegen praktisch nicht. Die Erhöhung des Ölpreises und die damit verbundene Verteuerung von industriellen Fertigwaren aus den Industrienationen hat das Land deshalb besonders hart getroffen. Für viele Waren sind die Preise innerhalb weniger Monate um mehr als 200 % gestiegen. Die Löhne und Gehälter dagegen sind „eingefroren", Streiks hat Kenyatta strikt verboten. So sind große Gruppen der Bevölkerung von der jüngsten Entwicklung in ganz besonderem Maße betroffen — immer mehr Menschen fehlt selbst das Existenzminimum.

Um von den innenpolitischen Versäumnissen abzulenken, werden von der Regierung jetzt die Araber als Feinde hingestellt, die durch ihre Ölpolitik die Schwierigkeiten des Landes beeinflußt haben sollen. Damit ist praktisch die dritte Welle einer Afrikanisierung eingeleitet. Nach dem allmählichen Hinausdrängen der Weißen nach 1963 folgte eine behutsame Vertreibung der Asiaten aus einer Vielzahl von Berufszweigen und jetzt ist die arabische Minderheit an der Reihe. Gleichzeitig läuft auch eine Kampagne gegen die arabischen Staaten. So hält sich hartnäckig die Forderung, im Stile der OPEC eine „Organisation Wasser exportierender Staaten" (OWEC) zu gründen, die den Arabern das Nilwasser, die darin lebenden Fische und den vom Wasser mitgerissenen und in Ägypten z. B. angeschwemmten fruchtbaren Boden gegen Öl verkauft . . . Auch auf die Rolle der Araber beim Sklavenhandel wird in jüngster Zeit verstärkt in Presse und Rundfunk hingewiesen.

Stammesfehden und politische Morde

Nicht nur in der Landwirtschaft, auch in der Regierung, Verwaltung und im Geschäftsleben sind heute nach Ablösung der Weißen, der Asiaten und der Araber die Mitglieder des *Kikuyu*-Stammes bestimmend. In der Größenordnung folgen die *Luo* als Hauptkonkurrenten, die *Luya, Kamba* und *Kalajin.* Diese fünf Stämme zusammen machen etwa 75 % der Gesamtbevölkerung aus, während sich der Rest auf 82 weitere Stämme verteilt. Für die Kikuyus ist Kenyatta der „Adam des Stammes", der große Häuptling, der sich die anderen untertan gemacht hat. Zwar bemühte sich Kenyatta, auch Mitglieder anderer Stämme ins Parlament und Kabinett zu bekommen, doch blieben sie immer in der Minderheit. Zwei politische Morde 1965 und 1969 veränderten zudem das politische Klima und die Struktur der Regierung in entscheidendem Maße. Gelang es dem Präsidenten 1965 noch, nach der Ermordung des Luo-Politikers *Pinto* die Gemüter zu beruhigen und blutige Auseinandersetzungen zwischen den Stämmen zu verhindern, so entwickelte sich die Ermordung des fähigen Luo-Politikers *Tom Mboya* 1969 zu einer lang andauernden Staatskrise. Die Hintergründe wurden zwar nie geklärt, doch wird allgemein angenommen, daß Kikuyu-Politiker Mörder gedungen haben, um den befähigten Politiker und möglichen Kenyatta-Nachfolger zu beseitigen. Nachdem Kenyatta im Luo-Gebiet selbst die Gemüter beruhigen wollte, dort aber beschimpft und bedroht wurde, verbot er kurzerhand die mehrheitlich von Luo-Mitgliedern getragene Kenya People's Union (KPU). Sämtliche führenden Parteimitglieder, unter ihnen der als linksradikal eingestufte *Oginga Odinga,* wurden verhaftet, weil die Partei „subversive Ziele" verfolge und es auf den Sturz der Regierung abgesehen habe. Seitdem gibt es nur noch die KANU als Einheitspartei. Allerdings vereint sie eine Vielfalt von politischen Richtungen unter sich. Selbst Oginga Odinga erhielt nach einigen Jahren Haft die Möglichkeit, dieser Partei beizutreten. Als er sich jedoch bei den ersten Wahlen nach 1969 im Oktober vorigen Jahres aufstellen lassen wollte, verfügte Kenyatta kurzentschlossen, ehemalige KPU-Mitglieder dürften nicht gewählt werden.

Wenn auch Kenyatta verschiedentlich betonte, er habe mit dem *Verbot der Oppositionspartei* nicht den Stamm der Luo treffen wollen, so ist dies effektiv jedoch der Fall gewesen. Schließlich war der Anlaß ja auch eindeutig. „Die traditionellen Verpflichtungen afrikanischer Familienverbände haben dazu geführt, daß die dominierenden Kikuyus im Schneeballsystem mehr und mehr Positionen für ihren Stamm in Anspruch genommen haben" (NZZ, 22. 12. 73). Um die Einheit und Geschlossenheit der Kikuyu zu fördern, kam es im Gefolge der Ereignisse von 1969 sogar zu geheimen Eidesleistungen im Stil der Mau-Mau, bei denen sich die Stammesmitglieder verpflichten mußten, sich nicht mit anderen Stämmen zu vermischen und Sorge zu tragen, daß die kenianische Flagge immer im Hause Mumbi, dem Haus der Ahnen des Kikuyu-Volkes, bleibt.

Die ständigen Zwistigkeiten zwischen den Stämmen verloren erst im März dieses Jahres an Bedeutung, als der dritte politische Mord bekannt wurde. Diesmal war ein Kikuyu das Opfer: *Josiah Mwangi Kariuki.* Er galt als Idol der armen Bevölkerung, der Studenten und Intellektuellen, er hatte schonungslos auf Mißstände, auf Fehlplanung und Korruption aufmerksam gemacht. Die Auswirkungen waren diesmal besonders katastrophal, weil die Differenzen innerhalb des Hauptstammes zum Ausdruck kamen und Kenyatta unmittelbar in Verbindung mit dem Mord gebracht wurde. Zwar fehlen auch diesmal wieder Beweise, aber wegen der ständig größer werdenden Anhängerschaft des Politikers mußte sich Kenyatta herausgefordert fühlen. Er bemühte sich anschließend zwar, durch die Einsetzung eines parlamentarischen Untersuchungsausschusses jegliche Schuld von sich abzuwälzen, doch die Manipulationen mit dem Schlußbericht des Ausschusses ließen die alten Vermutungen wieder aufkommen, er habe doch seine Hand im Spiel gehabt. Damit ist aber auch der soziale Konflikt erstmals offenbar geworden. Hier wurde ein Mann zum Schweigen gebracht, der auf die Mißstände aufmerkam gemacht hat und dabei war, die Unzufriedenen zu sammeln und zur Selbsthilfe anzuregen (vgl. Internationales Afrika-Forum, April und Juli/August 1975).

Kenyatta reagierte auf die Unruhe in der Bevölkerung mit dem Versuch, alle Kritiker der Regierung als politisch irregeleitete oder kriminelle Elemente hinzustellen, die die Errungenschaften der Unabhängigkeit wieder rückgängig machen wollen. Die Gewerkschaften, die die natürlichen Sprecher für die Gruppe der Unterprivilegierten sein müßten, sind vom Präsidenten mundtot gemacht und zur Tatenlosigkeit verdammt worden. Reguläre Gewerkschafts-Neuwahlen im Mai dieses Jahres wurden einfach verboten. So bleiben noch die aufbegehrenden Studenten. Aber auch sie unterliegen neuerdings Maßnahmen, die ihr revolutionäres Engagement bremsen sollen. So erhalten bedürftige Studenten keine Stipendien mehr, sondern nur noch Darlehen, die sie nach Beendigung des Studiums zurückzahlen müssen. Außerdem sind sie verpflichtet, vor dem letzten Studienjahr praktisch in staatlichen Entwicklungsprojekten auf dem Lande zu arbeiten. Ob aber die immer *größer werdende Zahl arbeitsloser Akademiker* dann schließlich nicht doch Ausgangspunkt für neue soziale Unruhen sein wird? In diesem Jahr haben 215 152 Kinder die Grundschulen verlassen, 20 % von ihnen werden eine Oberschule besuchen, 17 % der Oberschüler werden Universitätsstudien beginnen — die Mehrzahl von diesen aber wird keine Beschäftigung finden. Dafür fehlt es an Arbeitsplätzen und Einrichtungen. Dieses sicherlich nicht nur auf Kenia beschränkte Problem hat viele Ursachen. Einmal ist es sicherlich der Dünkel vieler, sich als Universitätsabsolventen nicht die Hände schmutzig machen zu wollen. Damit eng verbunden ist die Neigung, sich jeglicher Arbeitsplatzbeschaffung auf dem Lande, fern der attraktiven Städte, zu widersetzen, wo man natürlich auch weniger verdient. Insofern können die neuen Maßnahmen

durchaus erfolgreich werden. Auch die Verpflichtung, die Stipendien zurückzahlen zu müssen, könnte dazu führen, daß die Studienanfänger sich nicht in Modefächern mit geringer Arbeitsplatz-Aussicht einschreiben, sondern sich nach solchen Fächern umsehen, die sowohl unterbesetzt als auch für die Volkswirtschaft dringend erforderlich sind. Unheilvoll wirkt sich jedenfalls die Mentalität aus, mit immer höher steigender Bildung sei einem Akademiker ein immer höheres Einkommen gesichert. Und diesen Erwartungen kann die Wirtschaft nicht entsprechen. Zudem sind immer noch führende akademische Posten von Weißen oder Asiaten besetzt.
Das Analphabetentum wird sich in naher Zukunft dadurch verringern, daß seit 1. Januar 1974 die ersten vier Grundschulklassen schulgeldfrei sind. Diese zur Zehnjahresfeier der Unabhängigkeit versprochene Maßnahme bedeutet einen großen Fortschritt, verliert aber an Bedeutung, wenn die Nachfolgemaßnahmen ausbleiben. All diese Ansätze und Rückschläge, Modernisierungsversuche ohne radikale Änderungen und ängstlichen Kontrollmechanismen zur Bewahrung des Bestehenden sind im Grunde auf einen Mangel zurückzuführen: „Vergeblich... sucht man in den veröffentlichten Reden Kenyattas nach Passagen, die ein gesellschaftspolitisches Konzept erkennen lassen" (Zeitschrift für Kulturaustausch, 1/1971).

Kirchliche Vielfalt — noch wenig Geschlossenheit

Sucht man auf diesem politischen und sozio-ökonomischen Hintergrund nach der Rolle der christlichen Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften, so fällt zunächst die verwirrende Vielfalt der Denominationen und Religionen auf. Die großen religiösen Gruppen sind die Christen (67 % der Bevölkerung gegenüber nur 51 % bei der Erlangung der Unabhängigkeit 1963), afrikanische Religionen (ca. 26 %) und die Moslems (ca. 6 %). Daneben gibt es Hindus, Sikhs, Jains, Juden, Bahai, Parsen. Von den 67 % Christen sind 38 % Protestanten und 29 % Katholiken. Neben den römisch-katholischen Christen sind die größten Denominationen die anglikanische, presbyterianische, baptistische, orthodoxe und lutherische. Daneben existieren 157 unabhängige afrikanische Kirchen.

Trotz der unglaublichen *Vielfalt und Aufspaltung der unabhängigen afrikanischen Kirchen Kenias* sind diese doch ein bestimmender und nicht zu übersehender Faktor im kirchlich-religiösen Spektrum des Landes. Daß sich Kenia heute als christliches Land bezeichnet, beruht nicht zuletzt auf dem Wirken dieser zahlenmäßig oft kleinen, aber äußerst aktiven Gruppierungen. Sie stellten von Anfang an eine Herausforderung für die großen Kirchen dar und verstärkten somit sowohl deren Engagement als auch deren Anpassung an die kulturellen Grundlagen des Landes. Die Entstehung dieser Kirchen ist hauptsächlich auf zwei Perioden zurückzuführen: in den zwanziger und dreißiger Jahren stellten sie eine Reaktion auf eine unnachgiebige Haltung der Missionskirchen, z. B. in Fragen der Polygamie, dar. Viele Christen folgten dem Ruf nach unabhängigen und mit der einheimischen Tradition verbundenen Kirchen. Während und nach dem Zweiten Weltkrieg folgten weitere Neugründungen im Zusammenhang mit den Unabhängigkeitsbemühungen. Den von ausländischen Missionaren geleiteten Kirchen wurde der Vorwurf gemacht, zu sehr mit der Kolonialmacht Großbritannien zusammengearbeitet zu haben. Rivalität, Vorurteile der Rasse und des Stammes und schließlich der Impuls durch Erweckungsbewegungen gaben den Anstoß zu weiteren unabhängigen Kirchen (vgl. Kenya Churches Handbook, Kisumu 1974). Schließlich bot die historisch begründete Vielfalt des kulturellen Erbes Anlaß zur Vielfalt religiöser Ausdrucksformen.
An der Einstellung zur nationalen Unabhängigkeitsbewegung schieden sich die Geister der christlichen Kirchen. Während die unabhängigen Kirchen fast geschlossen hinter ihr standen, hielten sich die Erweckungs- und Missionskirchen weitgehend zurück. Die Diskrepanz wurde noch dadurch verstärkt, daß die Kolonialregierung 1952 alle Einrichtungen der unabhängigen Kirchen schließen ließ, während die großen Kirchen dadurch indirekt die Unterstützung der Kolonialmacht erhielten. Mit Erlangung der Unabhängigkeit 1963 kam natürlich auch wieder die Stunde der unabhängigen Kirchen. Doch ist es wohl in erster Linie Präsident Kenyatta zuzuschreiben, daß es nicht zu einer Benachteiligung der großen Kirchen gekommen ist.

Die Erfahrung der mit der jeweiligen politischen Einstellung verbundenen kirchlichen Spaltung hat — bis heute prägend — die Haltung vieler Christen beeinflußt, sich nun gänzlich aus politischen Dingen herauszuhalten oder aber unkritisch die sich gerade an der Macht befindliche Autorität zu unterstützen. Aus dieser Mentalität heraus ist wohl auch ein Hirtenbrief der katholischen Bischöfe des Landes zu verstehen, den sie im August 1974 anläßlich der im Oktober 1974 abgehaltenen Wahlen veröffentlichten. Darin hieß es u. a.: „Es ist unsere Pflicht, daß wir als eure Bischöfe ernsthaft zu euch über Angelegenheiten sprechen, die euer gesamtes Wohlergehen betreffen. Die kommenden Wahlen sind ein solches Ereignis. Viele neigen dazu, zu glauben, Wahlen seien rein politische Angelegenheiten und sollten deshalb den Politikern überlassen bleiben." Die Bischöfe verweisen deshalb auf Konzilsaussagen („Gaudium et spes") zur Abhängigkeit bzw. Abgrenzung der politischen Sphäre von dem Aufgabenbereich der Kirche. Der Hirtenbrief fand gerade auch in nicht-katholischen Kirchen Kenias große Beachtung und gilt allgemein als Beispiel dafür, wie christliche Kirchen sowohl das politische Engagement ihrer Mitglieder fördern und sich dennoch vor Einmischung in parteipolitische Auseinandersetzungen bewahren können. Allerdings befanden sich die Bischöfe Kenias insofern in einer günstigen Position, als nur die Einheitspartei KANU Kandidaten

zur Wahl aufstellen konnte. So konnten sie sich auf Empfehlungen beschränken, die Moral und Charakter der oft zahlreichen für die gleiche Partei in einem Wahlkreis Kandidierenden betrafen. Bei der Wahlentscheidung sollten sich die Christen von folgenden Kriterien leiten lassen: Sind die Kandidaten charakterfest und integer, haben sie moralischen Mut? Sind sie praktisch befähigt? Respektieren sie den religiösen Glauben der Familien und Minoritäten? Achten sie die Rechte der Eltern, ihre Kinder entsprechend ihrem Gewissen zu erziehen? Betrachten sie sich als Repräsentanten der gesamten Religion, des Stammes oder der sozialen Klasse?

Die Entscheidung sollte dazu dienen, „zurechtzubiegen, was falsch ist, die Selbstsüchtigen zu eliminieren und durch solche zu ersetzen, die — hoffentlich — sich selbst vergessen im Dienst an ihrem Volke". Kenia kann sich nach Meinung der Bischöfe glücklich schätzen, daß es im Gegensatz zu anderen afrikanischen Nationen nicht von einer „Ordnung aus Furcht" oder einem „Gesetz des Gewehres" regiert wird. Dennoch sind „die Versuchungen, die den Weg eines Politikers kreuzen, zahlreich. Nur wenige überleben solche Versuchungen. Aber Deine Stimme kann helfen, die Unwürdigen auszuschließen und die Qualität des neuen Parlaments von Kenia zu verbessern.

Unter dem den „Uhuru"-(Freiheits-)Ruf ablösenden, von Präsident Kenyatta geprägten Motto „Harambee" (Laßt uns zusammenwirken) wurden von Anfang an auch die christlichen Kirchen einbezogen. Kenyatta rief sie alle auf, gemeinsam am Aufbau des jungen Staates mitzuwirken. Noch mehrmals in der Folgezeit verwies er auf die Notwendigkeit und Normalität guter Beziehungen zwischen Staat und Kirchen. Aber ähnlich wie bereits 1969 könnten auch die jüngsten Ereignisse im Zusammenhang mit der Ermordung Kariukis das Verhältnis belasten. Damals hatten die Kirchen energisch gegen die bekannt gewordenen neuen Eidesleistungen unter den Kikuyu protestiert. Der Präsident wurde sich erstmals der Macht und des Einflusses der Kirchen bewußt und mußte in einer Absprache mit kirchlichen Vertretern den Fall bereinigen. Die Kirchen selbst schienen damals überrascht zu sein von ihrem Einfluß. Heute glauben sie, in einer ähnlichen Situation härter bleiben zu können und sich nicht auf einen Kompromiß einlassen zu müssen.

Dieser Fall könnte schon bald eintreten, da im Gefolge der März-Ereignisse die Kirchen gemeinsam massive Kritik an den in Kenia herrschenden Besitzverhältnissen und an der „wachsenden Kluft zwischen Arm und Reich" (in der gemeinsamen ostafrikanischen Zeitschrift „Target") geübt haben. Die Zeitschrift erklärte, während Kenias Wirtschaftswachstum anderen Staaten Afrikas voraus sei, habe sich „im Leben der Armen enttäuschend wenig verändert". Die Unterprivilegierten, „die nicht in der Lage sind, ihre Familien zu ernähren, zu kleiden und unterzubringen, seien durch abstrakte Statistiken vom Wirtschaftswachstum nicht zu beeindrucken". Gewarnt wurden „alle in den Führungspositionen", eine solche Situation schaffe keine dauerhafte Stabilität. Noch sind direkte Reaktionen der Regierung auf diese Kritik ausgeblieben, wahrscheinlich nicht zuletzt deshalb, weil das in aller Welt Aufmerksamkeit erregende Ereignis der 5. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen, von dem sich Kenias Führung sicherlich eine Aufwertung und Prestigegewinn verspricht, nicht in Frage gestellt werden soll. Der Nationale Christenrat Kenias (NCCK) erhielt erst im Oktober vorigen Jahres eine besondere Würdigung, als der Präsident den methodistischen Bischof *Lawi Imathiu* in die Gruppe der 12 Abgeordneten berief, die nicht gewählt, sondern vom Präsidenten direkt bestimmt werden. Auch im politischen Leben Kenias sind die Kirchen paritätisch vertreten. So werden die religiösen Führungspersönlichkeiten zum Gebet anläßlich der Parlamentseröffnung und nationaler Feiertage eingeladen. Die politischen Repräsentanten scheuen sich nicht, Kenia als ein christliches Land herauszustellen. Das mittlerweile *vom Staat übernommene kirchliche Schulwesen,* das vor der Unabhängigkeit eine der Säulen kirchlicher Betätigung darstellte, wurde im Gegensatz zu anderen afrikanischen Ländern nicht zum Zankapfel zwischen Staat und Kirchen. Vielmehr hat sich ein System der Kooperation herausgebildet, bei dem die früheren kirchlichen Träger noch eine Art Patenschaft behalten haben, die ihnen die Möglichkeit einräumt, zusätzlich zum allgemein verbindlichen Curriculum religiöse Unterweisung in vielfältiger Form ins Unterrichtsgeschehen einzubringen. Nach kirchlicher Darstellung leisten die christlichen „Paten" damit aus ihrer religiösen Überzeugung heraus zusätzlich einen Beitrag zur Erziehung zur Einheit, zum sozialen Wandel und zum afrikanischen traditionellen Erbe.

Afrikanisierung fortgeschritten

Diese besondere Form kirchlicher Mitsprache ist eigentlich nur deshalb möglich, weil die christlichen Kirchen mehrheitlich keine „Auslandskirchen" mehr sind. So beruht auch die stetige Zunahme des christlichen Bevölkerungsanteils um durchschnittlich 300 000 jährlich hauptsächlich auf folgenden günstigen Faktoren: Bisher haben die Kirchen völlige Aktionsfreiheit, die Afrikanisierung der kirchlichen Kader ist bereits fortgeschritten (wenngleich bei der katholischen und anglikanischen sowie der Afrikanischen Inlands-Kirche und den baptistischen Kirchen die Zahl der ausländischen Kräfte noch über der der einheimischen liegt), die Mehrzahl der Politiker ist christlich. Präsident Kenyatta selbst ist Gründungsmitglied der „Unabhängigen Pfingstkirche".

Aber die durch Stammesgegensätze hervorgerufenen Spannungen in der Gesellschaft haben auch vor den Kirchen nicht haltgemacht. Zwar lassen sich nur wenig präzise Angaben über den Einfluß der Stammeszugehörigkeit auf Führung und Mitgliedschaft der Kirchen und auf die Rückwirkungen auf das Verhältnis Staat—Kirche finden, doch machen einige Fakten die Problematik einigermaßen klar: Die Presbyterianische Kirche ist fast ausschließlich

eine Kirche des größten Stammes, der Kikuyu. Da auch die Regierung in der Hauptsache aus diesem Stamm gebildet wird, zeichnet sich neuerdings die Entwicklung ab, daß die Presbyterianische Kirche die angestammte Rolle der ethnisch pluraleren Anglikanischen Kirche als „Quasi-Establishment bezüglich des direkten und privaten Zugangs zum Sitz der Macht" übernimmt. Bei Anglikanern und Katholiken ist ein eindeutiges Übergewicht einer Führungsschicht aus West-Kenia (Luo und Luya) festzustellen, wodurch diese Kirchen ein besseres Gespür für den Mißbrauch der Macht durch die Regierung zu haben scheinen. Schließlich überwiegt bei den kleineren Stämmen der Einfluß konservativer Evangelikaler. Dadurch scheint ihnen eine Revolte gegen die Kikuyu besonders in Fragen des Bodenrechts und der Berücksichtigung ihrer historischen Ansprüche auf das „Weiße Hochland" unmöglich und der Protest entschärft zu sein — sie finden sich mit den Gegebenheiten ab. Diese *Einflüsse des Stammesdenkens* auch auf die Kirchen erschweren natürlich auch die Mithilfe der Kirchen bei der Schaffung der Einheit des jungen Staates.

Seit langer Zeit bemühen sich Vertreter der Kirchen um zumindest teilweise Kooperation. Die Erfolge sind bisher jedoch noch minimal. Ein bedeutsamer Fortschritt in dieser Richtung war die Zusammenfassung von Fakten über alle christlichen Gemeinschaften des Landes in einem Handbuch (Kenya Churches Handbook, Kisumu 1974), womit erstmals ein Überblick über die religiöse Zersplitterung geboten wird. In einzelnen caritativen Bereichen gibt es im übrigen oft sehr gute gemeinsame Arbeit. Aber manchmal scheint es, als ermögliche erst die Herausforderung durch irgendwelche Regierungsmaßnahmen ein Zusammenstehen der Kirchen.

Im *sozialen Bereich* sind es in erster Linie die großen protestantischen Kirchen gewesen, die durch ihre Aktivitäten und ihren Einsatz (z. B. in den Slums der Städte) das Ansehen der Kirchen gesteigert haben. Die Katholiken haben sich zu lange fast ausschließlich auf die Arbeit unter der Landbevölkerung konzentriert und die durch die Urbanisierung und Landflucht verursachten Probleme unbeachtet gelassen. Auch auf anderen Gebieten muß die katholische Kirche, obwohl die stärkste Mitgliedskirche des Landes, einige Reformen nachholen, die die protestantischen und unabhängigen Kirchen schon seit längerem verwirklicht haben. Neben der Entwicklung einer Großstadt-Pastoral nannten die katholischen Bischöfe Kenias bereits 1972 in einem Langzeitprogramm folgende Aufgabengebiete, die mit Dringlichkeit bearbeitet werden müßten: Es müßten Möglichkeiten entwickelt werden, den Mangel an Integration der Kirche mit der jeweils regionalen Kultur und Bevölkerung aufzuheben und Ersatz für die dem afrikanischen Wesen fremde Liturgie zu finden. Ferner sei die Rolle der Kirche in einem sich rapide wandelnden Staat zu definieren und Abhilfe zu schaffen, daß der Verzug der Kirche in ihren Reaktionen auf die spezifischen und ständig wachsenden Probleme der städtischen Bevölkerung aufgehoben wird. Die Überbetonung des klerikalen Aspekts der Kirche müsse zugunsten eines verantwortlichen Einsatzes der Laien aufgegeben werden. Dringend geändert werden muß das Bild einer Kirche von Einzelnen — entwickelt werden muß ein verwirklichter und lebendiger christlicher Gemeinschaftsgeist. Sorge bereitet den Bischöfen die Tatsache, daß die Katholische Kirche überwiegend eine Kirche von Frauen und Kindern ist, in der sowohl Männer und die ältere Generation als auch eine erkennbare Rolle für sie fehlen. Als schwerwiegendes Versäumnis bezeichneten sie es, daß bisher keine realistische und spezifische pastorale Konzeption für die nicht unbedeutende Zahl von *Nomaden* im Norden des Landes entwickelt worden ist. Als Hindernis für die Evangelisierung nennen sie die Irrelevanz vieler Katechesen, den Mangel an Kommunikation in der Kirche zwischen Menschen verschiedener Herkunft, verschiedenen Alters und unterschiedlicher Interessen sowie das Versäumnis, Leitbilder besonders im sozialen Bereich zu entwerfen, und die mangelnde Adaptation vieler spezifischer Trends in der Theologie seit dem Konzil. Mit Hilfe eines Pastoral- und Forschungsinstituts soll zur Lösung der Probleme beigetragen werden.

Daß der Prozeß der Afrikanisierung bei den Katholiken noch am weitesten zurück ist, liegt nicht zuletzt am missionarischen Eigendasein entsprechend der nationalen Zugehörigkeit. Gerade aber der im politischen Bereich und bei den anderen christlichen Kirchen forcierte Afrikanisierungstrend hat die Katholiken zu einer Neubesinnung herausgefordert. Gab es 1949 noch keinen afrikanischen Bischof, so sind es heute 7 in 10 Diözesen und einer Erzdiözese. Die Zahl der afrikanischen Priester stieg von 13 auf 97 im gleichen Zeitraum und die der afrikanischen Schwestern von 126 auf 757. Als Missionspriester waren Ende 1974 noch 688 und als Missionsschwestern 785 tätig. Die einheimischen Schwestern stellen mittlerweile eine bedeutende Kraft dar. Man vertraut ihnen Pfarreien zur selbständigen Verwaltung an, und sie sind autorisiert zur Leitung sonntäglicher Gottesdienste und von Andachten, zur Kommunionausteilung, zur Erteilung von Kinder- und Erwachsenenkatechesen und zur Vorbereitung der Katechumenen auf die Taufe. Dies war nur möglich durch eine verbesserte Ausbildung der Schwestern selbst.

Von der 5. Vollversammlung des ÖRK erwarten im Grunde alle Christen Kenias — sicherlich auch die Katholiken — Impulse und Anregungen. Gleichzeitig hoffen sie, die Christen in aller Welt auf ihre Probleme aufmerksam machen und ihnen ebenfalls wichtige Erkenntnisse und Hilfen vermitteln zu können. Daß erstmals eine Vollversammlung auf afrikanischem Boden abgehalten wird (nachdem die Planung für Indonesien an dem Widerstand der Moslem-Mehrheit gescheitert war), ist jedenfalls insofern kein Zufall, als die Vielfalt christlichen Lebens Seite an Seite mit anderen großen Religionen ein Spiegelbild der Vielfalt des Weltrates und seiner Situation in der Welt ist.

Norbert Sommer

Zwischen Rassismus und Authentizität

Wege und Umwege „Afrikanischer Theologie"

Seit dem vergangenen Jahrzehnt sind auf den westlichen Büchermärkten wissenschaftliche Werke in größerer Anzahl erschienen, die sich mit dem religiös-kulturellen Erbe Afrikas und seinen Beziehungen zum Christentum befassen. Die Verfasser dieser Werke waren allerdings, von wenigen Ausnahmen abgesehen, Europäer und Amerikaner. Das hat sich jedoch mittlerweile geändert. Das auf die religiösen Traditionen Afrikas gerichtete Interesse resultierte nicht zuletzt aus der Tatsache, daß die meisten afrikanischen Staaten in den sechziger Jahren ihre Unabhängigkeit erlangt haben, die ihrerseits nicht ohne Rückwirkung auf die teilweise schon seit Jahrhunderten in Afrika anwesenden christlichen Kirchen geblieben ist.

Seit Beginn der siebziger Jahre drängen die Afrikaner nun nicht nur im politischen und wirtschaftlichen Bereich auf größere Eigenständigkeit, sondern ebenso, und zwar manchmal auf höchst aggressive Weise, wenn es um religiöse bzw. theologische Fragen geht, bei deren Beantwortung sie ihren Standpunkt zum Ausdruck bringen wollen. Dabei wird allerdings in vielen Fällen keine klare Unterscheidung zwischen politischen und religiösen Bestrebungen gemacht. Man kann sogar sagen, daß bei einigen einflußreichen Gruppen von (überwiegend protestantischen) Christen bestimmte Daten der biblischen Botschaft zum Hauptinstrument für politisches Handeln und Argumentieren geworden sind. In diesen Zusammenhang gehören Bewegungen wie „Black Power", „Black Consciousness" und nicht zuletzt die Forderung nach einer „Black Theology".

Jedoch umfaßt heute das Schlagwort „Schwarze Theologie" längst nicht alle theologischen und kirchlichen Richtungen in Schwarzafrika und ist auf jeden Fall nicht repräsentativ für jene Theologen und Kirchenmänner, denen es ein Anliegen ist, bestehende theologische Lehrsysteme daraufhin zu überprüfen, ob und inwieweit sie einerseits für afrikanisches Denken und Leben noch akzeptabel sind und welche Möglichkeiten es andererseits für eigenständige afrikanische Beiträge bei weltweiten (und nicht nur auf den eigenen Kontinent oder die eigene Rasse beschränkten) theologischen Diskussionen und Problemstellungen gibt. Solche Bestrebungen und Hoffnungen sind u. a. mit dem verbunden, was man gemeinhin als „Afrikanische Theologie" bezeichnet. Hinter diesem Terminus verbirgt sich jedoch wiederum eine Fülle von unterschiedlichen Strömungen, von denen die wichtigsten noch dargelegt werden.

Eine Theologie des Zorns?

Wenden wir uns zunächst der sog. „Schwarzen Theologie" zu, deren exponierteste Vertreter inzwischen das Augenmerk der internationalen Presse auf sich gezogen haben. *Basil Moore,* ein in Afrika durch seine Schriften und Bücher bekannt gewordener englischer Methodistenpfarrer, sagt über das Schlagwort „Schwarze Theologie": „Der Begriff ‚Schwarze Theologie' wurde in den Vereinigten Staaten geprägt, wobei es sich dort weitgehend um die theologische Reaktion schwarzer Theologen auf die Black-Power-Bewegung handelte." (Was ist Schwarze Theologie?, in: Schwarze Theologie in Afrika, Göttingen 1973, S. 13.)
Inzwischen stellt die „Schwarze Theologie" nordamerikanischer und südafrikanischer Prägung auch einen Teilaspekt innerhalb der „Theologie der Befreiung" dar (deren bedeutendste Wortführer bekanntlich aus den lateinamerikanischen Ländern stammen) und bewegt sich somit in einem Rahmen, der über das „Schwarzsein" als der wichtigsten Grundlage der „Schwarzen Theologie" hinausgeht. Dieser Tatbestand wird ebenfalls deutlich an einer Publikation der Zeitschrift „Lumière et Vie", die dem Thema der Theologie der Befreiung aus der Sicht von Schwarzen eine ganze Nummer gewidmet hat (Lumière et Vie, November - Dezember 1974). Hierbei handelt es sich um den Versuch klarzustellen, was schwarze Amerikaner und Afrikaner jeweils unter den Begriffen „Theologie", „schwarz" und „Befreiung" verstehen. Da der Begriff „Schwarze Theologie" aus den Vereinigten Staaten nach Afrika importiert wurde und dort wiederum nur von dem von Weißen beherrschten südlichen Teil des schwarzen Kontinents aufgegriffen wurde, und es zudem ein Weißer (der bereits erwähnte B. Moore) war, der das Programm dieser Theologie in Südafrika formuliert und publik gemacht hat, stellt sich die Frage, worin dieses „Importgut" mit den Vorstellungen südafrikanischer schwarzer Theologen übereinstimmt.

Die „Schwarze Theologie" geht von der Lage des Schwarzen in seinem jeweiligen kulturellen, politischen und sozioökonomischen Kontext aus und kommt zu dem Ergebnis, daß sich amerikanische Neger wie schwarze Südafrikaner seit Jahrhunderten in einem Zustand der Abhängigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung, Entrechtung und Entfremdung und der Verachtung durch die Weißen befinden.
„Schwarze Theologie" beginnt demnach mit der Frage nach dem Wesen und den Ursachen des Leidens der

schwarzen Menschen. Das hat zur Folge, daß beispielsweise in Südafrika die Inhalte und Methoden der „klassischen westlichen Theologie" als für Südafrikaner irrelevant hingestellt werden, da die westliche Theologie keine Antwort auf das „Sklavendasein" eines schwarzen Südafrikaners gebe. Mit dem Hinweis, daß viele brillante deutsche Hochschultheologen außerstande gewesen seien, den Faschismus Hitlerdeutschlands theologisch zu beurteilen und somit christliche Antworten darauf zu finden, wird die Bedeutungslosigkeit westlicher Theologie nicht nur für die schwarzen Unterdrückten, sondern für das Phänomen der Gewaltherrschaft überhaupt unterstrichen (Schwarze Theologie in Afrika, S. 18). Die „Schwarze Theologie" im südlichen Afrika sieht ihre wichtigste Aufgabe darin, die Schwarzen von jeder Art weißer Vorherrschaft, vom weißen Christus, von weißen Gottesvorstellungen und von einer weißen Kirche zu befreien. Um dieses Ziel zu erreichen, könne es zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine Versöhnung zwischen Schwarz und Weiß geben. Ihre Identität könnten Schwarze nur in einer schwarzen Kirche finden und keinesfalls in einer gemischtrassigen.

Nach Ansicht *Theo Sundermeiers* setzen Begriffe wie „Integration" und „Segregation" das südafrikanische Denkschema der Weißen voraus, aus dem die schwarze Theologie gerade ausbrechen will (Schwarzes Bewußtsein - Schwarze Theologie, in: Christus — der schwarze Befreier, Erlangen 1973, S. 26). Bei einer Theologie, die solche Ziele verfolgt und darüber hinaus fordert, daß die „Schwarzen den Weißen ihren Gott stehlen" müssen (so *Henry Mottu* in Lumière et Vie, November - Dezember 1974, 10), verwundert es nicht, daß ein Charakteristikum dieser Theologie Militanz und Empörung gegen das ist, was den Schwarzen an seiner Selbstverwirklichung hindert oder zu hindern scheint. Dahinter steht auch die Erfahrung, daß schwarze Vorkämpfer für gerechte Beziehungen zwischen den Rassen, die diese mit gewaltlosen Mitteln erreichen wollten, wie beispielsweise die Friedensnobelpreisträger *Martin Luther King* und der Südafrikaner *Albert Luthuli*, persönlich gescheitert sind, d. h. bei ihrem gewaltlosen Widerstand entweder umgekommen sind oder gefangengesetzt wurden. So präsentiert sich „Schwarze Theologie" heute als eine Theologie des Zorns, der Verzweiflung und der großen Furcht vor weiteren Demütigungen.

Der Schwarze als der leidende Christ

Fragt man nun nach den *theologischen „Quellen"*, aus denen die „Schwarze Theologie" schöpft, so sind ausgewählte Aussagen des Alten und Neuen Testamentes sowie einige Daten der geschichtlichen Verwirklichung des Christentums zu nennen, wie Afrikaner sie erlebt haben und im Süden des schwarzen Kontinents immer noch erleben müssen, d. h. Rassendiskriminierung nicht nur in sog. profanen Bereichen, sondern auch innerhalb einer Reihe christlicher Kirchen. Das Exodusthema und die „ersten" Adressaten der Botschaft Jesu, nämlich Arme und Ausgestoßene, stehen in der „Schwarzen Theologie" an erster Stelle. Mit Vorliebe identifizieren sich die Verfechter der „Schwarzen Theologie" mit den aus der Knechtschaft Ägyptens befreiten Israeliten und den von Jesus bevorzugten Empfängern seiner Reich-Gottes-Botschaft. Diejenigen, die die volle Annahme der Predigt Jesu verweigern und sie zu ihren Gunsten sogar entstellen, sind die Weißen.

Auch einem gutwilligen Weißen scheint mancher Verfechter solcher Theologie so sehr zu mißtrauen, daß er ihn nicht einmal mehr als Gesprächspartner bei seinen Vorstellungen hinsichtlich des Kampfes um die Befreiung des Schwarzen akzeptieren will. Dies tut er mit der Begründung, daß es „zwischen Herren und Sklaven nichts Gemeinsames gibt" (Camus). Nach *Steve Biko* sind Weiße Angehörige einer Mittelklasse, deren kultureller Hintergrund aus Coca-Cola und „Hamburgern" besteht (Schwarze Theologie in Afrika, S. 51). Die Aufgabe der Schwarzen zum gegenwärtigen Zeitpunkt sei es, sich bewußt zu machen, daß sie die Haltung ihrer Unterdrücker durch Gebet, Choralgesänge, Bibellesen oder Predigt nicht ändern können. Diese Auffassung wird bestärkt durch die Behauptung, daß es die Weißen mit dem Evangelium nicht so ernst meinen wie die Schwarzen. In einer Gesellschaft, in der die Menschen von ihrer Hautfarbe her definiert werden, in der Absicht sie zu erniedrigen, bleibe der christlichen Theologie und der zentralen Gestalt der christlichen Religion nichts anderes übrig, als die Farbe der Opfer anzunehmen. Von daher erklärt sich auch der Ruf nach dem „schwarzen Befreier Christus". Nach *James H. Cone* wissen nur schwarze Menschen, wer Jesus wirklich war und wer er ist. Die christologische Bedeutung Jesu erschöpfe sich eben nicht in intellektuellen und abstrakten Debatten in Seminarien und Theologischen Fakultäten, sondern Christus sei eine existentielle Frage. Im Hinblick auf die schwarzen Kirchengemeinden, die leiden, weil ihre Mitglieder schwarz sind, liege die christologische Relevanz Jesu in seinem „Schwarzsein". Wenn er nicht in diesem Sinne schwarz sei, dann habe seine Auferstehung wenig Bedeutung für unser Zeitalter (Le Christ dans la théologie noire, in: Lumière et Vie, Nr. 120, S. 57). Aus dem „Schwarzsein" Jesu folgert Cone, daß authentische theologische Rede nur aus einer unterdrückten Gemeinschaft kommen kann, die sich darüber im klaren ist, daß ihre Humanität untrennbar mit ihrer Befreiung von irdischer Sklaverei verbunden ist.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß sich hinter solchen, wenn auch teilweise sehr fragwürdigen und sehr einseitigen Deutungen der christlichen Botschaft nicht nur ein legitimes Anliegen der Afrikaner, sondern auch der mehr als begreifliche Ausbruch leidenschaftlicher Anklagen gegen jahrhundertelange Verachtung verbergen, die oft

die Folge von Fehleinschätzungen und Mißverständnissen auf beiden Seiten war. Für viele Afrikaner, die sich mit dem leidenden Christus identifizieren konnten, war dies in vielen Fällen die einzige Chance, ihr Leben zu ertragen. Von daher ist der Rückgriff der Schwarzen auf „das Evangelium und eine in ihren Verhältnissen existentiell greifende" Neuinterpretation der biblischen Botschaft eine Tat, die ihnen zu verweigern niemand das Recht hat. Wie weit allerdings eine solche Neuinterpretation gehen kann, soll hier am Beispiel der „Auseinandersetzung" mit einigen *Gottesvorstellungen*, wie sie uns *Sabelo Ntwasa* und *Basil Moore* darlegen und mit denen die „Schwarze Theologie" abrechnen soll, verdeutlicht werden (Schwarze Theologie in Afrika, S. 31—41).

Die wichtigste Vorstellung von Gott ist die, daß er Person ist: Was auch immer mit dem lateinischen „persona" und dem griechischen „prósopon" in den Glaubensbekenntnissen gemeint ist, das englische Wort „person" hat spezifische Nebenbedeutungen, die der Afrikaner in das Bild von Gott als Person einbringt. Die Nebenbedeutungen — und besonders diese sollen sich dem Afrikaner eingeprägt haben — dieser „personalen" Gottesvorstellung finden Ntwasa und Moore am sichtbarsten in der religiösen Kunst Europas, in der Gott gewöhnlich als ein etwas entrücktes Wesen dargestellt wird, und zwar mit den unzweideutigen rassischen und zeitlichen Merkmalen der Menschen, für die das Kunstwerk bestimmt ist. (In der Regel ist es ein Europäer aus dem Mittelalter.)

Die Vorstellung von Gott als Person habe man nicht nur in der Alten Kirche als fundamental angesehen. Wenn heute alternative Bilder von Gott, wie zum Beispiel *Paul Tillichs* Vorstellung von Gott als dem „Grund" und der „Macht des Seins" angeboten werden, erfolgt die Reaktion darauf immer noch hitzig emotional abwehrend. Als Beleg dafür verweisen Ntwasa und Moore auf die Diskussionen, die das Buch *John A. T. Robinsons* „Gott ist anders" hervorgerufen haben. Da in dem Personsein Gottes seine Allmächtigkeit, Allwissenheit und höchste Autorität inbegriffen sei, entstehe unausweichlich der Eindruck von einem übermenschlichen tyrannischen Herrscher über den Menschen, der gleichwohl gütig zu seinen gehorsamen Sklaven ist. Wo das Person-Symbol zudem als Vorstellung von einem bestimmten Geschlecht erscheint (Gott ist männlich), ziehe es auch die von einer bestimmten Rasse (Gott ist weiß) auf sich. Ntwasa und Moore fordern daher die Erarbeitung neuer Symbole für Gott, die menschliche Ursprünglichkeit, Freiheit und Ganzheitlichkeit bestätigen. Würden die Afrikaner versuchen, Gott im Sinne des Symbols der Freiheit, die Ganzheitlichkeit meint, zu malen, so würden sie das alte hebräische Wort ernst nehmen, daß *Gott* durch nichts Geschaffenes abgebildet werden kann. Sie würden *Menschen* malen, die einander in Liebe begegnen, oder Menschen, die ihre Fesseln der Sklaverei abschütteln, oder Menschen, die ihre Fäuste hochrecken, in einem gemeinsamen Schrei die Freiheit grüßend.

Schwarze Theologie und authentisches afrikanisches Christentum

In einem deutlichen Kontrast zu solchen Grundlinien schwarzer Theologie stehen die Arbeiten eines der gegenwärtig wohl angesehensten afrikanischen Theologen, *John S. Mbiti* (aus Kenia gebürtiger anglikanischer Professor am Makerere College in Uganda). Er hat sich mit der Problematik der „Schwarzen Theologie" sowohl in Amerika als auch in Südafrika befaßt. (Seine wichtigsten und einflußreichsten Werke, die sich mit der Frage „afrikanischen Christentums" befassen, sind „African Religions and Philosophy" [London ²1970] und „New Testament Eschatology in an African Background" [Oxford 1971]. Beide Bücher gelten als Standardwerke. Es geht in ihnen um das religiöse Eigengut der Afrikaner und die Möglichkeiten seiner Integrierung in die christliche Religion.) Zwischen Mbiti, der auf der Suche nach einem authentischen afrikanischen Christentum ist, und den Vertretern der „Schwarzen Theologie" scheint es wenig Verständigungsmöglichkeiten zu geben. Die Reflexionsebene, auf der sich Mbiti bewegt, ist eine qualitativ andere als die der „Schwarzen Theologen".

In seinem Artikel „Point de vue africain sur la théologie noire américaine" (Lumière et Vie, Nr. 120, S. 82—92), in dem er auch auf die Anliegen der „Schwarzen Theologie" in Südafrika eingeht, gibt Mbiti zunächst seiner Sympathie für diejenigen Ausdruck, die durch die „Schwarze Theologie" zu ihrer wahren Identität zurückfinden wollen und für die sich die wesentlichen Inhalte dieser Theologie nicht nur in Rache und Haß erschöpfen. Er bewundert die Kühnheit und das Engagement der Vertreter dieser Theologie, ohne es jedoch zu unterlassen, deutlich auf die sachlichen Unterschiede zwischen der „Schwarzen Theologie" und der theologischen Richtung, der er angehört, aufmerksam zu machen. Seinem Urteil zufolge handelt es sich bei der ersteren um eine stark politisierte und ideologisierte und daher stark situationsbedingte Theologie, die ohne den Sozialismus, Marxismus, aber auch ohne Rassismus auf der einen und dem Streben nach Erweiterung der Menschenrechte auf der anderen Seite nicht denkbar wäre und die durch einen Teil der genannten Ideologien immer mehr radikalisiert wurde. Mbiti fragt sich jedoch, was von einer Theologie bleibt, wenn sich die Bedingungen ändern, unter denen sie entstanden ist? Was befindet sich jenseits der Hoffnung auf Befreiung, die als eschatologische Hoffnung deklariert wird, jedoch nirgends klar definiert ist? Auf die Frage, wann eigentlich der Schwarze im Paradies der Befreiung ankommt, gebe die „Schwarze Theologie" keine Antwort, sondern halte lediglich den Glauben an einen permanenten Prozeß aufrecht, von dem man nicht weiß, wo er endet. Dieser Prozeß werde mystifiziert und als apokalyptisches Geschehen dargestellt. Diese Unbestimmtheiten und Ungewißheiten machen auf Mbiti den Eindruck, als wolle man alle anderen großen theologischen Themen,

unter denen sich auch solche befinden, die eine Antwort auf die Fragen der „Schwarzen Theologen" geben könnten, beiseiteschieben, oder man interessiere sich allenfalls noch in bezug auf das Thema der Befreiung für sie. Die Grundlage der „Schwarzen Theologie" sei eine vorgegebene politische Situation, auf die Theologen reagieren.
Ein wichtiger Gesichtspunkt bei der Auseinandersetzung mit der „Schwarzen Theologie" sei, daß sie sich von der Gesamtheit der heilsgeschichtlichen Daten nicht in Frage stellen läßt, sondern in der christlichen Botschaft nach Bestätigung und Bekräftigung des eigenen Standpunktes sucht. Das bedeute, daß nur eine begrenzte Anzahl von Aussagen der Bibel für die „Schwarze Theologie" brauchbar ist. Abgesehen davon, daß es in dieser Theologie keinen Raum für die Beschäftigung mit vielen großen Themen der klassischen Theologie gebe, fehle in ihr auch der für Afrika zum gegenwärtigen Zeitpunkt lebenswichtige Dialog zwischen den Religionen, zwischen einer Religion und den verschiedenen afrikanischen Kulturen, zwischen Kirche und Staat und nicht zuletzt zwischen den Rassen. Außerdem lasse die „Schwarze Theologie" Fragen der pastoralen und liturgischen Erneuerung und der christlichen Durchdringung aller Lebensbereiche des Afrikaners völlig außer acht. Das bedeute jedoch nicht, daß die letztgenannten Probleme in Afrika keinen Widerhall fänden. Im Gegenteil, sie gehören mit zu den zentralen Anliegen dessen, was man heute „Afrikanische Theologie" zu nennen pflegt.

Im Vergleich zur „Schwarzen Theologie" ist der Gebrauch des Begriffs „Afrikanische Theologie" in der einschlägigen Literatur wenig einheitlich. Deswegen seien an dieser Stelle wenigstens die beiden wichtigsten Vorstellungen genannt, die sich mit diesem Begriff verbinden. Einerseits versteht man darunter einfach eine authentische Interpretation des Christentums im afrikanischen Gewand, andererseits benutzen viele Autoren diesen Terminus, um damit einer auf anthropologisch-soziale Varianten bzw. raumbedingte Faktoren (wie das vorher dargelegte extreme Beispiel der „Black Theology" gezeigt hat) reduzierten „Theologie" einen Namen zu geben. Es herrscht jedoch nicht nur Unsicherheit hinsichtlich der Definition und der Inhalte, sondern auch hinsichtlich der Frage, ob eine „Afrikanische Theologie" überhaupt schon existiert, d. h., ob es in Afrika bereits ein eigenständiges Hören und Verstehen der Botschaft des Evangeliums und der christlichen Tradition gibt, das unter Einschluß aller Vorgegebenheiten für dieses Hören und Verstehen zu einer Glaubenserkenntnis geführt hat, deren Darstellung und Vollzug bereits deutlich afrikanische Züge trägt.

Besinnung auf das afrikanische Menschenbild

Dennoch hat die Idee einer „Afrikanischen Theologie" bereits einen gewissen Wachstumsprozeß hinter sich, während die „Schwarze Theologie" und ihre Verbreitung total von der Gunst gegenwärtiger politischer Stimmungen und Einstellungen abhängt. Dieser Prozeß ist seinerseits stark beeinflußt von der Suche nach afrikanischer Authentizität, von der Besinnung auf die eigenen Wurzeln in der Religiosität, aber auch in der afrikanischen Literatur und Kunst.

Einer der am meisten gehörten und geachteten Vermittler in diesem Prozeß ist zweifellos der senegalesische Staatspräsident und Dichter der „Négritude", *Léopold Sédar Senghor*. Der Begriff „Négritude" entstand in den Jahren 1930—1934 im Kreis um Senghor, einer Gruppe französisch erzogener Studenten aus Afrika und den Antillen, die sich gegen den Allgültigkeitsanspruch der französischen Zivilisation auflehnten. „Négritude" bedeutet für Senghor die Kultur des schwarzen Kontinents, wie sie sich aus bestimmten Elementen der traditionellen afrikanischen Zivilisation und aus bestimmten historischen Faktoren gebildet hat. Diese Kultur soll in die Realitäten des 20. Jahrhunderts eingefügt werden und einen anerkannten Platz neben den übrigen Kulturen und Zivilisationen dieser Welt einnehmen. Dahinter steckt auch der Wille, bei den Afrikanern Selbstvertrauen zu wecken, sie in der Gewißheit um ihre Einzigartigkeit und ihren Eigenwert zu bestärken und sie vor Selbstentfremdung und Überfremdung zu bewahren. Im Gegensatz zur „Blackness" der „Schwarzen Theologie", deren wichtigstes Merkmal das Abheben von und die offene Konfrontation mit einer anderen Rasse ist, hat Senghor im Laufe vieler Jahre versucht, den Begriff „Négritude" von allen rassistischen Konnotationen zu reinigen. Rasse ist für ihn keine Wesenheit, keine Substanz, sondern eine Tochter der Geographie und der Geschichte. Doch ist sie nichtsdestoweniger eine Realität, allerdings nicht im Sinne von Hitler, sondern von Pierre Teilhard de Chardin (s. L. S. Senghor: Négritude und Humanismus, Düsseldorf - Köln 1967, S. 7).

Darüber hinaus ist der Terminus „Négritude" untrennbar mit dem philosophisch-humanistischen Gedankengut Schwarzafrikas, das vor allem in den literarischen Werken schwarzafrikanischer Dichter nach dem 2. Weltkrieg seinen Niederschlag fand, und mit den Ideen über den Weg des afrikanischen Sozialismus verbunden. Hinter beiden Bewegungen steht ein Menschenbild, das man gewöhnlich mit negroafrikanischer Kollektivpersönlichkeit umschreibt. Die Ergründung und Darstellung dieses Menschenbildes ist das zentrale Thema der afrikanischen Dichter und Gelehrten, denn der Mensch ist der Mittelpunkt der Schöpfung und das Universum anthropozentrisch. Zur Persönlichkeit und Psyche des Afrikaners bekommt man am ehesten Zugang über die traditionellen Religionen Afrikas. Diese vermitteln den umfassendsten Einblick in die Weltanschauung und das Selbstverständnis des Afrikaners. Hierbei gilt es festzuhalten, daß der traditionelle Afrikaner keine Scheidung zwischen Religiösem und Pro-

fanem kennt. Er nimmt nach Mbiti seine Religion überall mit hin, sei es zu einer Dorfversammlung oder einer Bierparty. Die Erforschung der afrikanischen Religionen hat zunächst eine streng hierarchische kosmische Ordnung zutage gefördert, an deren Spitze ein höchstes Wesen steht, von dem regional und entsprechend der Stammesstruktur (matriarchalisch oder patriarchalisch) verschiedene Vorstellungen und Konzeptionen existieren. Dies gilt ebenso für die der Gottheit untergeordnete Welt der Geister. Letztere sind Mittlergestalten zwischen Gott und Mensch und stellen die Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits her. Weiterhin sind zum Verständnis der Religionen der Afrikaner ihre Auffassungen über die hiesige Welt bedeutsam, die ganz und gar von geistigen bzw. magischen Kräften durchdrungen sind. Diese Kräfte spielen besonders bei Geburt, Initiation, Heirat, Krankheit und Tod eine große Rolle. Sie manifestieren sich in den Symbolen, Riten und Zeremonien, von denen Afrika eine ungeheure Vielfalt aufzuweisen hat. Das magische Weltverständnis der Afrikaner liegt auch ihrer Sicht vom Mitmenschen, von den Formen des Gemeinschaftslebens, von Autorität, Fruchtbarkeit, Schuld, Heiligkeit usw. zugrunde.

Einer der ersten, der innerhalb der katholischen Kirche in Afrika den Versuch unternommen hat, einen Teil dieser Fülle von empirisch gewonnenen religionssoziologischen und ethnologisch-anthropologischen sowie philosophischen Daten des afrikanischen Lebens und Denkens zu systematisieren, war der im damaligen Belgisch-Kongo (Zaïre) wirkende Franziskaner *Placide Tempels*. Im Jahre 1945 erschien sein Werk „Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik" (deutsche Ausgabe Heidelberg 1956) erstmals in niederländischer Sprache. Es befaßt sich mit den Vorstellungen vom Universum und dem Gottes- und Menschenbild der Balubas und erklärt die sich daraus für den Menschen ergebenden ethischen Forderungen. Schon der Gebrauch des Terminus „Philosophie" im Buchtitel erregte heftigen Widerspruch bei vielen westlichen Lesern, für die die Fähigkeit zu philosophieren die Rationalität, das Abstraktionsvermögen und die logischen Denkstrukturen des Abendländers voraussetzen. Außerdem werfen viele Autoren, die sich mit Tempels Werk auseinandergesetzt haben, diesem vor, er habe das ihm zur Verfügung stehende Forschungsmaterial in einen scholastischen Rahmen gepreßt und seine Terminologie dem Thomismus entnommen, ohne zu bedenken, daß diese dem „prälogischen" Denken der Afrikaner, deren Fähigkeit zu objektivieren noch sehr schwach entwickelt sei und deren Sprachen sich nicht zur Erzeugung von Allgemeinbegriffen eigneten, unangemessen seien. Die Inhalte seiner Bantu-Philosophie und -Ontologie habe er stark idealisiert, um sie als im Grunde christlich hinstellen zu können. Trotz aller Fragezeichen, die man hinter Tempels' Buch gesetzt hat, handelte es sich doch, wie sich später herausstellen sollte, um ein bahnbrechendes Werk, das in der Kirche die Wende in der Einschätzung des religiösen Eigengutes der Afrikaner mit einleitete.

Drei Richtungen

Die Suche nach afrikanischer Identität und die Wiederentdeckung afrikanischer Vorstellungen und Ideen stehen auch am Beginn aller Bemühungen um eine „Afrikanische Theologie". Diese Suche hat neben einigen wenigen geistesgeschichtlichen Gesamtentwürfen, wie etwa Senghors afrikanischer, im Religiösen verankerter Humanismus, eine verwirrende Fülle von Einzeldaten hervorgebracht, von denen einige in die christliche Religion, d. h. vor allem in die Liturgie, Katechetik, Homiletik und theologischen Studienpläne integriert wurden. Vor diesem Vorgehen bildet die christliche Lehre den Ausgangspunkt, und es werden nur solche traditionellen afrikanischen Elemente in sie aufgenommen, die mit ihr übereinstimmen oder abgeändert und geläutert wurden. Hier wird das afrikanische Erbe der herkömmlichen christlichen Verkündigung deutlich untergeordnet und ihr dienstbar gemacht. Nach Auffassung des tansanischen Priesters *Charles Nyamiti* sind afrikanische Themen in bezug auf das Evangelium insoweit nützlich, als sie biblische Aussagen für den Afrikaner verdeutlichen (vgl. Überlegungen methodischer Art zu einer Afrikanischen Theologie, Referat anläßlich der Tagung „Theologia Mundi", 16. 2. — 19. 2. 1975 in München). Die afrikanische Tradition hat für Nyamiti jedoch nicht nur eine Hilfsfunktion, sondern es gibt auch echte Analogien zwischen den religiösen Auffassungen der Afrikaner und den übernatürlichen Mysterien der Bibel.

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß letztere trotzdem für die Afrikaner etwas Neues bedeuten und einem Glauben entstammen, der seine eigenen Gesetze hat, z. B. manifestiert sich Macht in Schwachheit, im Kreuz, in Demut, Sanftmut und Vergebung; die Ersten sind die Letzten und umgekehrt; die Glücklichsten sind nicht die Reichen mit vielen Frauen und Kindern, sondern die Ärmsten, die alles hergegeben haben für das himmlische Königreich. Das Glück wird nicht in den Reichtümern und Vergnügungen dieser Welt gefunden, sondern in Armut, Verfolgung, Selbstverleugnung und im Kreuz (vgl. C. Nyamiti: The Scope of African Theology, Gaba Publications, Kampala 1973, S. 23 f). Solche Wahrheiten lassen sich nicht einfach in ein bestehendes religiöses System oder eine Weltanschauung in Afrika einfügen.

Neben dieser von Nyamiti vertretenen Richtung gibt es eine entgegengesetzte, bei der die einheimischen afrikanischen Glaubensüberzeugungen den Vorrang haben. Das bedeutet beispielsweise, daß angesichts des anthropozentrischen Weltbildes der Afrikaner für diese nur eine anthropozentrische Theologie in Frage kommt unter Ausschluß möglichst aller Fremdeinflüsse, besonders von seiten westlicher theologischer Systeme. Hier besteht die Gefahr, daß Christentum und christliche Theologie so stark „afrikanisiert" werden, daß das Christliche nicht mehr erkennbar ist und keine Herausforderung mehr an den afrikanischen Gläubigen darstellt.

Für eine mittlere Richtung beinhaltet die „Afrikanische Theologie" ein Sich-Versenken in die Denkweise der afrikanischen Religionen und gleichzeitig ein Studium des Christseins im Lichte dieses traditionellen Erbes, um Berührungs- und Anschlußpunkte zu finden zwischen afrikanischer traditioneller Religion und christlichem Glauben, damit das Christentum besser und für die afrikanische Situation bedeutungsvoller verkündet werden kann. Afrikanische Theologen benutzen dabei zur Zeit vier Hauptquellen, um zu einer authentischen Interpretation des Christentums im afrikanischen Kontext zu kommen: 1. das religiöse Erbe Afrikas, 2. die Bibel, 3. die Erfahrungen der verschiedenen Kirchen in Afrika, besonders der sog. Unabhängigen Kirchen, die sich von den Großkirchen gelöst haben, und 4. die westliche Theologie, wie sie Afrikanern vermittelt wurde (vgl. *Edward W. Fashole-Luke:* Was ist afrikanisch-christliche Theologie? Referat auf der Tagung „Theologia Mundi", 16. 2. bis 19. 2. 1975 in München).

Viele Autoren begnügen sich mit der Forderung nach einer „pluralistischen Theologie" und meinen damit die Berücksichtigung lokaler Gegebenheiten, die oftmals schon von Dorf zu Dorf variieren können. Sie wehren sich gegen alle Formen der Vereinheitlichung und Zentralisierung.

Prozeß einer Selbstfindung

Aus allem, was bisher zum Problemkreis „Afrikanische Theologie" gesagt wurde, wird erkennbar, daß es noch keine Theologie in Afrika gibt, die bis in ihre fundamentalen Aussagen und Strukturen hinein von ihrem afrikanischen Ursprung her gekennzeichnet ist. Hatte sich die Kritik am Christentum in Afrika zunächst mit einer mehr oder weniger reflektierten Ablehnung „alles Westlichen" in den afrikanischen Kirchen begnügt — römischer Juridismus, Legalismus und Ritualismus boten hier die besten Angriffsflächen, da sie am stärksten als Ausdruck der Bevormundung empfunden und als degenerierte Formen westlicher Ratio abgestempelt wurden, die jegliche Spontaneität und Kreativität innerhalb der jungen afrikanischen Kirchen von vorneherein erstickten —, so tritt sie heute mehr und mehr aus dem Stadium des Protests heraus, um nach eigenständigen theologischen Beiträgen zu suchen. Diese sollen über Afrika hinaus die theologische Diskussion auf internationaler Ebene befruchten und verhindern, daß sich die Afrikaner in die Autarkie des Rassendenkens einschließen. Dies kann ein notwendiger Schritt zur Selbstfindung und Selbstverwirklichung sein, aber niemals ein Ziel, bei dem die Afrikaner stehenbleiben könnten.

Dagmar Plum

Kurzinformationen

Der Bischof von Münster, Heinrich Tenhumberg, hat dem Münsteraner Ordinarius für Kirchenrecht, Prof. Horst Herrmann, die „Missio", d. h. den kirchlichen Lehrauftrag, entzogen. Gleichzeitig bat Bischof Tenhumberg den nordrhein-westfälischen Wissenschaftsminister *Johannes Rau,* im Sinne des in Nordrhein-Westfalen als Landesrecht geltenden Preußischen Konkordats tätig zu werden und „für einen dem Lehrbedürfnis entsprechenden Ersatz" zu sorgen. Das Konkordat sieht ein Zusammenwirken von Staat und Kirche in Sachen theologischer Fakultäten vor und verpflichtet den Staat, „Abhilfe zu leisten", wenn ein theologischer Lehrer, dessen beamtenrechtliche Position im übrigen durch kirchliche Beanstandungen nicht tangiert wird, „in seiner Lehrtätigkeit oder in Schriften der katholischen Kirche zu nahe tritt" oder gegen die „Erfordernisse des priesterlichen Lebenswandels" verstößt. Rau ließ erklären, er werde die Bitte Tenhumbergs „nicht ungeprüft akzeptieren". Man scheint aber seitens der Landesregierung nicht an eine Überprüfung einzelner Regelungen des Konkordats zu denken, sondern will vielmehr prüfen, ob die Begründung, die Bischof Tenhumberg in seinem Schreiben an den Wissenschaftsminister gab, ausreicht, um den Konkordatsfall eintreten zu lassen. Die Kontroverse zwischen Tenhumberg und Herrmann ist bereits seit März dieses Jahres im Gange, als Kardinal Döpfner als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz Tenhumberg bat, Prof. Herrmann „schwerwiegende Bedenken" gegen das von ihm verfaßte Buch „Ein unmoralisches Verhältnis. Bemerkungen eines Betroffenen zur Lage von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland" zur Kenntnis zu bringen. Nachdem Herrmann zwei von Tenhumberg angebotene Gespräche abgelehnt hatte, teilte der Bischof von Münster Minister Rau bestehende Bedenken gegen die Lehrtätigkeit von Herrmann mit. Nach einem Gespräch mit Rau zeigte sich Herrmann zu einer Unterredung mit dem Bischof bereit, die am 6. Oktober zustande kam. Nachdem sich dabei keine Klärung ergeben hatte, d. h. Prof. Herrmann sich nicht bereit zeigte, sich von seinen Äußerungen und seinem Verhalten zu distanzieren, reagierte Tenhumberg mit dem Entzug der Missio. Was Herrmann vorgeworfen wird, ist eine „tiefgehende Distanz zur konkreten Kirche" und ein Mangel an Loyalität, der nicht davor zurückscheue, außerkirchliche Kräfte zum Eingreifen in den innerkirchlichen Bereich in seinem Sinne zu mobilisieren. Die „Maßlosigkeit seiner Beschimpfungstiraden" (SZ, 15. 10. 75) in dem Buch lassen in der Tat daran zweifeln, ob es Herrmann um eine gewiß berechtigte kritische Untersuchung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Bundesrepublik geht oder um sehr persönlich gefärbte Agitation. Der von Herrmann ge-

pflegte Stil der Auseinandersetzung dient jedenfalls bestimmt nicht der Klärung der Stellung der Theologie im Rahmen der Wissenschaften im Kontext von Staat und Kirche an der Universität. Zudem versteht es sich, daß Herrmann, der Mitglied der SPD-Wählerinitiative ist, denjenigen einen schlechten Dienst erweist, die sich um ein vernünftiges Verhältnis zwischen Kirche und SPD bemühen.

Anfang Oktober 1975 hat in Kiel **die Generalsynode der VELKD zum neuen Leitenden Bischof Landesbischof Eduard Lohse** (Hannover) mit 50 von 53 Stimmen gewählt. Lohse ist wie sein Vorgänger, Bischof *Hans-Otto Wölber* (Hamburg), ein sensibler Theologe, aber distanzierter zum Konzept der VELKD, wie es 1948 mit übertriebenen Hoffnungen erdacht wurde, ohne zur vollen Kirchengemeinschaft zu führen. Auch Lohse kann nicht die Gegebenheiten ändern. Sie zeigten sich in Kiel an zwei Sachfragen. Ein Zustimmungsgesetz zur Grundordnungsreform der EKD (HK, Dezember 1974, 614 f.) fand nach großen Schwierigkeiten die Annahme. Das ändert jedoch nichts daran, daß die bayerische Landeskirche bereits ihre Zustimmung zur EKD-Reform bis Herbst 1976 vertagt hatte, weil erst Einverständnis über den Sinn der „Leuenberger Konkordie" (LK) geschaffen werden müsse, die tatsächlich zum „Dauerproblem der Lutheraner" wird (HK, März 1975, 110 f.). Denn die LK ist grundlegender Bestandteil der Grundordnung der EKD, deren neue zentralisierte Leitung auch bei nicht-bayerischen Synodalen Bedenken erregt. Somit ist vor Ende 1977 nicht mit einer verbindlichen Zustimmung der VELKD-Synode zur Grundordnung der EKD zu rechnen (epd 9. 10. 75). Daher fragte die „Deutsche Zeitung" (17. 10. 75), ob der „Dachverband" der VELKD noch eine Legitimation habe angesichts der „unsicheren Erben Luthers". Diese Frage wird durch eine andere Entscheidung der Generalsynode fast noch dringlicher. Nachdem die Generalsynode von Rummelsberg im Oktober 1974 (HK, Dezember 1974, 657) einen Entwurf über „gastweise Teilnahme evangelischer und katholischer Christen an Eucharistie- und Abendmahlsfeiern" verabschiedet hatte, der eine Verknüpfung von Abendmahls- und Kirchengemeinschaft fast als „fundamentalen Irrtum" erscheinen ließ, wurde in Kiel ein neuer wortreicher Beschluß gefaßt. Er trägt die Handschrift des ehemaligen Landesbischofs Hermann Dietzfelbinger, der immer noch „Catholica-Beauftragter" der VELKD ist. Die neue „pastoraltheologische Handreichung" nimmt das Verlangen der Gläubigen nach dem gemeinsamen Abendmahl mit den Katholiken ernst, erinnert aber daran, daß Abendmahl und Kirchengemeinschaft in Beziehung zueinander stehen und daß für Ausnahmefälle, wenn eine Interkommunion gewährt wird, vorauszusetzen sei, daß der sie Begehrende, ohne sich von seiner Kirche zu trennen, die lutherische Abendmahlslehre akzeptieren müsse (womit er dann faktisch seiner Kirche widerstreitet). Die Handreichung zeigt, daß die Probleme für Laien nicht mehr durchschaubar sind, so daß das Vertrauen zur VELKD auch von daher erschüttert werden könnte.

Vom 13. bis 18. Oktober fand in Rom ein internationaler Kongreß zum Thema „Die Weisheit des Kreuzes heute" statt. Er wurde anläßlich des 200. Todestages des Gründers der Passionisten, des hl. Paul vom Kreuz, von der Kongregation der Passionisten in Zusammenarbeit mit der päpstlichen Franziskaner-Universität Antonianum und der internationalen Stauros-Stiftung, Löwen, veranstaltet. Die Idee der Veranstalter, das Jubiläum nicht zu Feier und Selbstdarstellung, sondern zu thematischer Besinnung zum Anlaß zu nehmen, erwies sich als außerordentlich fruchtbar. Die Arbeit in fünf Plenarsitzungen (die größeren Referaten gewidmet waren) und 25 nachmittäglichen Sitzungen von Arbeitsgruppen (zu spezielleren Fragestellungen im Rahmen der vormittäglichen Thematik) versuchte, eine umfassende Bestandsaufnahme dessen zu leisten, was heute von der Theologie, der Spiritualität, der ökumenischen und kulturellen Problematik her sowie in pastoraler Hinsicht über die Bedeutung der Botschaft des Kreuzes zu sagen ist. Die Vorträge im Plenum behandelten Themen von der Spiritualität Franz von Assisis und Bonaventuras bis zum „spekulativen Karfreitag" Hegels, von der Passionsgeschichte bei Johannes bis zur Verkündigung des Kreuzes in einer säkularisierten Welt. Trotz der Vielfalt der Themen war — durch ein klares Konzept des Gesamtzusammenhangs und der Vertiefung in den Gruppensitzungen — ein konzentriertes Arbeiten möglich. So spannte sich etwa ein Bogen von einem der ersten Vorträge *(Christian Duquoc OP)*, in dem das Kreuz als die geschichtlich manifeste Parteinahme Gottes für die Leidenden und als Angebot an die „Unterdrücker", auf dem Weg des Kreuzes Versöhnung zu finden, bezeichnet wurde, bis zu dem bei der Schlußsitzung von Kardinal *Ugo Poletti*, dem päpstlichen Vikar für die Diözese Rom, gehaltenen Referat über „Das Kreuz und die sozialen Erfordernisse einer modernen Metropole". Besondere Aufmerksamkeit unter den nichttheologischen Beiträgen fand der des Psychologen *Viktor Frankl* über die Bedeutung des Leidens, unter den theologischen der von *Karl Rahner* über „Tod Jesu und Abgeschlossenheit der christlichen Offenbarung". Rahner begründete dabei seine These von der Unüberholbarkeit und Endgültigkeit der Selbstaussage Gottes in Tod und Auferstehung Jesu und der gleichzeitigen „Offenheit" dieser Selbstaussage durch die Geschichte auf die absolute Zukunft Gottes hin. Ein ganzer Vormittag war dem Thema „Ökumenischer Dialog unter dem Kreuz" gewidmet. *Luigi Sartori*, der Präsident der Italienischen Theologischen Gesellschaft, nannte das Prinzip der Kenosis — sich verlieren, um sich zu gewinnen — das Grundgesetz des Ökumenismus. *Jürgen Moltmann* bezeichnete das „Zusammenstehen unter dem Kreuz" als die Voraussetzung der ökumenischen Bewegung. Je näher die Christen dem Kreuz Jesu kämen, desto näher kämen sie zueinander. Ökumene unter dem Kreuz sei die „Sache einer leidensbereiten und leidenschaftlichen Freude am Reich Gottes". Im Anschluß an Moltmanns Vortrag kam es zu einer — sehr freundlich ausgetragenen — Kontroverse zwischen ihm und dem den Vormittag präsidierenden *Kardinal Willebrands* zur Frage der Interkommunion. Moltmann hatte für Interkommunion plädiert, weil die Kirchen niemand ausschließen dürften, wenn der Gekreuzigte alle zu seinem Tisch lädt. Gerade wenn man zusammen am Tisch sitze, ergebe sich der „Stachel der Notwendigkeit", die noch bestehenden Hindernisse der Einheit auszuräumen. Dagegen fragte Kardinal Willebrands, ob nicht die gemeinsame Feier den Stachel der Sünde der fortbestehenden Trennung vorzeitig aus dem Fleisch nehme.

Die **Predigt des Madrider Weihbischofs Alberto Iniesta vom 5. Oktober und die Reaktionen staatlicher wie kirchlicher Stellen** darauf haben gezeigt, wie angespannt das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Regime Franco augenblicklich ist, wie sehr jedoch auch beide Seiten bemüht

sind, die nach dem unvergessenen Bürgerkrieg erneut drohende Spaltung im spanischen Volk zu verhindern. In seiner Predigt über das fünfte Gebot „Du sollst nicht töten" nahm der Weihbischof Stellung zur Vollstreckung der Todesurteile an fünf spanischen Untergrundkämpfern, zum Terrorismus-Dekret vom 26. August und zu den Schnellverfahren spanischer Kriegsgerichte gegen Regimegegner. Unter deutlicher Anspielung auf Staatschef Franco, der die wiederholte Bitte Papst Pauls VI. „im Namen Gottes" um Begnadigung der zum Tode Verurteilten ignoriert hatte, bezeichnete Iniesta in seiner Predigt diejenigen als Opportunisten, „die den Papst nur dann ‚Heiligen Vater' nennen, wenn er die herrschende Macht beweihräuchert". Das harte Durchgreifen der Ordnungskräfte vor allem in den baskischen Provinzen und der Hauptstadt Madrid, das in der Vollstreckung von fünf der insgesamt 11 ausgesprochenen Todesurteile seinen Höhepunkt fand, hatte auch den Erzbischof von Madrid und Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Vicente Enrique y Tarancón*, zu einer Intervention bei General Franco veranlaßt. Nach der Hinrichtung der fünf Terroristen am 27. September rief der Vatikan den Madrider Nuntius, Erzbischof *Luigi Dadaglio*, nach Rom, und der spanische Botschafter beim Vatikan, *Gabriel Fernandez de Valderrama*, reiste zur Berichterstattung nach Madrid. Nuntius Dadaglio kehrte jedoch bereits in den ersten Oktobertagen wieder nach Madrid zurück und erklärte, von einem Bruch in den Beziehungen zwischen der spanischen Regierung und dem Vatikan könne keine Rede sein. Das Bemühen um eine Entspannung des Staat-Kirche-Verhältnisses bewog die kirchlichen Stellen, Weihbischof Iniesta am 6. Oktober auf unbestimmte Zeit nach Rom zu schicken, nachdem fünf der 50 Geistlichen, die den Text der Iniesta-Predigt am 5. Oktober in ihren Gemeinden verlesen hatten, am selben Tag von der politischen Polizei verhaftet worden waren. Damit wollte die Kirchenleitung den Weihbischof nicht nur vor einer möglichen strafrechtlichen Verfolgung schützen, sondern ihn auch vor einem in anonymen Morddrohungen angekündigten Attentat in Sicherheit bringen. Die spanische Regierung erklärte ihrerseits nach der Abreise des Weihbischofs, der „Fall Iniesta" sei eine innerkirchliche Angelegenheit, an eine Strafverfolgung des Bischofs nach dem neuen Gesetzesdekret sei nicht gedacht. Überraschend wurden auch die fünf Madrider Geistlichen, die seine Predigt verlesen hatten, freigelassen. Als die spanische *Justitia et Pax-Kommission* eine Verfassungsbeschwerde gegen das Antiterrorismus-Dekret anstrengte, wurde dies von amtlicher Stelle öffentlich als „aussichtslos" bezeichnet. Inzwischen ist es kein Geheimnis mehr, daß in Madrid an einem neuen Gesetz gearbeitet wird; es soll das juristisch nicht einwandfreie Dekret ablösen. In dieser Situation erklärte der als eher konservativ geltende Erzbischof von Saragossa, *Pedro Cantero Cuadrado*, restriktive Maßnahmen seitens des Staates und Empörung im Volk reichten nicht aus, um den Terror zu bekämpfen. Dazu seien vielmehr Wahrheit, mehr soziale Gerechtigkeit und Mitbestimmung für alle Bürger sowie die Demokratisierung staatlicher Institutionen notwendig. Kardinal Tarancón hat sich in der neuesten Ausgabe der Madrider Bistumszeitung gegen jedes politische Engagement der kirchlichen Hierarchie in der derzeitigen Situation ausgesprochen. Die Kirchenleitung schweige, so der Kardinal, um der Einheit des Volkes willen. Diejenigen jedoch, die auf eine moralische Weisung der Kirche warteten, verweise er auf frühere Stellungnahmen der Bischöfe. Erst am 18. September hatte die Ständige Kommission der Spanischen Bischofskonferenz „ein Wort der moralischen Orientierung" veröffentlicht, in dem die Bischöfe Terror als politische Waffe auch für gerechte Ziele scharf verurteilen. Ebenso lehnten sie das Übermaß an Repression als eine andere Form von Gewalt ab und nannten in diesem Zusammenhang ausdrücklich das Terrorismus-Dekret vom 26. August. In der Erklärung der Ständigen Kommission heißt es wörtlich: „Es ist nützlich, an dieser Stelle daran zu erinnern, daß eine ehrenhafte und faire Haltung politischer Opposition oder eine Kritik an der Regierung, auch wenn sie kollektiv oder durch die Massenmedien erfolgt, nicht legitimerweise als strafbare Handlung angesehen werden kann."

Der Schweizer Nationalrat hat in der Sitzung vom 2. Oktober 1975 in der Frage der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruches einer erweiterten Indikationenlösung zugestimmt; die parlamentarische Initiative über die passive Sterbehilfe dagegen wurde in der Sitzung vom 25. September 1975 zurückgezogen. In der ersten Frage standen drei Anträge zur Debatte: die knappe Mehrheit der nationalrätlichen Kommission (12 zu 11 Stimmen) hielt an der Fristenlösung fest, eine erste Minderheit unterstützte die sozialmedizinische Indikationenlösung des Ständerates (HK, August 1975, 421) und eine zweite Minderheit nahm als Vermittlungsvorschlag die erweiterte Indikationenlösung des Bundesrates wieder auf. Fast einstimmig hatte die Kommission überdies eine Motion gutgeheißen, mit der der Bundesrat beauftragt wird, die gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Mutterschaft zu revidieren, um die persönliche, wirtschaftliche und rechtliche Lage der Schwangeren und der Mutter eines Neugeborenen wesentlich zu verbessern. In einer ersten Grundsatzabstimmung wurde die erweiterte Indikationenlösung mit 114 zu 62 Stimmen gegen die sozialmedizinische Indikationenlösung und mit 75 zu 59 Stimmen gegen die Fristenlösung angenommen. Sodann wurde der föderalistische Antrag, die Kantone sollten auf ihrem Gebiet durch Gesetz den Schwangerschaftsabbruch durch Fristenlösung in der von der Kommissionsmehrheit beantragten Fassung als anwendbar erklären können, mit 110 zu 43 Stimmen abgelehnt. Ebenfalls abgelehnt wurde der Subsidiärenantrag der ersten Minderheit, die in der Vorlage vorgesehenen sozialen Maßnahmen zum Schutz der Schwangerschaft unabhängig vom Ausgang der Gesamtabstimmung zu beschließen, und zwar mit 115 zu 49 Stimmen. In der Gesamtabstimmung schließlich hieß der Nationalrat die Gesetzesvorlage mit 105 zu 55 Stimmen gut; die Motion blieb unbestritten und wurde an den Bundesrat überwiesen. Die Gesetzesvorlage geht nun zur Differenzbereinigung an den Ständerat zurück. Die christlich-demokratischen Ständeräte stehen damit vor der folgenschweren Frage, ob sie nach dem Krompromiß des Nationalrates an der sozialmedizinischen Indikationenlösung festhalten und damit das Einigungsverfahren und so auch die notwendige Neuordnung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruches blockieren sollen. Aufgrund einer parlamentarischen Initiative (HK, März 1975, 110) stand in der Sitzung vom 25. September 1975 die passive Sterbehilfe zur Diskussion, wobei darunter lediglich das Problem der künstlichen Lebensverlängerung, auf die der Arzt unter Umständen verzichten oder die er abbrechen kann, wenn sie sich als sinnlos erwiesen hat, verstanden wurde. Die Kommission beantragte, der Initiative keine Folge zu geben in der Überzeugung, „daß die Grundsätze und Normen für das Verhalten des Arztes gegenüber sterbenden Patienten und für die Urteilsfindung des Richters in allfälligen Haftpflicht- und Straffällen nicht fehlen" und daß ein detailliertes Spezialgesetz in Grenzsituationen einen

verantwortungsbewußten Entscheid erschweren könnte. Sie verzichtete auch darauf, vom Bundesrat umfassende Abklärungen zu verlangen, weil das Eidgenössische Justiz- und Polizeidepartement bereits eine Expertenkommission für diese Fragen eingesetzt hat und weil auch die Schweizerische Akademie der medizinischen Wissenschaften Abklärungen unternimmt. Nachdem auch in der Debatte weder Nationalräte noch der Bundesrat die Initiative unterstützt hatten, zog der Votant seinen Vorstoß zurück. Der durch die Initiative veranlaßte Bericht dürfte aber doch einen nützlichen Beitrag zur Klärung der tatsächlichen Verhältnisse und der Rechtslage und damit zur Beruhigung der öffentlichen Meinung geleistet haben.

Eine Entscheidung im amerikanischen Senat hat die Diskussion über die Abtreibung in den USA neu belebt. Am 17. September hatte die Senats-Unterkommission für Verfassungs-Zusätze über insgesamt sechs unterschiedliche Entwürfe für solche Verfassungsergänzungen zu entscheiden. Mit diesen Vorschlägen sollten die Auswirkungen und der Spielraum der Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der USA vom 22. Januar 1973 eingeschränkt und klar umgrenzt werden (vgl. HK, März 1973, 121 ff.). Zwar kam die meistens mit 5 : 2 erfolgte Ablehnung der Anträge nicht überraschend, doch herrscht in Kreisen der organisierten Gegner des Urteils von 1973 große Enttäuschung darüber, daß auch der in letzter Minute eingebrachte Kompromiß-Vorschlag (Noonan Amendment) mit 4 : 4 Stimmen nicht die erforderliche Mehrheit erhielt. Von seiten der katholischen Bischöfe waren von Anfang an die Entwürfe der Senatoren *Buckley* und *Helms* favorisiert worden, die Ungeborene als Rechtspersonen vom Zeitpunkt der Empfängnis bzw. Befruchtung an definierten (vgl. NCNS, 23./26. 9. 75). Da angesichts der Grundstimmung und der offensichtlichen Einstellung des amerikanischen Senats, der die wichtige Vorentscheidung zu treffen hat, ob ein Verfassungs-Zusatz überhaupt parlamentarisch behandelt wird, kaum mit einer Zustimmung zu einem solch weitgehenden Bekenntnis zu rechnen war, bemühte sich das „National Committee for a Human Life Amendment", eine von einzelnen Bischöfen und Laien gegründete Organisation, um den schließlich von Senator *Quentin Burdick* eingebrachten Kompromiß. Dieser ist völlig anders konzipiert. Er definiert nicht ein Recht des menschlichen Individuums, sondern ein Recht des Staates, d. h., er räumt dem Staat das Recht ein, menschliches Leben auf allen Stufen der menschlichen Entwicklung, unabhängig von Alter, Gesundheit oder Bedingung physischer Abhängigkeit, zu schützen. Damit umfaßt er u. a. auch die Bereiche Euthanasie und Todesstrafe. Katholische Kreise werfen die Niederlage auch dieses Vorschlages Senator *Hiram Fong* von Hawaii vor, der sich in Gesprächen vor der Abstimmung positiv zu den Zusatz-Vorschlägen geäußert hatte. So gab er auch den beiden Entwürfen von Buckley und Helms seine Zustimmung, glaubte aber, mit einer Ja-Stimme für den Burdick-Entwurf kirchlichen Vorstellungen nicht zu entsprechen, und votierte deshalb für eine Ablehnung. Hier zeigte sich eine Schwäche der katholischen Strategie. Man hat sich zu spät realistisch mit der Erfolgsaussicht beschäftigt. Erst jetzt nach Bekanntwerden des Abstimmungsergebnisses sind auch die Bischöfe mehrheitlich der Meinung, daß der Kompromiß die einzig mögliche Basis für einen Verfassungszusatz darstellt und daß auf diese Weise vielleicht sogar die Einflußnahme auf spätere Gesetzesgebung verbessert werden kann. Das erste Echo von seiten der katholischen Kirche der USA auf die grundsätzliche Ablehnung aller Zusätze war äußerst negativ (vgl. NCNS, 23. 9. 75), wird aber mittlerweile nach eingehender Prüfung der Diskussionen und Argumente sowie der Erfolgschancen zukünftiger Anträge zunehmend optimistischer. Die Bischöfe riefen dazu auf, jetzt noch geschlossener als bisher auf einem angemessenen Verfassungszusatz zu beharren, dem die Mehrheit nicht nur der Katholiken, sondern der amerikanischen Bürger zustimmen. Die schlechteste Reaktion wäre nach Meinung des Präsidenten der Bischofskonferenz, Erzbischof *Joseph L. Bernardin* von Cincinnati, die Resignation.

Bücher

GERHARD EBELING, **Studium der Theologie.** Eine enzyklopädische Orientierung. J. C. B. Mohr (Uni-Taschenbücher 446), Tübingen 1975. 190 S. 15.80 DM.

Das Bedürfnis nach einer ausdrücklichen Selbstverständigung der Theologie kommt offenbar in Zeiten auf, in denen sowohl innerhalb der theologischen Wissenschaft nicht mehr klar ist, worin ihre zentrale Aufgabe und der innere Zusammenhang ihrer Arbeitsbereiche bestehen, in denen aber auch von außen ihr Gegenstand und ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit in Frage gestellt werden. Diese Situation war vielleicht seit den Auseinandersetzungen zur Zeit des deutschen Idealismus nie mehr in der Schärfe gegeben wie heute. Die Theologie scheint aber durchaus noch genügend innere Dynamik zu besitzen, um auf diese Fragen konstruktiv reagieren zu können. Einen beachtenswerten Beitrag in dieser Richtung stellt das vorliegende Buch des Züricher evangelischen Systematikers Gerhard Ebeling dar. Obwohl es natürlich hinreichend Akzentuierungen im Sinn der theologischen Position seines Verfassers enthält, entgeht es doch der Gefahr, bloß eine Einführung in *seine* Theologie zu sein. In einem Durchgang durch die bestehenden Disziplinen, der zeigt, wie sich der Mut des Nicht-Spezialisten zum Fragmentarischen und hohes Problembewußtsein für die einzelnen Fächer verbinden lassen, werden sowohl deren vielfältige Aufgaben- und Problemstellungen wie auch ihre Zentrierung auf die *eine* Sache der ganzen Theologie herausgearbeitet. Es entspricht der bereits in der Einleitung formulierten These, daß die Fragen nach der inneren Einheit und Ganzheit der Theologie und ihrem Verhältnis zur Totalität der Wirklichkeitserfahrung nicht zwei getrennte Probleme sind (S. 1), wenn im Aufbau des Buches

„profane" Disziplinen wie Religionswissenschaften, Philosophie, Natur- und Geisteswissenschaften in den Fächerkanon einbezogen werden.
Charakteristisch für die Gesamtkonzeption ist, daß Wissenschaftlichkeit, Geschichtlichkeit und Kirchlichkeit als konstitutive, in spannungsvoller Einheit stehende Wesensmerkmale der Theologie durchgehend präsent sind. Ein Verständnis von Theologie, das sie nur im freischwebenden Raum der Wissenschaft ansiedeln würde, entspräche nicht dem Überlieferungszusammenhang, der ihr Gegenstand ist. „Würde nicht in dem beständigen Vollzug kirchlicher Lebensfunktionen und dem Fortbestand kirchlicher Lebensformen christlicher Glaube in der Welt gelebt und geschichtlich weiter wirken, so wäre Theologie buchstäblich bodenlos" (S. 117). Insofern aber diese Botschaft der Kirche sich auf Geschichte beruft, ist die Theologie zur kritischen Prüfung der Berechtigung dieser Berufung verpflichtet, d. h., ihre Aufgabe ist die nüchterne Erforschung und geduldige Kenntnisnahme eines ganz bestimmten Traditionskomplexes. Dem Anspruch dieser Überlieferung gemäß führt das zur Teilnahme an der „Verantwortung für den Fortschritt dieses Überlieferungsgeschehens" (S. 59) und damit zur hermeneutischen Bemühung um Verstehen weiter. Da aber das, was der christliche Glaube zu sagen hat, „nicht den Charakter von Mystagogie oder bloßer Gefühlsäußerung, sondern von öffentlich vertretbarer und diskutierbarer Wahrheit" (S. 135) trägt, muß seine Auslegung in wissenschaftlich verantwortbarer Weise geschehen. Es wäre zwar — so Ebeling — „absurd, die Wahrheitsfrage in bezug auf den christlichen Glauben selbst für wissenschaftlich so oder so entscheidbar zu halten" (S. 175), trotzdem darf ihr nicht ausgewichen werden. Im Schlußkapitel, das — ein auffallendes, aber für eine breite Strömung neuerer protestantischer Theologie kennzeichnendes Faktum — der Fundamentaltheologie gewidmet ist, bietet Ebeling die folgende Definition von Theologie: Sie ist „nicht bloße Wissenschaft vom Christentum als dessen historische Beschreibung, sondern kritische Explikation dessen, was auf Grund christlichen Glaubens in Konfrontation mit aller relevanten Überlieferung und Erfahrung über das Ineinander von Gotteserfahrung, Welterfahrung und Selbsterfahrung auszusagen ist" (S. 171).
Gewiß mag man an manchen Punkten weiterfragen können: ob die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium tatsächlich die universale Bedeutung für die Theologie hat, die ihr Ebeling gibt, müßte kritisch geprüft werden; ob die Anwendung wissenschaftlicher Vernunft nur in bezug auf die *Entfaltung* des christlichen Glaubens möglich ist, nicht aber in bezug auf ihn selber, müßte in Auseinandersetzung mit anderen Theologieverständnissen untersucht werden, die damit rechnen, daß sich der christliche Glaube im wissenschaftlichen Diskurs zwar nicht beweisen lasse, aber sich „vorläufig bewähren" könne (nicht zuletzt durch Korrektur eines angeblich selbstverständlichen Wissenschafts- und Vernunftbegriffs). Gleichwohl: niemand, der sich sinnvoll mit Theologie beschäftigen will, sollte die Orientierung Ebelings ignorieren.

Konziliarität und Kollegialität. Das Petrusamt in der Kirche (hrsg. von der Stiftung „Pro Oriente", Wien). Tyrolia Verlag, Innsbruck 1975, Band I. 268 S. Kart. 34.— DM.

Eine kostbare Dokumentation zum zehnjährigen Jubiläum der Stiftung „Pro Oriente" über die ersten Jahre ihres Wirkens. Der erste Teil unterrichtet über den Sinn der Stiftung (vgl. den Stiftungsbrief S. 262 f.), die ausschließlich dem freien Dialog mit den Ostkirchen gewidmet ist. Zunächst werden die Themen der drei ersten Theologischen Konferenzen von 1970 und 1971 vorgelegt: „Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche" (S. 51 f.), „Das Petrusamt in ökumenischer Sicht" (S. 111) und „Christus und seine Kirche — christologische und ekklesiologische Aspekte" (S. 173). Es folgt ein Verzeichnis bereits bestehender Beziehungen zu den verschiedenen autokephalen orthodoxen wie heterodoxen Kirchen, um deren Zusammenführung sich die Stiftung unter Führung von Kardinal *König* bemüht. Die Dokumentation erfaßt die weitverzweigte Tätigkeit der Stiftung (S. 244 f.) und gibt eine Ahnung von ihrer Fruchtbarkeit, z. B. vom bedeutenden ekklesiologischen Symposion „Koinonia" (1. bis 7. 4. 74), das inzwischen in der Pariser „Istina" der Dominikaner des orthodoxen Ritus dokumentiert und gewürdigt wurde (vgl. Istina 1/1975). Die Besonderheit von „Pro Oriente" liegt wohl darin, daß es keine kirchenoffiziellen Dialoge führt wie „Faith and Order" oder die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" Vatikansekretariat — Genf. Vielmehr kommen hier noch wie vor der Gründung des ÖRK Pioniere zu Wort, zumal Metropoliten und Theologen der autokephalen Ostkirchen, untermischt mit römisch-katholischen und evangelischen Theologen (in diesem Band z. B. *Joh. Neumann*, Tübingen, über: „Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht [S. 70], ferner *R. Schnackenburg*, Würzburg, über: „Die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln" [S. 115] und *J. Blank*, Saarbrücken, über: „Der historische Jesus und die Kirche" [S. 195]). Der Reiz der Dokumentation liegt nicht nur in ihrer Frische, in der Unbefangenheit der Argumentation auf orthodoxer Seite, sondern vor allem in der Wiedergabe der ausführlichen Diskussionsprotokolle im Anschluß an die Tagungsreferate. Man kann am Gespräch teilnehmen. Zu welchen chancenreichen Lösungen es bereits in der leidigen Frage des Jurisdiktionsprimates gekommen ist, erfährt man in „Istina". Wer aus anderen Veröffentlichungen den Eindruck gewann, es gebe im ökumenischen Dialog (auf offizieller Ebene) eine Stagnation, wird durch „Pro Oriente" eines Besseren belehrt.

Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Alexander Schwan. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975. 525 S. 112.— DM (Mitgliederpreis 64.— DM).

Daß das gesamte Denken der Gegenwart in allen seinen divergierenden Gestalten bestimmt ist durch die fundamentale Infragestellung der von der Metaphysik begründeten Positionen und daß damit jedes zeitgenössische Philosophieren unausweichlich vor das Problem des Nihilismus gestellt ist, war der Ausgangspunkt des Nachdenkens von Wilhelm Weischedel. Der Titel der für ihn von seinem Kollegen an der Berliner Freien Universität, Alexander Schwan, herausgegebenen Festschrift stellt so nicht nur eine konsequente „Zusammenfassung" der auf dieses Thema konzentrierten Beiträge dar, sondern bringt ebenso den entscheidenden Impuls des Philosophierens von Weischedel zur Sprache. Die Festschrift wurde zum Epilog. Wilhelm Weischedel ist am 20. August in Berlin gestorben. Kurz vor Ausbruch der Krankheit hatte er noch sein letztes Werk vollendet, das im Herbst unter dem Titel „Skeptische Ethik" erscheinen wird. Es ist symptomatisch, daß eine Ethik am Ende seines Schaffens steht. Denn die Diagnose des Nihilismus und der

„radikalen Fraglichkeit" alles Wirklichen (vgl. HK April 1975, 187 f.) führte bei Weischedel immer weiter zu der Frage: „wie ist angesichts der existentiellen und geistesgeschichtlichen Erfahrung des Nihilismus ein auf Zukunft gerichtetes, verantwortliches, hilfreiches Denken noch möglich?" (Vorwort, X). Die Weite des Horizontes, die dabei im Blick zu behalten war, spiegelt sich in den Aufsätzen des vorliegenden Bandes wider. Die größte Zahl der Beiträge sind „philosophische Studien zur Krise der Metaphysik und zur Heraufkunft, Verkündung und Überwindung des Nihilismus" (unter denen die Aufsätze von Michael Theunissen über Hegel und von Alexander Schwan über „Nihilismus — Dogmatismus — Pluralismus" besonders bemerkenswert sind). Es ist vielleicht nicht uncharakteristisch für den Geehrten, daß unter diesen Studien auch der Beitrag eines katholischen Theologen ist, der *philosophisch* „über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts" handelt *(Bernhard Welte)*. „Phänomenologische Untersuchungen im Schatten des Nihilismus" befassen sich u. a. mit dem Problem des Todes *(Walter Schulz)* und dem „Zynismus als Krankheit unserer Zeit" *(Iring Fetscher)*. Es versteht sich fast von selbst, daß ein eigener Teil des Buches dem Thema „Theologie im Widerstreit gegen den philosophischen Nihilismus" nachgeht (mit Beiträgen der evangelischen Theologen *Helmut Gollwitzer, Wolfgang Trillhaas, Eberhard Jüngel* und *Ernst Fuchs*); denn mit seiner Kritik der philosophischen Theologie und der theologischen Philosophie der Tradition sowie dem Versuch, angesichts des Nihilismus nach der Möglichkeit philosophischen Redens von Gott zu fragen, war Weischedel ein wichtiger Gesprächspartner für die Theologie (und sollte es gewiß in noch stärkerem Ausmaß werden). In seinem Hauptwerk „Der Gott der Philosophen" (2 Bde., Darmstadt 1971/72) bestimmt er als „im Zeitalter des Nihilismus einzig möglichen Begriff des Gottes der Philosophen" das „Vonwoher der radikalen Fraglichkeit" (Bd. II, 217). Gollwitzer setzt sich in seinem Beitrag ausdrücklich mit diesem Werk kritisch auseinander. Einige Aufsätze, in denen „andere Disziplinen im Horizont der Nihilismusproblematik" zu Wort kommen und vor allem der Zusammenhang von Kunst und Nihilismus beleuchtet wird, beschließen den Band, der Weischedel in der ihm adäquaten Weise ehrt: indem Versuche gesammelt wurden, die aus ganz unterschiedlichen Perspektiven die sein Denken bewegenden Fragen aufnehmen — und weiterfragen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

SCHAEFFLER, RICHARD. **Ideologiekritik als philosophische und theologische Aufgabe.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 155 Heft 2 (1975) S. 97—116.

Der Verfasser geht von dem Anspruch aus, der von der Philosophie und noch radikaler von der Theologie erhoben wird: Kritik an Ideologien leisten und vermeintliche Ideologiefreiheit selber ihres ideologischen Charakters überführen zu können. Es sei die Aufgabe der Philosophie, gegen die Doppelgefahr von Dogmatismus (der als ideologische Dialogverhinderung auftritt) und Skeptizismus (der in der Gestalt des universellen Ideologieverdachts zur Dialogverweigerung führt) durch Ideologiekritik die Dialogfähigkeit wiederherzustellen. Dabei müsse sich die Philosophie durch die christliche Botschaft vom Kreuz herausgefordert fühlen, insofern nach Paulus der Grund für die „Unfähigkeit zum Hören" im (heidnischen) Willen zur Selbstherrschaft bzw. im (jüdischen) Willen zur Selbstgerechtigkeit liege. Die Gemeinsamkeit der Aufgabe und des Gefahrenbewußtseins müsse ein objektives Interesse der Philosophie an der Theologie begründen. Die Struktur christlicher Kritik der „Welt" im Zeichen des Kreuzes, die die Solidarität mit den Kritisierten und die Hoffnung auf künftige Gemeinschaft einschließt, könne geradezu Modell für philosophische Kritik sein. Philosophische Ideologiekritik werde wohl nur dann von der Gefahr befreit, ihrerseits Mittel zur Selbstdurchsetzung zu werden, wenn sie „als Philosophie der Hoffnung die Einseitigkeit einer Solidarität mit den Widersprechenden" wagt.

JÜNGEL, EBERHARD. **Das Verhältnis von „ökonomischer" und „immanenter" Trinität,** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 72 Heft 3 (1975) S. 352 bis 364.

In Auseinandersetzung mit Karl Rahners These von der Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität (Gott ist „in sich" so, wie er sich in der Heilsgeschichte zeigt) versucht der Beitrag diese Position für eine am Gekreuzigten orientierte evangelische Position fruchtbar zu machen. Mit Rahner sagt Jüngel, daß der dogmatische Zugang zur Trinitätslehre „bei der heils- und glaubensgeschichtlichen Erfahrung Jesu und seines Geistes in uns" gesucht werden kann, aus der ja auch dogmengeschichtlich die Notwendigkeit der Ausarbeitung einer Trinitätslehre sich ergeben hat. Aus der trinitarisch-heilsgeschichtlichen Struktur christlicher Theologie ergebe sich, daß das Wesen Gottes nicht abstrahiert vom Geschehen des dreifaltigen Gottes gedacht werden kann. Die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität dürfe aber nicht tautologisch mißverstanden werden. Vielmehr müsse die Freiheit und ungeschuldete Gnade der Selbstmitteilung Gottes theologisch immer mitgedacht werden.

SCHENK, WOLFGANG. **„Wort Gottes" zwischen Semantik und Pragmatik.** In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 100 Nr. 7 (Juli 1975) Sp. 481—494.

Die für katholische Exegeten und Dogmatiker nachdenkenswerte „Anfrage der empirisch-linguistischen Exegese an die existential-hermeneutische Interpretation" weist die Unangemessenheit des Kerygma-Verständnisses bei Bultmann wie der einseitigen „Zuspruch"-Lehre Luthers nach. Die Linguistik habe den kerygmatischen Wort-Gottes-Begriff entmythologisiert. Für Paulus war das „Wort Gottes" nicht primär Anrede, sondern Aussage, und zwar eines historischen Faktums: „Gott erweckte Jesus von den Toten" (1 Kor 15, 3 f.; Röm 1, 3 f.). Der hermeneutische Mythos von der „Interpretation" ordne das Erklären dem Tun Gottes über. Es sei eine unzulässige Verallgemeinerung, von „Glaubensaussagen" zu sprechen: „Der Glaube hat keine semantische Autonomie." Das Evangelium liege also „nicht in den Schriften des NT, sondern ihnen voraus als grundlegendes Wort Gottes". Und „Paulus verstand die Gerechtmachung des Gottlosen nicht als Bewahrheitung, sondern als Konsequenz der unausweichlichen Wahrheit". Die gründlich belegte, aber von theologischer Anthropologie unberührte Studie rückt die Akzente wieder zurecht zum (mit H. Schlier verstandenen) Dogma, aber sie übertreibt, wenn sie behauptet, „Heiliger Geist ist keine zusätzliche Wirkungsmacht in oder an der Hörerperson des Evangeliums" (Sp. 489). Er habe es ganz direkt mit der Auferweckung zu tun".

ALBERIGO, GIUSEPPE. **Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum.** In: Concilium Jhg. 11 Heft 10 (Oktober 1975) S. 513—524.

Der Aufsatz stellt das Vorwort zu einem vom Verfasser zusammen mit *Walter Kasper* herausgegebenen Heft zum Thema „Kirchliche Erneuerung und Petrusamt am Ende des 20. Jahrhunderts" dar. Auf der Grundlage der Tat-

sache, daß das Zweite Vatikanum die kirchlichen Ämter in die „Ökonomie des Gottesvolkes" zurückversetzt hat, müsse auch der Zusammenhang von Petrusdienst und kirchlichem Leben vor allem auf der Ebene der Communio gesehen werden. Deshalb sei es unerläßlich, daß sich die Kirche das Papsttum wieder zu eigen macht und sowohl einen antirömischen Affekt wie ein mythisch überhöhtes Bild des Papsttums überwindet. In dieser Perspektive bietet das Heft eine Fülle von dogmatischen, historischen und praktischen Erwägungen. Walter Kasper stellt die Frage nach Bleibendem und Veränderlichem in einem als Dienst der Einheit verstandenen Petrusamt; *Yves Congar* untersucht die für den Papst verwendeten Titel; der durch seine Forschungen über die Diskussion um die Unfehlbarkeit im Mittelalter bekannt gewordene *Brian Tierney* stellt historische Modelle für das Papsttum vor. Weitere Aufsätze befassen sich mit den Aufgaben des päpstlichen Amtes im Dienst der Gemeinschaft der katholischen Ortskirchen und der gesamten Christenheit sowie mit den Erwartungen, die die nichtwestlichen Kirchen in nächster Zukunft mit dem Amt des Papstes verbinden. Ein Beitrag von italienischer Seite befaßt sich mit der Funktion der Kurie im Dienst eines erneuerten Papsttums. (Wir werden auf den Inhalt des wichtigen Heftes noch zurückkommen.)

Kultur und Gesellschaft

TRIVIÈRE, LÉON. **La Chine et la Sécurité européenne.** In: Études Nr. 10 (Oktober 1975) S. 323—340.

Ein großer Sachkenner chinesischer Probleme, präsentiert hier einen detaillierten Überblick über die Interessenpolitik der Volksrepublik China im europäischen Raum. Ausgehend von der strategischen Lage an der Grenze zur Sowjetunion und dem heutigen Stand des nun schon fast 15 Jahre währenden ideologischen Disputs zwischen den beiden kommunistischen Großmächten skizziert der Autor die unterschiedlichen Bemühungen Pekings im Ostblock und im europäischen Westen, seinen Einfluß zu vergrößern bzw. den der Sowjetunion zu schmälern. Besonders interessant ist dabei das Beispiel Rumänien, wo Peking inzwischen der Einbruch in eine Domäne Moskaus gelungen ist. Der augenblickliche Stand der Zerrissenheit in der europäischen Gemeinschaft, die Entwicklung in Portugal und die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der westlichen Industrienationen dagegen sieht Peking mit großem Unbehagen, da die Chinesen glauben, solche Entwicklungen könnten zum gegenwärtigen Zeitpunkt eigentlich nur den Russen nützen. Aus dieser Perspektive heraus sind fast alle politischen Aktivitäten Chinas in Europa zu beurteilen.

WAGNER, ANTONIN. **Die sozial Schwachen in der Rezession.** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 55 Heft 7 (Oktober 1975) S. 541—553.

Wenn auch die internationale wirtschaftliche Rezession die Schweiz bis heute weniger getroffen hat als andere Staaten, so zeigen sich doch auch dort bereits ernste Probleme. Deutlich wird z. B., daß diejenigen, die schon in der Hochkonjunktur am unteren Ende der sozialen Skala standen, zuerst unter den veränderten wirtschaftlichen Gegebenheiten zu leiden haben. Der Autor, Leiter der Schule für Soziale Arbeit in Zürich, geht den Ursachen dieser Lage und deren Folgen für die Betroffenen nach. Die Arbeitslosenraten schwankten Ende 1974 zwischen 1,5 % in Japan und 10 % in Dänemark, doch stellen solche Zahlen nur Durchschnittswerte dar, die nichts über die spezielle Betroffenheit bestimmter sozio-ökonomischer Gruppen aussagen. Am Beispiel der USA läßt sich dies verdeutlichen: nur einer von 16 erwachsenen Männern ist ohne Job, während eine von 12 erwachsenen Frauen arbeitslos ist. Ebenso überproportional betroffen sind Jugendliche, Farbige (in den USA) und Gastarbeiter (in Europa), Behinderte und Heimarbeiter. Durch Unterversicherung rutschen sie alle bei Arbeitslosigkeit auf den Stand von Sozialhilfeempfängern ab. Ihr Status ist unsicher, daß sie leicht je nach Konjunkturlage herangezogen oder abgewiesen werden. Der Autor kommt zu dem Schluß, daß nach heutiger Lage „weder der Marktmechanismus der Privatwirtschaft noch die Interessenvertretung der Gewerkschaften und die staatlichen Rahmenbedingungen . . . die sozial Schwachen ohne weiteres vor Arbeitslosigkeit und sozialer Not" schützen können.

Vor dem Mannheimer Parteitag. In: Die Neue Gesellschaft Jhg. 22 Heft 10 (Oktober 1975).

Anläßlich des kommenden Parteitages der SPD widmet die Zeitschrift den Themen des Parteitages ein Sonderheft. So bemühen sich der Parteivorsitzende Willy Brandt und die Juso-Vorsitzende Heidemarie Wieczorek-Zeul um eine generelle Einschätzung der kurz- und mittelfristigen Funktion und Bedeutung des Kongresses für die Partei. Eigene Beiträge sind den wirtschaftspolitischen Erörterungen sowie den Themen Familienpolitik, Reform der beruflichen Bildung, Verbraucherpolitik, Mieterberatung und Kommunalpolitik gewidmet. Klaus Schütz und Ulrich Steger schließlich bieten eine interessante Abrundung mit ihren Beiträgen zu den komplexen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Zusammenhängen, in deren Vor- und Umfeld sich Wahlen abspielen. Auch die Beiträge über die „Kirchliche Herausforderung an die SPD" und zu „Demokratie, Führungsqualitäten und Wählervertrauen" stellen eine wichtige Vorinformation vor dem Parteitag und vor den Wahlen im kommenden Jahr dar.

Kirche und Ökumene

PANNENBERG, WOLFHART. **Lebensraum der christlichen Freiheit. Die Einheit der Kirche ist die Vollendung der Reformation.** In: Evangelische Kommentare Jhg. 8 Nr. 10 (Oktober 1975) S. 587 bis 593.

Der für das Reformationsfest 1975 gedachte Beitrag des Münchener Systematikers geht von der historisch erhärteten Grundthese aus, daß Luther nicht die Spaltung der Kirche, sondern deren Reform wollte. Die Vollendung der Reformation könne deshalb nicht sie selbst, sondern allein die Wiederherstellung der christlichen Einheit sein. Diese sieht er wesentlich nähergerückt. Das wird einmal mit dem Hinweis demonstriert, daß die Einsicht in die negativen Folgen und Begleiterscheinungen der Reformation gewachsen ist. Die Kirchenspaltung machte es notwendig, die Grundlage des Zusammenlebens außerhalb der christlichen Kirchen neu zu begründen. Insoweit sei die heute beklagte innere Gefährdung der säkularen Kulturwelt auch noch als eine Spätfolge der Reformation anzusehen. Zum anderen: die Rechtfertigungslehre allein sei der eigentliche Grund zur Absage an die Papstkirche gewesen und mit der Rechtfertigungslehre sei und bleibe die dadurch gewonnene Unmittelbarkeit zu Gott und damit der Gedanke der christlichen Freiheit das zentrale erhaltenswerte Erbe der Reformation. Die Rechtfertigungslehre werde heute aber kaum noch als kirchentrennend verstanden und die in dem Gottunmittelbarkeitsverständnis der Rechtfertigungslehre gründende Idee der christlichen Freiheit schließe Vermittlungen und deshalb die Bedeutung des Amtes nicht aus. Nur sei in der Gegenposition der Reformatoren der Sinn dafür — aus den Umständen der Zeit begreiflich — nicht sehr entwickelt gewesen. Entsprechend müßte heute im Blick auf die Rückgewinnung der kirchlichen Einheit in der Kirche der Reformation eine eigentliche Theologie des Amtes entwickelt werden. Daß die reine Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente genügen, darüber sei man heute hinweg. Pannenberg zitiert Bischof Harms: „satis est, non satis est". Ein Beitrag, den man als redliche ökumenische Ortsbestimmung eines protestantischen Theologen Katholiken wie Protestanten empfehlen kann.

HAMMERSTEIN, FRANZ VON. **Christlich-jüdische Beziehungen in der Sicht und Verantwortung des Ökumenischen Rates der Kirchen.** In: Reformatio Jhg. 24 Heft 9 (September 1975) S. 478—487.

Diese Übersicht bringt die Bemühungen des ÖRK seit 1948 um eine gerechte Beurteilung des Problems Israel als Volk und Staat ans Licht, die bisher weithin unbekannt waren. Die Absage an den Antisemitismus erfolgte bereits auf der Gründungsversammlung 1948 in Amsterdam. Man erfährt von den einzelnen Etappen eines langen Weges bis zur Klärung der Relevanz des Staates Israel, die eine Studiengruppe schon auf der 3. Faith-and-Order-Weltkonferenz in Montreal 1963 anvisiert hatte. Erst das Dokument von Bristol (1967) leitete einen neuen Abschnitt des Dialogs mit den Juden ein und gründete ein Internationales Jüdisches Komitee als Partner des ÖRK. Schon ein Jahr vor der Studie der EKD über „Christen und Juden" (HK, August 1975, 384) wurde das Thema ausführlich behandelt. Ausführlich wird auch berichtet über den Dialog mit Vertretern jüdischer Organisationen, Konsultationen, die seit 1970 häufiger stattfanden und deren Ertrag jetzt in einer für die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi bestimmten Broschüre zusammengefaßt worden ist (S. 483). Das ganze Material dieser Arbeit wird vom ÖRK in Genf zur Verfügung gestellt (S. 485). Der Bericht schließt mit einer Gegenüberstellung der grundverschiedenen Standpunkte, die ein arabischer Christ, ein Jude und ein orthodoxer Christ zum Thema „Israel als Staat" einnehmen. Die schwere Belastung für Nairobi wird erkannt.

Personen und Ereignisse

Anläßlich des Weltmissionssonntags hat Papst *Paul VI.* am 19. Oktober vier bedeutende Vertreter des missionarischen Apostolats im 19. Jahrhundert seliggesprochen: den Gründer der Steyler Missionare, *Arnold Janssen*, einen seiner engsten Mitarbeiter, den aus Südtirol stammenden bedeutenden China-Missionar *Joseph Freinademetz*, die aus einem alten polnischen Adelsgeschlecht stammende, in Österreich geborene und aufgewachsene Gräfin *Maria Teresa Ledochowska*, die 1894 das Institut des Heiligen Petrus Claver gegründet hatte, sowie den südfranzösischen Bischof *Charles de Mazenod*, Gründer der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria.

Im Zusammenhang mit der nationalen ägyptischen Pilgerfahrt zum Heiligen Jahr hat Papst *Paul VI.* eine offizielle ägyptische Regierungsdelegation in Audienz empfangen. Die von dem Minister für die Angelegenheiten der Volksversammlung, *Albert Barsum*, geführte Delegation, der auch der erste Sekretär des Außenministeriums angehörte, überreichte dem Papst eine persönliche Botschaft von Präsident *Sadat*, in der dieser seine Glückwünsche zum Heiligen Jahr zum Ausdruck bringt. In einem nach der Begegnung veröffentlichten Kommuniqué hieß es, Paul VI. habe der ägyptischen Nation Wohlergehen und Erfolg bei den Bemühungen um einen Frieden im Nahen Osten gewünscht. Er habe die Bedeutung einer guten Entwicklung der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Ägypten unterstrichen und die Hoffnung ausgesprochen, daß für die Heiligen Stätten in Jerusalem eine Lösung gefunden wird, die es möglich macht, daß sie zum Zentrum des Gebets, des Dialogs und der Verständigung für die Gläubigen der drei monotheistischen Weltreligionen werden.

Eine Union zwischen römisch-katholischer und anglikanischer Kirche erwartet der frühere Erzbischof von Canterbury, *Arthur M. Ramsey*, innerhalb der nächsten hundert Jahre. In der Gemeinschaft mit Rom würden die Anglikaner einen ähnlichen Status erhalten, wie ihn jetzt die unierten Orthodoxen haben. Auch das schwerste noch bestehende Hindernis für die Einheit, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, könne beseitigt werden, wenn man den Papst als das „Sprachrohr" der Autorität verstehe, die der gesamten Kirche eigen ist. Prinzipiell einig sei man sich in der Frage der Ehescheidung, wenn auch in der anglikanischen Kirche eine laxere Praxis vorherrsche. Der Anerkennung der anglikanischen Weihen stünde nach den Ergebnissen der Arbeit der anglikanisch-römisch-katholischen Theologenkommission nichts mehr im Wege. In der Frage der Ordination von Frauen wies Ramsey jede Praxis zurück, die gesamtkirchlichen Entscheidungen vorgreift.

Zum neuen Generalvikar für West-Berlin hat der Bischof von Berlin, Kardinal *Alfred Bengsch*, den bisherigen Pfarrer der St.-Bonifatius-Gemeinde in Kreuzberg, *Johannes Tobei*, ernannt. Tobei wird Nachfolger des aus Gesundheitsgründen zurückgetretenen *Wilhelm Albs*. Die Vertretung des Berliner Bischofs innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz wird bis auf weiteres Albs wahrnehmen.

Während einer Europareise wurde dem Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Chile, *Helmut Frenz*, von den chilenischen Behörden die Aufenthaltsgenehmigung entzogen und damit die Rückkehr zu seinen Gemeinden und zu seiner Familie verwehrt. Noch im Juni hatte Junta-Chef *Pinochet* dem Antrag der abgespaltenen lutherischen Mehrheitskirche, Frenz auszuweisen, sein Placet verweigert. Frenz, seit 1965 zuerst als Pfarrer und seit 1971 als Bischof von Santiago in Chile tätig, war durch die Betreuung politisch Verfolgter nach der Machtübernahme der Militärs im September 1973 weltweit bekannt geworden. Er zählt zu den Gründern des „Komitees für den Frieden", in dem fast alle Kirchen Chiles mitarbeiten.

In einem Vortrag auf der Christlichen Friedenskonferenz, die in Siofok (Ungarn) stattfand, hat der amerikanische Theologieprofessor *James Will* (Princeton) die Auffassung vertreten, die Kirchen in den sozialistischen Ländern sollten ihre Zurückhaltung aufgeben und wieder „prophetisch" sprechen. Eine Periode des Schweigens als Reue für die frühere Vernachlässigung des Proletariats und als Zeichen der grundlegenden Solidarität mit der neuen sozialistischen Gesellschaft sei angemessen gewesen. Es dürfe aber nicht dabei bleiben, daß marxistische Philosophen mit mehr Mut von der im Sozialismus herrschenden Entfremdung sprechen wie die Kirchen über den Sinn, der in ihnen weiterlebt. Die Kirchen hätten auch in den sozialistischen Ländern eine Verantwortung für die Gerechtigkeit. Der Vortrag löste eine heftige Debatte aus und stieß bei Vertretern aus dem Osten und aus der Dritten Welt auf die erwartete massive Kritik.

Die Ursuline *Judith Anne Barnhiser*, die im Mai zusammen mit der Dominikanerin *Lucy Vazquez* als erste amerikanische Frau den Doktortitel im Kirchenrecht erwarb, ist jetzt auch die erste Frau der USA, die als Anwältin und Notarin an einem Diözesangericht tätig ist. Bischof *John A. Donovan* von Toledo erteilte ihr die dafür notwendige Erlaubnis.

In Zusammenarbeit mit der amerikanischen christlichen Aktion „Brot für die Welt" brachten *Mark Hatfield* im Senat und *Donald Fraser* im US-Repräsentantenhaus eine Resolution ein, derzufolge „jede Person in diesem Land und auf der ganzen Welt das Recht hat zu essen — das Recht auf eine dem Ernährungszustand entsprechende Versorgung". Damit soll den bisherigen Beteuerungen der Politiker, denen kaum die entsprechenden Maßnahmen folgten, in die Tat umgesetzt werden. Die ausführliche Resolution erhebt das Recht auf Ernährung zum „Eckstein der Politik der USA" und zur Richtschnur der Politik, sei es im „Handel, der Wirtschaftshilfe, der Währungsreform, der Militärausgaben".

Mehr als drei Jahre nach einer aufsehenerregenden Anzeige, mit der die amerikanischen Trinitarier (Orden von der Heiligsten Dreifaltigkeit) im Magazin „Playboy" für Nachwuchs warben, hat diese Aktion erneut Staub aufgewirbelt. Der damalige Initiator, Pater *Joseph Lupo*, distanzierte sich von einer in mehreren amerikanischen Zeitungen erschienenen Großanzeige, in der der „Playboy" mit dem angeblichen Erfolg der im Januar 1972 veröffentlichten Anzeige um weitere Anzeigenkunden warb. Der Protest richtet sich sowohl gegen unrichtige Behauptungen als auch gegen den Stil der Anzeige und die Tatsache, daß der Orden von der Verwendung der ursprünglichen Anzeige in einer neuen Werbekampagne des Magazins nicht informiert wurde. In den neuen „Playboy"-Anzeigen heißt es, der Orden habe aufgrund der damaligen Annonce 600 Bewerbungen erhalten, während er bis dahin jährlich nur durchschnittlich 5 neue Ordensaspiranten gewinnen konnte. Dazu erscheint das Foto eines jungen Priesters mit einem Exemplar des Magazins in der Hand und dem Zusatz: „Ich las den ‚Playboy' und fand Gott". Der Orden will es bei dem Protest und der Klarstellung bewenden lassen, daß es sich nicht um 600 Bewerber, sondern lediglich um 600 Anfragen gehandelt hat. Die genaue Zahl der wirklich durch die damalige Aktion für den Orden Gewonnenen ist nicht bekannt.

Der Präsident der Rabbiner-Vereinigung von Philadelphia, *Morris V. Dembowitz*, sprach in einem Brief an den katholischen Kardinal von Philadelphia, *John Krol*, im Namen seiner Vereinigung das Bedauern darüber aus, daß den „positiven Aspekten der Reise des Kardinals nach Israel nicht Lob und Anerkennung in dem Maße gegeben worden seien, wie es ihnen zugestanden habe". Der Kardinal war kritisiert worden, weil er bei einem anschließenden Aufenthalt in Jordanien bei einer Pressekonferenz auf die Frage, ob *Yasir Arafat* die Palästinenser in der UNO vertreten könne, geantwortet hatte: „Warum nicht?" Sehr differenziert hatte er dann die Antwort erläutert. Diese wenigen Aussagen überschatteten in der amerikanischen Presse die Berichte über die gesamte Reise, so daß sich die jüdische Vereinigung von Philadelphia jetzt zu einer nachträglichen Ehrenrettung des Kardinals veranlaßt sah.

Von den Auseinandersetzungen um die Sezession der Salomoneninsel Bougainville von dem soeben von australischer Mandatsherrschaft unabhängig gewordenen Papua-Neuguinea bleibt die katholische Kirche nicht verschont. Während der Bischof von Bougainville, *Gregory Singkai*, die vorzeitige Ausrufung der Unabhängigkeit der rohstoffreichen Insel mit der Begründung befürwortete, sie entspreche dem offensichtlichen Mehrheitswillen der Bevölkerung, verurteilten die übrigen Bischöfe Papua-Neuguineas diesen Schritt. Der Loyalitätserklärung der Bischöfe war ein scharfer Angriff des Ministerpräsidenten, *Michael Somare*, gegen Bischof Singkai vorausgegangen, der des Verrats und der Meuterei beschuldigt wurde. Die Stellungnahme von Bischof Singkai ist allein deshalb von großer Bedeutung, weil 75 % der bis 1914 deutschen Insel katholisch sind.

Beilagenhinweis: *Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.*

Herder Korrespondenz

Heft 12
29. Jahrgang
Dezember 1975

Wäre denn nicht denkbar, daß auch das veränderte Verhältnis zu Gott Schuld des Menschen ist und wir gut daran täten, uns zu besinnen?

Nikolaus Lobkowicz

Zehn Jahre danach

Genau vor zehn Jahren, in den ersten Dezembertagen 1965, ging in Rom das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende. Zwei Ereignisse aus jenen Tagen, die gemessen am gesamten Konzilsgeschehen eher am Rande lagen, sind besonders in Erinnerung geblieben. Beide gehören in den Bereich Ökumene. Als der Papst in St. Paul vor den Mauern die Beobachter-Delegierten der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften verabschiedete, sagte er mit fast sentimentaler Offenheit: ihre Anwesenheit habe geschichtliche Bedeutung gehabt, durch ihren Beitrag sei auch die katholische Kirche eine andere geworden, das große Unternehmen der Wiederherstellung der Einheit aller Christen müsse fortgesetzt werden. Wenige Tage später wurden zwischen der Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Patriarchat — in Rom und in Konstantinopel — die Bannbullen von 1054 aufgehoben.

Das Konzil als Schritt in die Ökumene

Beide Ereignisse markierten für die katholische Kirche das Ende der Eingangsphase in die Ökumene und den Übergang in die sehr viel rauhere Zeit der Erprobung. Daß nicht alles gut gehen würde, war bereits damals erkennbar. Zu sehr hatte man sich in den Augen der ökumenischen Partner schon während der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets um Retuschen und interpretative Sicherungen bemüht; zu langsam und undeutlich kam von der anderen Seite das Echo auf die Vergebungsbitte, die der Papst zu Beginn der Zweiten Konzilssession ausgesprochen und am Ende des Konzils unter verschiedenen Andeutungen wiederholt hatte. Bald brachen ökumenische Stürme los. Theologen und Laien verlangten nach einer raschen Überwindung der Lehrunterschiede über Kirche, Ämter, Sakramente. Nachdem man mit der Bereinigung der Vergangenheit — z. B. in der Mischehengesetzgebung — ein gutes Stück vorangekommen war, erschien den Voranstürmenden die forcierte Herstellung der Kommuniongemeinschaft als der Testfall ökumenischen Verständigungswillens — auch die Gemeinsame Synode hat sich dieser Tage damit noch einmal auseinanderzusetzen. Die möglichst breite ökumenische Fusion von diakonischen und religiösen Einrichtungen und Vollzügen — von der „ökumenischen" Sozialstation bis zum „ökumenischen" Religionsunterricht und zur Kanzelgemeinschaft — erschien als das auf jeden Fall und unmittelbar zu erstrebende Ideal, während die kirchenamtlichen Gespräche stagnierten und die Spannungen zwischen amtlichen ökumenischen Instanzen und den drängenden Gruppen „vor Ort" größer wurden, ohne daß in der gesamten Ökumene neue, das Oben und Unten verbindende Strukturen nachgewachsen wären.

Dennoch ist die Bilanz nach zehn Jahren praktischer Erprobung im Bereich Ökumene am eindeutigsten: Zwar ist gerade das Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen trotz zahlreicher amtlicher Kontakte über jenen Versöhnungsakt vom Dezember 1965 nicht hinausgekommen — ja in den Beziehungen zu manchen autokephalen Kirchen, z. B. zu der Griechenlands, trotz der bevorzugten Hinwendung Roms zur Orthodoxie dahinter zurückgeblieben. Doch kommen im Verhältnis zu den Orthodoxen zu den konfessionellen die geographischen, kulturellen und z. T. auch politischen Trennungen. Es fehlt an praktischer Kenntnis und Erfahrung miteinander in gemeinsamen Lebensräumen. Trotzdem ist die katholische Kirche in der Gesamtökumene voll präsent. Sie ist als Partner akzeptiert. Sie hat diesen vollen Eintritt in die Ökumene ohne spürbaren Identitätsverlust überstanden, und trotzdem ist Ökumene heute keine bloße Angelegenheit mehr von Kirchenleitungen, sondern Praxis zwischen Christen und Gemeinden. Die Überzeugung, daß das Gemeinsame — nicht nur im Sinne der gemeinsamen Interessen- und Gefahrenlage, sondern als gemeinsamer Glaube — größer ist, als was Christen und Kirchen heute trennt, ist zu einer Selbstverständlichkeit geworden.

Nicht in gleicher Weise befriedigend hat sich im gleichen Zeitraum das *Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen* entwickelt. Das Konzil wirkte in diesem Punkt wenigstens ebenso bahnbrechend wie im Bereich Ökumene. Während in letzterem vieles Nachvollzug, wenn auch durchwegs nach eigenen Gesetzen, war, hatte das Konzil mit der Hinwendung zu den nichtchristlichen Religionen wirkliches Neuland betreten. Selbstverständlich gab es immer Berührungsfelder. Die christlichen Missionare lebten, wirkten und „bekehrten" ja nicht in einem religionspsychologisch weißen Umfeld und in totaler Unkenntnis ihrer religiösen Umgebung. Aber die „historische Blindheit", die z. B. Carl Friedrich von Weizsäcker den christlichen Kirchen in ihrem Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen vorwirft, „die Anwendung der Intoleranz auf Islam, Buddhismus, Hinduismus" zeigte im Augenblick des Bemühens um eine positive Hinwendung ihre Kehrseite. Es wurden nicht nur die Schwierigkeiten für die Überführung dieses Bemühens in einen konstruktiven „Dialog" sichtbar. „Dialog"-Positionen waren in Gestalt mancher gelehrter und ungelehrter west-östlicher Wahlverwandtschaften bereits profan besetzt, die Kirche konnte in ihrer Meditationspraxis erst spät und einzeln daran anknüpfen, während die theoretische Besinnung auf die religiösen Gehalte in den nichtchristlichen Religionen und ihre Umwertung in bezug auf das Christentum zu einer weitgehenden, wenn auch häufig uneingestandenen Verunsicherung nicht nur der christlichen Mission, sondern des Christentums überhaupt geführt hat. Dieser Zustand der Verunsicherung, die durch den Vorwurf an die Missionskirchen, importierte Religionen zu sein, verschärft wird, ist bis heute nicht überwunden. Toleranz und Zusammenarbeit ohne Identitätsverlust, dies ist eine säkulare Aufgabe, die weltweit erst gelernt werden muß. Was bisher an Dialog und Zusammenarbeit geschieht, sind erst noch Vorboten. Das gilt vor allem für das Verhältnis zum Islam und selbst für das in jüngster Zeit lebhafter werdende Gespräch zwischen Christen und Juden.

Was „Gaudium et spes" bewirkt hat

Doch Ökumene und nichtchristliche Religionen waren auf das Ganze gesehen nur Teilmomente einer erhofften und angestrebten größeren Öffnung auf die Gesamtgesellschaft und ihre Gegenwartsprobleme. „Gaudium et spes", die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, war die „Magna Charta" einer solchen Öffnung. Zugleich konkretisierte sich in ihr am nachhaltigsten jener Grundakzent, den Johannes XXIII. seinem Pontifikat und dem Konzil gegeben hatte, der Kirche als Heilszeichen unter den Völkern neue Kraft durch ein menschlicheres Gesicht zu geben, eine Kirche zu repräsentieren, die sich mehr auf die Mittel der Barmherzigkeit als auf die der Strafe besinnt, eine Kirche auch, die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute teilt und auf die Schreie der Armen und Bedrängten helfend und zum Helfen drängend hört.

Es wird einmal schwer sein, die *Wirkungsgeschichte* dieser Konstitution, die zugleich die einer durchlaufenden und beherrschenden Perspektive des Konzils als ganzem war, zu schreiben, zumal diese von der Wirkungsgeschichte des Pontifikats Johannes' XXIII. und vor allem seiner Sozialenzykliken „Mater et magistra" und „Pacem in terris" ebenso nicht zu trennen ist, wie sie sich später etwa mit der von „Populorum progressio" vermischt. Alle Dokumente zusammen sind Bruchstücke einer durchaus respektablen und groß angelegten Kraftanstrengung der Kirche, die Welt in ihren sozialen, ökonomischen, kulturellen, religiösen, aber auch ideologischen Kräften und Spannungen neu zu verstehen und eine weltweite Friedensordnung mit aufzubauen. Am nachhaltigsten war die Wirkung der Konstitution zweifellos dort, wo sie durch die anderen Dokumente verstärkt wurde: im Ruf nach weltweiter sozialer Gerechtigkeit, nach Ausgleich zwischen den wirtschaftlich „privilegierten" Industrienationen und den Ländern der Dritten Welt, in der Forderung nach Rüstungsbegrenzung, in der Verurteilung eines Atomkrieges. Dieser Ruf wurde innerhalb und außerhalb der Kirche breit aufgenommen. Ein entschiedenes Antikriegsbewußtsein wurde dadurch — leider nur in der westlichen Welt — geprägt. Der Kampf um mehr Gerechtigkeit hat sich nicht nur in einer größeren Bereitschaft zum Geben und Mitwirken in der Entwicklungshilfe, sondern in der konkreten Pastoral der Kirche niedergeschlagen. Leider wurde beides — das Antikriegsbewußtsein und der Wille zum Kampf um mehr Gerechtigkeit — bis in die Kirche hinein überwuchert von einer undifferenzierten und verharmlosenden Diskussion über politische und revolutionäre Gewalt. In dieser Frage hat die Kirche der Nachkonzilszeit praktisch versagt.

In der Rückschau ist insgesamt festzuhalten, daß sich die verschiedenen Anstöße von „Gaudium et spes" sehr unterschiedlich ausgewirkt haben. Die Konstitution hat z. B. Gültiges und Eindringliches über den *Atheismus* gesagt und ihn als eine der „ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit" gekennzeichnet. Die Entwicklung der Nachkonzilszeit hat bald gezeigt, daß der Nichtglaube *die* Frage ist, die sich den Christen und den Kirchen heute stellt. Daran hat auch die da und dort in kirchlichen und außerkirchlichen Formen aufbrechende „neue Religiosität" nichts geändert, denn erfaßt werden von diesem Aufbruch kleine Gruppen unter den ohnehin noch religiös Ansprechbaren, aber nicht die „säkularisierte" Masse der Bevölkerung. Doch bis jetzt schlägt diese Frage weder auf die Theologie noch auf die kirchliche Verkündigung voll durch. Vielleicht wird man darin einmal das größte Versäumnis — nicht des Konzils, sondern der Nachkonzilszeit sehen.

Auch über *Ehe und Familie* hat das Konzil in „Gaudium et spes" Wegweisendes gesagt. Die Pastoralkonstitution ist das wohl erste kirchliche Dokument, in dem das per-

sonale Verständnis von Sexualität, Ehe, Partnerschaft und Familie voll zum Ausdruck kommt — mit ausreichend offenen Formulierungen für eine verantwortliche Elternschaft. Aber die Offenheit wurde schon damals durch vatikanische Modifizierungen eingegrenzt, und auf das, was offenblieb, fiel später der Rauhreif von „Humanae vitae". Ehefragen waren, obwohl für kirchliche Moral und Pastoral als lebensnaher Kreuzungspunkt religiös-ethischer und psycho-soziologischer Schnittlinien schon damals bedrängend, noch kein zentrales Thema des Konzils. Um so stärker haben sie die nachkonziliaren Synoden beschäftigt — von der Mischehe über die Geburtenregelung bis zu den Geschiedenen. Eine befriedigende Lösung bzw. eine Lösung überhaupt wurde bisher nur in der Mischehenfrage erreicht. Kaum eine andere Frage demonstriert besser als der Komplex Ehe und Familie den Abstand zwischen einer abstrakten und vagen Weltzuwendung und der Fähigkeit, konkrete Weltprobleme in der Kirche selbst zu lösen.

Mit einiger Sicherheit lassen sich aus der Vor- und Nachgeschichte von „Gaudium et spes" zwei Lehren ziehen. Sie zeigt einmal, wie sehr sich diejenigen überschätzt haben, die glaubten, die Glaubwürdigkeit der Kirche in der Welt lasse sich schon durch Mitgehen mit der Zeit, durch Aufgeschlossenheit gegenüber den herrschenden und wechselnden Meinungen erreichen. Sie haben sich selbst überschätzt, indem sie die Heillosigkeit oder wenigstens die Ambivalenz von Welt und Geschichte unterschätzten und die soziologisch nachweisbaren oder beschreibbaren Chancen des Glaubens in einem Zeitalter habitueller Glaubenslosigkeit überbewerteten. Getäuscht haben sich — das ist die zweite, mit der ersten korrespondierende Lehre — jene, die glaubten, die Glaubwürdigkeit der Kirche als Glaubensgemeinschaft lasse sich herstellen, ohne nach den Wurzeln fehlender Glaubwürdigkeit bei sich selbst zu suchen. Mit eine der verhängnisvollsten Folgen dieser doppelten Täuschung, auch wenn sie nicht ausschließlich auf sie zurückführbar ist, ist die steigende Unlust am kirchlichen Leben mit all ihren Konsequenzen für die religiöse Sozialisation. Wir werden erst noch in einem langen, vermutlich bitteren Prozeß lernen müssen, daß die allein adäquate Weltzuwendung der Kirche ihre eigene Konversion ist.

Im übrigen: ein reformierter Ökumeniker hat einmal gesagt, der wirkungsvollste Kommentar zur Kirchenkonstitution werde einmal die Reform des kirchlichen Rechtsbuches sein. Ich glaube, das gilt analog für die Pastoralkonstitution. Denn das kirchliche Recht ist die Art und Weise, wie die Kirche die Wirkkraft ihrer Strukturen sieht und die Alltagslage der Christen in der Gesellschaft einschätzt. Wie das Kirchenrecht z. B. über die Ehe bestimmt oder verfügt, davon hängt ab, wie schwer oder wie real, wie glaubwürdig oder wie unglaubwürdig Gläubige, die Christen sein wollen, sich mit ihrer Kirche zu identifizieren vermögen. Nun ist aber dieses dritte — nach der römischen Synode und dem Konzil — von Johannes XXIII. begonnene Unternehmen zehn Jahre nach dem Konzil als Verfahren noch unterwegs, aber die sachlichen Vorentscheidungen sind wohl schon gefallen. Ein Blick auf das gegenwärtig bei den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme vorliegende Sakramentenrecht läßt wenig Gutes ahnen.

Die Kirchenreform, ein stockender Prozeß

Aber war nicht die *Kirchenreform* die eigentliche Mitte des Konzils? Quantitativ, gemessen an Diskussionsaufwand und Dekreten, zweifellos, und nicht nur die Kirchenreform als eine Vielzahl praktischer Reformmaßnahmen, sondern auch die Formulierung eines in Grundakzenten gewandelten Selbstverständnisses der Kirche als Glaubensgemeinschaft (als „Volk Gottes" und als „Kirche für die Welt"). Doch es blieb keineswegs bei solcher Selbstbesinnung. Praktische Reformbeschlüsse waren dieser zeitlich bereits vorausgegangen. Die *Liturgiereform*, jetzt auch in ihren letzten Ausläufern zu Ende geführt, ist ein Jahrhundertwerk. Diese Reform wurde zudem in kürzerer Zeit abgeschlossen, als es manche für möglich hielten, und sie ist einschneidender ausgefallen, als viele erwartet hatten. Und vor allem: sie wurde, was nicht selbstverständlich ist, wenn feste Gewohnheiten und unveränderlich scheinende Riten in einer Glaubensgemeinschaft tangiert werden, ohne Schisma überstanden.
Das Konzil hat schließlich *Strukturreformen* für die Gesamtkirche und für die Ortskirchen in beträchtlichem Ausmaß in die Wege geleitet, und es hat auch den Weg freigemacht zu einer größeren Vielfalt nicht nur in den kirchlichen und gottesdienstlichen Vollzügen, sondern auch zur Entfaltung eines breiteren Meinungsspektrums in der theologischen Lehre, in der Verkündigung, in den Methoden der Seelsorge. Es wurden Organe der Mitsprache geschaffen, die den Eindruck einer auf allen Ebenen vom Pfarrer bis zum Papst noch recht monolithisch geführten Kirche auflockern sollten. Rätestrukturen sind entstanden. Durch sie sollte eine größere Erfahrungsvielfalt aus der kirchlichen Innen-, Um- und Außenwelt in die Leitung der Diözesen und Gemeinden und in die praktische Gestaltung der Seelsorge eingebracht werden. Aus den Rätestrukturen wuchsen in vielen Diözesen und Ländern Synoden. Sie haben als öffentliche kirchliche Foren Auseinandersetzung und Diskussion in den letzten Jahren wesentlich bestimmt.

An Handikaps jeglicher Art hat es dabei nicht gefehlt. Es gab und gibt Reibungen zwischen Ämtern und Räten bei fortdauernder Unklarheit über die Art der Mitwirkung (Mitverantwortung, Beratung, Mitsprache, Mitentscheidung). Die Auseinandersetzung darüber wurde von der Demokratisierungsdebatte im gesellschaftlich-politischen Bereich begleitet und verschärft.
Noch ist nicht entschieden, was sich auf die Dauer durch-

setzt. Es wird gerade nach dem Ende der Synoden aller Anstrengung und Wachsamkeit im Kirchenvolk bedürfen, damit nicht Eintönigkeit und Autokratie in die Kirche einkehrt. Ein neues Gleichgewicht mit klarer Mitwirkung und klarer Verantwortung ist noch nicht verwirklicht, auch nicht auf der oberen und höchsten Ebene. Das Konzil hatte es nicht gewagt oder hatte nicht die Kraft, die Primatsdefinition des Ersten Vatikanums in ein Gesamtkonzept geistlicher Führung neu einzuordnen, sondern hat ihr mit akribischer Absicherung gegen alle Risiken die Idee der Kollegialität nur an die Seite gestellt. Damit war ein politisch geprägter geistlicher Absolutismus an der Spitze nicht wirklich überwunden, zumal sich auf der Ebene der Teilkirchen — im Bischofsdekret pastoral grundgelegt — ein recht unrealistischer Episkopalismus dazugesellte. Dieser konnte sich in der Praxis allerdings insofern nicht voll durchsetzen, als die theologischen, pastoralen und politischen Fragen heute zu kollegialer Zusammenarbeit zwingen und das Konzil selbst durch die Aufwertung der Bischofskonferenzen dazu ein Gegengewicht geschaffen hat. Dies verhinderte aber nicht, daß die Überspitzung der päpstlichen wie der bischöflichen Gewalt — verbunden mit schwacher Führungspraxis — zu einer der Hauptursachen für eine Führungskrise und für den faktischen Autoritätsverlust der Kirche nach innen und außen wurde. Die Angst vor Autoritätsverlust verbunden mit Schwächen in der Autoritätsausübung hat neben und mit dem unsicheren Suchen nach neuer Identität in Kirchenstruktur, Glaube und Zeugnis zu einer Wendung der Kirche nach innen und zu einem Grad der Beschäftigung mit sich selbst geführt, daß man darüber zeitweilig schon vergessen konnte, daß das Konzil unter der Absicht angetreten war, der Kirche vor und in der Welt neue Glaubwürdigkeit zu geben. Die missionarische Ausstrahlungskraft war kaum einmal geringer als in den letzten Jahren.

Innerlichkeit muß sich in Verantwortungsbereitschaft bewähren

Ist also die *Bilanz* 10 Jahre danach trotz zahlreicher Reformimpulse von geschichtlicher Bedeutung insgesamt für die Kirche eher negativ? Ein solches Urteil wäre falsch, auf jeden Fall ungerecht und verfrüht. Zehn Jahre sind für die Wirkung eines Konzils eine kurze Zeit, zumal für ein Konzil mit pastoraler Zielsetzung. Ein Konzil kann sich zudem seine Zeit nicht auswählen und sich gegen Turbulenzen in der Gesellschaft nicht abschließen. Sie braucht eine längere Zeit der Erfahrung mit der geistigen Umwelt und mit sich selbst, um unter neuen Verhältnissen Überzeugungskraft zu finden. Es könnte sein, daß den Jahren der Auseinandersetzung und Zerstreuung Jahre der Verständigung und der Sammlung folgen. Diese Entwicklung zu fördern war jedenfalls die Absicht des *Heiligen Jahres* unter dem Leitwort „Versöhnung und Erneuerung", das in den Weihnachtstagen seinen Abschluß findet. Hoffen kann man dabei eigentlich nur eines: daß der gegenwärtig sich abzeichnende Klimawechsel mit seiner Konzentration auf das Geistliche nicht zu einer Flucht in eine christliche Innerlichkeit wird, die die Christen von ihrer gleichgültig oder atheistisch gewordenen Umwelt abdichtet und auf Auseinandersetzung und Weltdurchdringung verzichtet. Die kommenden Jahre werden nur dann Jahre der Konsolidierung sein, wenn aus dem Willen zur Sammlung ein doppelt starker Wille zur Fortsetzung und Konsolidierung der Reformen und zur religiös-sittlichen Verantwortungsbereitschaft in der Gesellschaft wird. *D. A. Seeber*

Vorgänge

Stagnation im Zentralkomitee der deutschen Katholiken?

Von der letzten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) am 24./25. Oktober konnte man einiges mehr erwarten, als bei solchen Anlässen üblich ist. Der Präsident des Zentralkomitees, Kultusminister *Bernhard Vogel*, hatte einen „Bericht zur gesellschaftspolitischen Lage" angekündigt. Der Generalsekretär *Friedrich Kronenberg* referierte über die Konstituierungs- und erste Arbeitsphase der nach Verabschiedung des veränderten Statuts neu gebildeten Kommissionen des ZdK. Erste Überlegungen zur Planung des nächsten Katholikentags in Freiburg 1978 standen an, ebenso Auskünfte über das Schwerpunktprogramm zu dem gemeinsamen evangelisch-katholischen Kongreß über „Entwicklung als internationale soziale Frage". Selbstverständlich fehlten auch diesmal nicht Diskussionen zu den laufenden rechtspolitischen Vorhaben der Bundesregierung bzw. des deutschen Bundestages. Hinzu kam noch die Neuwahl von 39 „Persönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben und aus Institutionen des Laien-

apostolats", womit dem Zentralkomitee Gelegenheit gegeben war, sich wenigstens in einem gewichtigen Teil seiner Mitglieder personell zu regenerieren. Und der Zufall wollte es, daß auch noch eine leichte ostpolitische Brise die Beratungen begleitete. Denn just an dem Morgen, als die Vollversammlung zusammentrat, wurden der Präsident und der Generalsekretär von dem zu einem — wie man es diplomatisch formulierte — „Privatbesuch" in München (bei Kardinal Döpfner) und in Bonn (bei Bundeskanzler Schmidt und Außenminister Genscher) weilenden vatikanischen „Außenminister", Erzbischof *Agostino Casaroli*, zu einem Gespräch empfangen.

Unpräzises zur gesellschaftspolitischen Lage

Doch die zweitägigen Beratungen führten zwar passagenweise zu recht lebhaften Auseinandersetzungen, vor allem bei den rechtspolitischen Fragen. Insgesamt aber entstand nicht gerade der Eindruck, es blase in diesem Repräsentationsgremium katholischer Räte- und Verbändevertreter ein neuer oder besonders kräftiger Wind, obwohl mehr Courage und deutliche Artikulation gerade jetzt, wo die Gemeinsame Synode zu Ende geht, gesellschafts- und kirchenpolitisch durchaus wünschenswert wäre. Bernhard Vogel skizzierte zwar ein *breites Spektrum politischer Problemstellungen* in Staat und Gesellschaft, aber seine Ausführungen blieben eher allgemein und erreichten nur in wenigen Punkten die Präzision eines Denkanstoßes. Am plastischsten gerieten noch einige Hinweise auf staats- und rechtspolitische Themen, so zum Beispiel die Feststellung, das Recht dürfe nicht „zum Spielball wirklicher oder scheinbarer Bedürfnisse der Gesellschaft werden, wenn es auch in Zukunft Garant der Freiheit und des Friedens im öffentlichen Leben sein soll". Desgleichen die Warnung, der Staat werde seit Jahren in weiten Bereichen „immer weniger als die Organisationsform der Gesellschaft und damit als Vertreter von Herrschaft und Autorität gesehen", sondern „immer mehr als ein Vollzugsorgan aller möglichen gesellschaftlichen Interessen, ja als ein Selbstbedienungsladen verstanden".

Eine der interessantesten Passagen war die über die *Familienpolitik*, in der Vogel u. a. feststellte, innerhalb der heute vorherrschenden Familie setze sich zwar immer mehr das Leitbild der partnerschaftlichen Familie durch, doch ließen Entwicklungen im Bereich des Rechts Befürchtungen aufkommen, „daß durch die Verrechtlichung des Innenverhältnisses die Entwicklung zur partnerschaftlichen Familie in Frage gestellt werden kann. So sehr die Entwicklung zur partnerschaftlichen Familie für das Innenverhältnis der Familie zu begrüßen ist, so sehr muß bedauert werden, daß die Außenbeziehungen der Familie zu verkümmern drohen." Wenigstens den Hinweis auf die übertriebene Verrechtlichung des Innenverhältnisses könnten sich Sozial- und Rechtspolitiker aller Parteien ins Stammbuch schreiben.

Sehr viel milder fielen die Ausführungen zu Ehe und Familie in Richtung eigene Kirche aus. Doch immerhin bemerkte Vogel, in den katholischen Aussagen sei allzusehr über „das Wesen" von Ehe und Familie reflektiert worden „unter Hintansetzung geschichtlicher Veränderungen, denen Ehe und Familie unterworfen sind". Aber in welche Richtung die Überlegungen hinsichtlich der geschichtlichen Veränderungen gehen, und welche Probleme die Kirche in diesem Bereich aufzuarbeiten hätte, darüber wurde nichts gesagt. Es folgte lediglich die pastorale Bemerkung, katholische Eheleute und Familien müßten vorleben, was christliche Ehen und Familien für Gesellschaft und Staat bedeuten können.

Zur Beschreibung des *Verhältnisses der Katholiken zu politischen Parteien und ideologischen Gruppen* wählte Vogel deutliche Worte. Man habe nicht die Absicht, sich von gesellschaftlichen Gruppen, woher sie auch immer ihre Begründung nehmen, für ihre Ziele und Zwecke vereinnahmen zu lassen, und man lege Wert darauf, „daß nicht falsche Propheten bei uns Anleihen nehmen und diese dann in unsichere Geschäfte investieren". Man wehre sich gegen Umarmungsversuche aus jeder Richtung, ebenso wie gegen die Ausbeutung christlicher Grundbegriffe zum Zwecke einer vordergründigen gesellschaftlichen Fortschrittsideologie. Gerade deshalb sei eine Besinnung auf das unterscheidend Christliche im gesellschaftspolitischen Feld notwendig. Wieder einmal kam auch das Stichwort „Äquidistanz" zur Sprache, und wieder einmal wurde versichert, daß ein gleicher Abstand zu allen politischen Parteien gerade angesichts der Verschiebung in den Grundwertüberzeugungen nicht möglich sei. Wer sich aber das Gremium (einschließlich seiner wieder- bzw. neugewählten Mitglieder) aus welchem Blickwinkel auch immer ansah, der brauchte sich über zu viel Äquidistanz keine Sorgen zu machen. Verteidigungsminister *Leber* und Bundestagsvizepräsident *Hermann Schmitt-Vockenhausen* wurden zwar mit je 51 Stimmen (die Höchstzahl 78 erhielt Vogel selbst) wiedergewählt, doch gab es Stimmen, denen angesichts der rechtspolitischen Auseinandersetzungen selbst Sozialdemokraten solchen Schlages nicht tragbar erschienen.

Das ZdK scheint mit neuen Gesichtern ebenso sparsam umzugehen, wie es offenbar überzeugt davon ist, die geeignetsten *Mitglieder* nur im Haupt- und Vorfeld von Politik (und Theologie) finden zu können. Gewerkschaftler, Sozialausschüßler (beide wurden jetzt verstärkt durch *Norbert Blüm* — anstelle des ehemaligen Innenministers *Paul Lücke*) und Unionspolitiker in Ehren, aber wo sind die Ärzte, Juristen und die Vertreter technischer Berufe, die als Fachleute zu den jeweils anstehenden Sachfragen sicher auch etwas zu sagen hätten? Neben mehr bzw. breiter gestreutem Sachverstand gäbe es dann wohl auch etwas mehr Distanz, nicht zur Politik, wohl aber zur Politik der Parteien.

Die 14. Stellungnahme

Wie notwendig beides wäre, zeigte wieder einmal die Diskussion über die anstehenden rechtspolitischen Fragen.

Zum 14. Mal verabschiedete das Zentralkomitee eine *Erklärung zur Neufassung des § 218 StGB*. Daß auch diese eine scharfe Absage an den *Entwurf der Koalitionsfraktionen* enthalten würde, war zu erwarten. Der Entwurf ist nicht nur aus rechtsethischer Perspektive bedenklich, er bewegt sich in drei Punkten (generelle Straffreiheit für die Frau, Gestaltung der Notlagenindikation, Durchführung des Beratungs- bzw. Feststellungsverfahrens) auch am Rande oder außerhalb des Rahmens des Verfassungsgerichtsurteils vom 25. Februar (vgl. HK, April 1975, 171 ff. und November 1975, 555 ff.). Da während der Ausarbeitung der Erklärung der *Gegenentwurf der Unionsfraktion* dazwischen kam, mußte man den Text nochmals redigieren. Das Ergebnis war, daß CDU und CSU belobigt werden, daß sie keine soziale Indikation vorsehen und das Beratungs- bzw. Feststellungsverfahren präziser gestalten. Zugleich attestiert die Erklärung den Unionsparteien, daß auch ihr Entwurf einen „umfassenden Schutz" des Ungeborenen nicht gewähre, weil sie die medizinische Indikation (vor allem durch die Einordnung der kriminologischen und der eugenischen in den medizinischen Sachverhalt) zu sehr ausdehne. Nun läßt sich sicher darüber streiten, ob eine solche Gestaltung der medizinischen Indikation ehrlich und zu verantworten ist, weil sie Gründe als medizinisch unterschiebt, die keine sind. Und eine Gelegenheit zur Distanzierung zwischen ZdK bzw. katholischer Kirche und den Unionsparteien kann im Sinne der je eigenen Aufgabe und Zielsetzung nur von Nutzen sein. Wenn aber schon die Kirchenführung bzw. die Bischofskonferenz eine plausible Trennung von moraltheologischer und rechtsethischer Argumentation nicht vollzieht, so wäre dies von einem „Laiengremium", das dem Tätigkeitsfeld des Gesetzgebers näher steht, doch wohl eher zu erwarten. Indessen stritt man sich wieder einmal abstrakt über den Unterschied von Ethik und Recht, doch der Gedanke schien nicht vollziehbar zu sein, daß etwa der Gesetzgeber rechtsethisch durchaus vertretbar handeln könnte, wenn er der Meinung ist, daß im Falle der Vergewaltigung oder der Mißbildung der Leibesfrucht die Androhung strafrechtlicher Sanktionen — unabhängig von der moralischen Beurteilung der Tat — nicht das geeignete Mittel sein könnte.

Wenig emotionsfrei wurde auch die Diskussion um die sog. *Notlagenindikation* geführt. Ob sie rechtsethisch, wenn klar eingegrenzt, schlechthin zu verwerfen ist? Eher als die eingeengt moraltheologisch argumentierend katholische Seite hat da wohl der *Vorschlag des deutschen Richterbundes* Aussicht auf Aufmerksamkeit, der eine Notlagenindikation im Prinzip akzeptiert, aber diese auf eine Situation einschränkt, die ihrem Gewicht nach einer schwerwiegenden Beeinträchtigung der Gesundheit gleichkommt. Die in den letzten Wochen sich mehrenden verhärteten Stellungnahmen katholischer Gruppen, Gremien und Verbände können nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir damit seitens der Kirche all jenen keinen Dienst erweisen, die gegen eine aus politisch-taktischen Gründen festgelegte Position der Regierungskoalition noch um einen tragbaren Kompromiß ringen.

Nicht sehr viel hilfreicher ist die *Stellungnahme zum „Ersten Eherechtsreformgesetz"* (Ehescheidungsreform) formuliert, wo der bekannte Standpunkt katholischer Gremien wiederholt wird. Unter Bezugnahme auf den Regierungsentwurf wird die Einführung der Scheidung nach dem Fristenprinzip beklagt, zugleich aber das Zerrüttungsprinzip anstelle des Verschuldungsprinzips als Grundlage und Ausgangspunkt der Reform akzeptiert. Wenn man das Zerrüttungsprinzip bejaht und auf Prüfung von Verschuldungstatbeständen verzichtet, dann müßte es eigentlich schwer sein, in einer dreijährigen Trennungsfrist nicht eine starke Zerrüttungsvermutung zu sehen. Die zusätzliche Möglichkeit, die der Gesetzesentwurf im Verfahrensteil bietet, nämlich das Verfahren noch einmal für ein Jahr auszusetzen, müßte dann eigentlich ausreichend sein, um noch letzte Chancen einer Versöhnung, so minimal diese sein mögen, zu nutzen.

Schwache Anzeichen einer prospektiven Arbeit

Ob durch die Neugestaltung der Zuarbeitergremien die Sacharbeit im ZdK einen neuen Aufschwung erfährt bzw. den Weg nach vorne findet? Gemäß dem neuen Statut wurden im Frühjahr anstelle der alten, teilweise schlecht funktionierenden Beiräte und Arbeitskreise, so ziemlich parallel zu den Kommissionen der Bischofskonferenz (vgl. HK, November 1975, 540 ff.), *neun Kommissionen* gebildet (Politik, Verfassung, Recht; Wirtschaft und Gesellschaft; Bildung und Kultur; Ehe und Familie; Publizistik; Internationale Aufgaben — mit einem eigenen Arbeitskreis für Ostfragen; Sozialer Dienst; Pastorale Grundfragen; Freizeit). Dazu kommt die Arbeitsgruppe „Katholische Soziallehre", die sich sowohl um theoretische Grundlegung wie um praktische Verwirklichung kümmern soll, die aber nach zwei Sitzungen über eine Empfehlung, bei der Reform des Theologiestudiums die Katholische Soziallehre als eigenes Fach mit Prüfungsabschluß zu erhalten, noch nicht hinausgekommen ist.

Folgt man dem Bericht von Kronenberg, so entsteht nicht der Eindruck, daß die Kommissionen resolut Neuland betreten. Die politische Kommission (Vorsitzender wie schon beim Beirat Prof. *Hans Buchheim*) hat unter vier Vorgaben (Grundverhältnis von Staat und Gesellschaft, Kirche und Staat, Rechtsordnung, innerer Friede) die „Besinnung auf Wesen und Aufgabe des Staates und der für ihn konstitutiven Prinzipien" gewählt. Die Familienkommission will eine Vorlage zur Partnerschaft erarbeiten. Wesentlich mutiger zeigten sich zwei andere. Die Kommission Wirtschaft und Gesellschaft will das Thema Verbände unter ordnungs- und staatspolitischen Gesichtspunkten aufgreifen. Die Bildungskommission (Vorsitzende *Hanna-Renate Laurien*) will sich vorrangig erzieherischen Fragestellungen zuwenden. Die Pastoralkommission will sich vorerst mit dem Aufbruch religiöser Motive und Strömungen in der Gesell-

schaft beschäftigen; mit dem demoskopischen Material im Hintergrund sicher ein sehr wichtiges Thema. Es fragt sich aber, ob die Aufgabe einer solchen Kommission nicht besser innerhalb der eigentlichen pastoralen Instanzen der Kirche geleistet werden müßte. Besteht der Pastoralauftrag eines Gremiums wie des ZdK denn nicht eigentlich darin, der kirchlichen Pastoral die diversen profanen Fragen anregend oder auch korrigierend zuzuführen, anstatt selbst Pastoraltheologie und -soziologie zu treiben? Jetzt entsteht der Eindruck, es behandle derselbe Personenkreis an zwei oder drei verschiedenen Stellen dasselbe Thema und dasselbe Material.

Noch ist nicht auszumachen, wieweit der organisierte Katholizismus nach Abschluß der Synode gesellschaftspolitisch wieder zur vollen Verantwortung findet. Im Referat von Vogel waren solche Ansätze nur undeutlich zu erkennen, institutionell könnten die Kommissionen ein neuer Ansatz sein. Was sie sachlich erbringen, ob sie die drängenden staats- und gesellschaftspolitischen Themen nicht nur aufgreifen, sondern auch mittragen können, wird sich noch erweisen. Einstweilen fällt die breite Auffächerung auf, aber ebenso die schmale, nur in Nuancen sich ändernde personelle Basis.

Schon an der Schwelle zum „nachpluralistischen" Zeitalter?

Wie sich die deutschen Katholiken in ihren Gremien und Verbänden in der nachsynodalen Phase gesellschaftlich orientieren, darüber könnte vielleicht der Katholikentag 1978 in Freiburg Auskunft geben. Der geistliche Assistent beim ZdK und neue Bischof von Aachen, Prof. *Klaus Hemmerle*, beschäftigte sich in einem ersten Vorblick mit der möglichen Thematik. Er zog in geistreicher Umschreibung den Schluß: Das Thema müsse ein anthropologisches sein, der Mensch müsse im Mittelpunkt stehen, nicht der Mensch schlechthin, sondern der Mensch, der an der Schwelle eines „nachpluralistischen" Zeitalters nach Halt- und Zielpunkten, nach Bindung und Verbindlichkeit sucht. Das Thema Bildung nannte Hemmerle nur nebenbei. Offenbar gibt es aber im ZdK und bei der katholischen Bildungslobby dafür eine starke Präferenz. Ob sich dieses Thema überhaupt nach Art eines „menschlichen Katholikentages" (Hemmerle) entfalten läßt und Ort und Zeitpunkt dafür richtig liegen? Hemmerle nannte auch die Themen Familie und die „internationale Dimension". Wahrscheinlich gehören alle drei als Schwerpunkte und perspektivische Linien zusammen. Man braucht das erste gerade unter dem Blickpunkt Erziehung nicht zu vernachlässigen, sollte das zweite nicht auf Sparflamme setzen, nur weil es in der Kirche manchen Angst macht, und kann das dritte unbesehen mehr zum Wie als zum Was der Thematik machen. Wichtig wird sein, daß das Christsein als „Welt- und Heilsdienst" — darüber hielt Hemmerle ein separates Referat —, als Einheit in all ihren Spannungen zur Darstellung kommt. Mit dem Übergang in das nachpluralistische Zeitalter hat es indessen noch Zeit. Allzu viele haben ihre Pluralismuslektion noch nicht gelernt. *D. A. S.*

Die Tagung der EKD-Synode in Freiburg

Die diesjährige Tagung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland fand vom 2. bis 8. November in Freiburg statt. Die 120 Synodalen aus 22 Gliedkirchen hatten sich nicht nur mit einer Reihe von innerkirchlichen Fragen von der Finanzlage bis zur Mission sowie einer Fülle von Stellungnahmen zu aktuellen Problemen zu befassen, sondern auch — unter dem Titel „Kirche zwischen Auftrag und Erwartungen" — mit dem schwierigen Kapitel Volkskirche (vgl. HK, Februar 1974, 61 ff.). Letzere war sogar als „Hauptthema" gedacht. Den Kirchenparlamentariern lagen dazu Papiere des Rates der EKD und seines synodalen Vorbereitungsausschusses vor. Im Lauf der sechstägigen Sitzung stellte sich freilich heraus, daß sich die Synode damit übernommen hatte — was bei der Fülle der sonst noch zu behandelnden Tagesordnungspunkte auch nicht anders zu erwarten war.

Die EKD muß sparen

Angesichts der Tatsache, daß die *Mindereinnahmen* im laufenden Jahr für die einzelnen Landeskirchen *zwischen 5 und 25%* liegen, mußte auch die finanzielle Lage der EKD eine Rolle spielen. Oberkirchenrat *Werner Hofmann* (München) kündigte an, daß der Haushaltsplan 1976 Einsparungen und Verzicht auf geplante Ausgabenerhöhungen einschließt. So macht die Finanzlage die vorgesehene Errichtung einer Zentralstelle für gottesdienstliche Fragen vorerst unmöglich, das Projekt mußte vertagt werden. Die Zuweisungen für die Jugendarbeit (auch für die ESG) werden reduziert, die Ausgaben für Familien-, Arbeitnehmer- und Industriefragen auf dem gegenwärtigen Stand eingefroren. Nicht erhöht wurden auch der Beitrag der EKD für den noch tiefer in finanziellen Nöten stehenden Ökumenischen Rat. Dagegen wurden 4 Millionen DM zur Verfügung gestellt, um das „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt" dem deutschen Protestantismus erhalten zu können — ein Faktum, das sicher auch im katholischen Bereich beachtet werden wird.

Recht ausführliche Debatten gab es zur Frage der *Personalkosten*. Grundsätzlich war man sich zunächst einig, daß von der Angleichung an das Gehalts- und Vergütungssystem der öffentlichen Hand nur abgewichen werden sollte, wenn alle anderen Einsparungsmöglichkeiten ausgeschöpft sind (wozu auch

die „Sperrung" von Stellen zählt). Trotzdem wurde ein Antrag eingebracht, der die Streichung der Ministerialzulage für die in den Dienststellen der EKD Beschäftigten vorsah. In der Debatte darüber wurde von der einen Seite das Argument vorgetragen, kirchliche Mitarbeiter müßten in der gegenwärtig allgemein angespannten Finanzlage mit gutem Beispiel vorangehen und ein Zeichen des Verzichts setzen, die andere Seite konnte sich nicht mit dem Gedanken anfreunden, daß die Synode durch Beschluß Mitarbeitern Opferbereitschaft verordnen sollte, ohne vorher mit den Betroffenen verhandelt zu haben. Der Antrag wurde schließlich angenommen. Daraufhin erhob der Rat der EKD unter Berufung auf die Grundordnung der EKD Einspruch gegen den Beschluß und forderte die Synode auf, im Kontakt mit den Mitgliedskirchen eine Regelung der Besoldungsfrage zu finden.

Es versteht sich, daß auch für die *diakonische Arbeit der Kirche* das finanzielle Klima rauher geworden ist. Dabei ist die Diakonie von mehreren Fakten gleichzeitig betroffen: vom Rückgang der kirchlichen Einnahmen und der staatlichen Sozialausgaben einerseits, von Lohnsteigerungen und neuen Auflagen des Gesetzgebers für soziale Einrichtungen andererseits. Der Präsident des Diakonischen Werkes, *Theodor Schober*, bezeichnete es deswegen als die Aufgabe der nächsten Zeit, den gegenwärtigen Stand der Diakonie zu halten. Die Zeit nennenswerter Ausweitungen sei abgeschlossen. Dagegen veranschlagte er die Möglichkeit von Einsparungen gering, weil sie gerade die von den Folgeerscheinungen der Rezession besonders Betroffenen noch einmal zusätzlich treffen würden. Schober sah aber auch mögliche heilsame Wirkungen der mißlichen Finanzlage: es ergebe sich mehr als bisher der Zwang, sich um ehrenamtliche Mitarbeiter zu bemühen (vgl. ds. Heft S. 613), und der Staat müsse sich überlegen, ob er nicht die freien Wohlfahrtsverbände, die auch in schwieriger Situation uneingeschränkt ihr soziales Engagement wahrnehmen, mehr als bisher an der Planung sozialer Maßnahmen beteiligen müsse.

Die Synode verabschiedete das Kirchengesetz, das die Fusion von Innerer Mission und Evangelischem Hilfswerk im Diakonischen Werk rechtlich abschließt. Wie der Caritasverband wird das Diakonische Werk die Rechtsgestalt eines eingetragenen Vereins haben. Ferner sprach sich die Synode für eine verstärkte Bemühung um die berufliche Förderung Schwerbehinderter aus und forderte die Gemeinden und alle zuständigen Stellen auf, sich der im Zusammenhang der gegenwärtigen Arbeitslosigkeit vor allem für ausländische und jugendliche Arbeitnehmer entstehenden Probleme anzunehmen. Gleichzeitig rief die Synode dazu auf, trotz der Probleme im eigenen Land den „fernen Nächsten" nicht zu vergessen. Die Gliedkirchen wurden gebeten, sowohl ihre Beiträge zum Kirchlichen Entwicklungsdienst wie zum Programm „Kirchen helfen Kirchen" unverkürzt aufrechtzuerhalten. In diesem Zusammenhang ist noch zu vermerken, daß die Synode durch Gesetz dem am 19. September 1975 gegründeten Evangelischen Missionswerk, das die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission ablöst, die rechtliche Basis gegeben hat.

Wenig Neues zum Thema Volkskirche

Zur Behandlung des Hauptthemas lag den Synodalen teils beruhigendes, teils aufregendes Zahlenmaterial vor. Die Kirchenaustritte erreichten im Jahr 1974 ein Ausmaß wie nie seit dem Zweiten Weltkrieg, mit 215 000 bewegen sie sich in der Größenordnung einer ganzen Großstadt. Seit März dieses Jahres gehen die Austritte allerdings erheblich zurück. Unverändert werden im Bundesdurchschnitt zwischen 98 und 99 % der evangelischen Kinder getauft, wobei die Lage in den städtischen Ballungsgebieten offenbar völlig aus dem sonstigen Rahmen fällt (vgl. HK, September 1975, 428 ff.). Bischof *Hans-Otto Wölber* sprach davon, daß in Hamburg nicht einmal mehr die Hälfte der Kinder getauft wird. Neuere Meinungsbefragungen haben andererseits ergeben, daß trotz der Ferne der Mehrzahl der deutschen Protestanten zur konkreten Kirche und zum Gottesdienst noch für 84 % von ihnen ein Kirchenaustritt nicht in Frage kommt. Überdies erklärten 85 %, sie hätten einen guten Eindruck vom Pfarrer (vgl. *Helmut Hild* [Hrsg.], Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen-Berlin 1974). Die Frage war, was die Kirche mit diesem widersprüchlichen Befund anfangen soll. Der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof *Helmut Claß*, meinte, es sei an der Zeit, „in einer Art ‚Umkehrung der Expansion' die Kräfte stärker als bisher auf den geistlichen Aufbau der Gemeinden zu legen". Nur eine profiliertere evangelische „Spiritualität" ermögliche es der Kirche, den Weg zwischen Traditionalismus und Aktualismus zu finden und „den Alltag mit den Wertvorstellungen des Evangeliums zu durchdringen". Das heißt, die Zeugniskraft der Kirche hängt davon ab, inwieweit sie sich auf ihre Mitte konzentriert und von ihr her lebt. Dazu ist aber offensichtlich kein Rückzug von der Volkskirche in die „Freiwilligkeitskirche bekennender Christen" notwendig.

In dem der Synode vorgelegten „Arbeitsergebnis" des Rates der EKD wurde die Alternative „Volkskirche oder Bekenntniskirche" ausdrücklich als falsch zurückgewiesen. Für den Rat sind „latentes Christentum" und „distanzierte Mitgliedschaft" nicht als Defizit, sondern als Chance zu begreifen. Als „die Kirche aller" sei die Kirche „Kirche für andere". Sie könne zwar ihren Auftrag, der ihr von ihrem Herrn vorgegeben sei, nicht von den in sie — von ihren mehr oder weniger distanzierten Mitgliedern — gesetzten Erwartungen bestimmen lassen, sie müsse aber diese Erwartungen aufnehmen und ihrem Auftrag gemäß erfüllen. Ein volkskirchliches Grundproblem sprach der Text ganz klar aus: es ist schwer für die Kirche, *„eindeutig* zu sprechen, wenn sie *für alle* sprechen will. Und wenn sie eindeutig sprechen muß, wird sie kaum von allen verstanden werden."

Wie schwierig eindeutige gemeinsame Aussagen zu finden sind, zeigten einmal mehr die Diskussionen der Synode. Zwei zu den vorliegenden Arbeitspapieren zum Hauptthema eingebrachte Stellungnahmen bezogen ganz unterschiedliche Standpunkte: die eine betonte vor allem, die Kirche müsse deutlich machen, daß sie nicht „von dieser Welt" sei, die andere, daß sie „für diese Welt" da sei. Während die einen dazu aufforderten, alle Chancen des nach wie vor unbezweifelten volkskirchlichen Status wahrzunehmen, konstatieren andere, der Übergang zur Minderheitenkirche sei faktisch bereits im Gange. Diese Meinungsverschiedenheiten kamen auch zum Tragen, als es darum ging, einen Text der Synode zum Hauptthema zu erstellen und zu verabschieden. Für die Mehrzahl der Synodalen sollte wohl in erster Linie ein Wort an die Gemeinden gerichtet werden; eine nicht unerhebliche Zahl von Synodalen erwartete dagegen gerade eine Aussage, die volkskirchlich rezipierbar ist, die also nicht nur Insider verstehen.

Schließlich einigte man sich auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner. Da man eingesehen hatte, daß man Gewichtiges über die Problematik der Volkskirche in der Kürze der Zeit nicht ausarbeiten, geschweige denn einen Konsens darüber herbeiführen konnte, man aber andererseits sich nicht dazu verstehen mochte, mit einer bloßen Absichtserklärung zur Weiterarbeit an dieser Sache auseinanderzugehen, wurde mit großer Mehrheit ein theologischer Text verabschiedet, der „die Protestanten ohne Antwort läßt" (vgl. FAZ, 8. 11. 75). Er wurde vom theologischen Synodalausschuß („Schrift und Verkündigung") unter maßgeblicher Beteiligung des Tübinger Systematikers *Eberhard Jüngel* ausgearbeitet. Das *„Einladung zum Gespräch"* betitelte Papier versucht, von Gott und seinem Kommen in Jesus Christus her den Auftrag der Kirche zu bestimmen und ihre heutige Situation zu qualifizieren, tut das aber in einer esoterisch-frommen Theologendiktion, die es von vornherein im Kontext Volkskirche (und nicht nur da) disqualifiziert. Ein Synodaler, der von „religiösem Kitsch" sprach, fand ebensowenig Gehör, wie sich die Prognose eines führenden Bischofs bestätigte, die Synode werde *diesen* Text nicht verabschieden.

Votum für die Polen-Verträge

Zu eindeutigen Aussagen kamen die Synodalen dagegen in den Fragen, für die der Ausschuß „Kirche, Gesellschaft und Staat" federführend war. Die meiste Publizität erreichte dabei die Erklärung, mit der die Synode die politisch Verantwortlichen in Bundestag und Bundesrat aufforderte, die Verträge mit Polen „nicht scheitern zu lassen". Die Synode entschloß sich zu dieser Parteinahme „bei voller Würdigung aller gegen die Vereinbarungen vorgebrachten Bedenken" in der Überzeugung, daß Annahme oder Ablehnung der ausgehandelten Verträge und Protokolle „entscheidenden Einfluß" darauf haben, ob Deutsche und Polen auf dem Weg der Versöhnung vorankommen oder ob das deutsch-polnische Verhältnis schwer belastet wird. Da in dem Text nicht die Annahme der Verträge empfohlen, sondern nur die Bitte ausgesprochen wird, sie *nicht scheitern zu lassen*, desavouiert er auch die CDU-Abgeordneten nicht, die im Bundestag mit Nein stimmen — unter der Voraussetzung, daß der Bundesrat das Vertragswerk passieren läßt. Das vom „Spiegel" (3. 11. 75) verbreitete Gerücht, *Helmut Kohl* habe dem Bevollmächtigten der EKD in Bonn, Bischof *Hermann Kunst*, in einem Brief versichert, die CDU werde die Verträge im Bundesrat nicht zu Fall bringen, wurde in einer offiziellen Erklärung vom EKD-Sprecher als gegenstandslos zurückgewiesen.

In der Debatte um die Polen-Erklärung wurden von einigen Synodalen noch einmal die Argumente angeführt, die seit Jahren gegen politische Partei ergreifende Stellungnahmen der Kirche vorgebracht werden: man politisiere und polarisiere die Kirche, sie habe kein Mandat zum Eingreifen in innen- und außenpolitische Angelegenheiten (Bischof Wölber: „Ich habe kein Wort Gottes dafür"). Die besondere Qualität der deutsch-polnischen Beziehungen, die humanitäre Bedeutung der Verträge und ihre positive Bewertung auch durch Abgeordnete der CDU haben schließlich zu einer breiten Zustimmung der Synode zur Polen-Erklärung geführt. Sie wurde bei 13 Gegenstimmen und 11 Enthaltungen angenommen.

Bundeskanzler *Helmut Schmidt* (der eigens zu einem Grußwort angereist war), selbst ehemaliger Synodaler der Hamburgischen Landeskirche, dankte der EKD für die Hilfe bei der Verständigung mit den östlichen Nachbarn, kam aber auf dieses Thema bei seiner Rede vor der Synode sonst nicht zu sprechen. Er wiederholte sein schon anderwärts abgelegtes Bekenntnis zur Volkskirche und ersuchte die Kirche, bei der Bewahrung von Werten zu helfen, aber auch die eigenen Wertvorstellungen jeweils kritisch mit dem Stand des sittlichen Bewußtseins zu konfrontieren und auf ihre Aktualität zu überprüfen. Mit seiner zweiten Forderung leistete der Kanzler dem Mißverständnis (das seine erste Forderung implizit gerade abwehrte) Vorschub, es müsse der Kirche darum gehen, sich jeweils auf das Niveau des sittlichen Bewußtseins zu bringen, das von der gerade regierenden Mehrheit formuliert wird.

Gerade rechtzeitig vor dem „Offenbarungseid" der UNO faßte die Synode einen Beschluß, der die Bundesregierung und ihre internationalen Vertretungen ermutigt, der Gleichsetzung von *Zionismus und Rassimus* und einer falschen Interpretation des Nahost-Konflikts entgegenzutreten. Der Rat der EKD wird gebeten, durch die Studienkommission „Kirche und Judentum" eine Verständnishilfe über die Problematik des Zionismus erarbeiten zu lassen. Ferner wurde der Rat einstimmig aufgefordert, sich mit einem Antrag zu befassen, der die Errichtung einer *Jugendbegegungsstätte bei Auschwitz* durch die Aktion Sühnezeichen (zusammen mit polnischen Stellen) vorsieht.

Das Thema *„Radikalenerlaß"*, das ja

in der evangelischen Kirche schon vielfach zu Auseinandersetzungen geführt hat (vgl. HK, Juni 1975, 265 ff.), wurde zwar im zuständigen Ausschuß behandelt, es gab aber dazu keinen Synodenbeschluß. Vielleicht hätte sich gerade an diesem Punkt gezeigt, wie die EKD die Spannung zwischen politischer Vernunft und dem Geist der Bergpredigt „bewältigt" — und sich darin als Volkskirche bewährt.

H. G. K.

Das Symposium der europäischen Bischofskonferenzen in Rom

Vom 14. bis 18. Oktober fand in Rom ein Symposium der europäischen Bischofskonferenzen zum Thema „Die Sendung des Bischofs im Dienst am Glauben" statt. Es handelte sich um die dritte Veranstaltung dieser Art, nachdem im Jahr 1967 in Noordwijkerhout über „nachkonziliare diözesane Strukturen" (vgl. HK, August 1967, 354 f.) und 1969 in Chur über „Dienst und Leben der Priester" (vgl. HK, August 1969, 349 ff.) verhandelt worden war. Der Beschluß, im Rahmen des Heiligen Jahres unter der Thematik des Bischofsamtes in Rom zusammenzukommen, war im Oktober 1973 bei der 3. Vollversammlung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen gefaßt worden. Dieser Rat, der in seinen Ursprüngen auf Kontakte zwischen den Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen während der letzten Konzils-Session zurückgeht, besteht seit 1971. Er umfaßt 23 Mitglieder, sein Präsident ist derzeit der — inzwischen auch zum Vorsitzenden der französischen Bischofskonferenz gewählte — Erzbischof von Marseille, *Roger Etchegaray*, sein Sekretär der Bischofsvikar in Chur, *Alois Sustar*. Die Vollversammlung tritt jeden Herbst in Rom zusammen, außerdem findet jährlich eine offizielle Begegnung zwischen einer Delegation und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) statt.

Auch in diesem Jahr tagte der Rat unmittelbar vor Beginn des Symposiums am 13. und 14. Oktober im vatikanischen Palazzo S. Carlo. Man befaßte sich unter anderem mit der Lage des Ökumenismus in Europa, dem Nordirland-Problem und mit der Aufgabenstellung für verschiedene Studienkommissionen zu den Fragen des Laien und des priesterlichen Dienstes in der Kirche sowie der kirchlichen Katechese.

Selbstreflexion unter Ausschluß der Öffentlichkeit

Am Symposium nahmen fast 80 Bischöfe aus 24 europäischen Ländern teil, daneben eine Gruppe von 10 Theologen (darunter die Deutschen *Walter Kasper* und *Ludwig Bertsch*) sowie Beobachter überseeischer Bischofskonferenzen, nationaler Priesterräte, des Europäischen Laien-Forums, der Orden (*Pedro Arrupe SJ* und der Generalsuperior der Redemptoristen, P. *Joseph Pfab*) und der Konferenz der Europäischen Kirchen. Als Vertreter des Vatikans waren der Präfekt der Kongregation für die Bischöfe, Kardinal *Sebastiano Baggio*, und die Sekretäre der Bischofssynode und der Glaubenskongregation, *Ladislaw Rubin* und *Jérôme Hamer*, anwesend. Der päpstliche Vikar für die Diözese Rom, Kardinal *Ugo Poletti*, gehörte der italienischen Delegation an.

Der Tagungsort des Symposiums war das neue Zentrum der Salesianer, das weitab von der Hektik Roms beschaulich am Stadtrand liegt. Schon dieser Umstand mag einen bezeichnenden Unterschied zum letzten Symposium charakterisieren. Ging es damals unter lebhafter — und manchmal lautstarker — Beteiligung vieler Repräsentanten europäischer Priestergruppen um brisante Fragen, wie den Zölibat, die Identitäts-, Autoritäts- und Nachwuchskrise im Klerus und im kirchlichen Amt überhaupt, so reflektierten diesmal die Bischöfe — praktisch unter Ausschluß der Öffentlichkeit — über sich selbst.

Wie sich zeigte, waren aber Kirche und Welt in der Aula des „Salesianum" durchaus präsent, und sowohl in den fünf Sprachgruppen (die, wo immer auf Grund vorhandener Sprachkenntnisse möglich, gemischt-national zusammengesetzt waren) wie auch im Plenum soll es recht lebhafte Diskussionen gegeben haben. Besonders engagiert scheinen diesmal die französischen, italienischen und polnischen Vertreter gewesen zu sein, während die anwesenden Mitglieder der deutschen Bischofskonferenz eher unauffällig blieben (zur bundesdeutschen Delegation gehörten Kardinal *Höffner*, Bischof *Stimpfle*, Weihbischof *Grosse* und Regionalbischof *Tewes*).

Zur Eröffnung der Arbeit hatte Prof. *Jean-Marie Domenach*, Direktor der Zeitschrift „Esprit" (Paris), die kulturelle Situation Europas skizziert — in Farben, die manchem seiner bischöflichen Zuhörer zu dunkel waren. Er sprach davon, daß das Heraufkommen einer Massenkultur und die Bezweiflung aller tradierten Gewißheiten zu einer Situation geführt hätten, in der zum erstenmal eine Generation keinerlei Beziehung zu Werten hat. Diese möglicherweise als Resignation angesichts des „Supermarkts" der kulturellen Angebote zu deutende Einstellung habe zur Folge, daß sich die „Entsakralisierung" zur „Entkulturalisierung" verbreitert. Bildende Kunst, Literatur und Wissenschaft (vor allem strukturalistischer Provenienz) seien zur Destruktion des Menschen und seiner vorgeblichen Freiheit übergegangen, so daß sich das Christentum plötzlich in der Lage des Verteidigers derjenigen Werte sieht, die früher der Atheismus für sich „gegen Gott" reklamierte.

Vater oder Diener im Glauben?

Es konnte nicht verwundern, daß vor diesem Hintergrund sowohl in den

Referaten wie in den Diskussionen immer wieder die Bedeutung der Auseinandersetzung und des Gesprächs mit der gegenwärtigen „Welt", aber auch des Eintretens für Recht und Würde des Menschen in seinem individuellen und sozialen Leben unterstrichen wurde. Ein Gruppenbericht sprach davon, daß die Glaubwürdigkeit der Kirche heute davon abhänge, inwieweit sie ein Ort der Freiheit sei in einer Welt, die die Freiheit begrenzt, ein Ort der Wahrheit in einer Zeit, der die Wahrheit als veränderliche Größe gilt, ein Ort, an dem sich der Sinn des Lebens erschließt, ein Ort, an dem man Gemeinschaft findet.

Man blieb dabei allerdings weitgehend im Postulatorischen stecken und betrieb mehr Auslegung der Lehre des Zweiten Vatikanums über das Bischofsamt und weniger konkrete Konfrontation mit der Gegenwartsproblematik. Immerhin war auffallend, daß sowohl im Referat von Kardinal *Wojtyla* („Der Bischof als Diener des Glaubens") wie in dem von Kardinal *Poma*, dem Vorsitzenden der italienischen Bischofskonferenz („Die Aufgabe des Bischofs als Dienst am Glauben") eindringlich an die „missionarische" Dimension des Bischofsamtes erinnert wurde, die sich im „Dialog" mit den Nichtchristen und im Einsatz für eine menschlichere Gestaltung der Welt manifestieren müsse. Ansonsten litten beide Vorträge darunter, daß sie thematisch zuwenig gegeneinander abgegrenzt waren. Während laut Programm der erste mehr der theologischen Grundlegung, der zweite der pastoralen Entfaltung gewidmet sein sollte, bewegten sich in Wirklichkeit beide in dem schwer definierbaren Raum zwischen Theologie und Pastoral, in dem auch manche Konzilstexte nicht gerade zu ihrem Vorteil angesiedelt sind.

Einig waren sich beide Referenten darin, daß der Bischof *im Dienst des Evangeliums und des Volkes Gottes* steht: von daher leiten sich sowohl seine Autorität wie seine Verpflichtung zum Dialog ab. Ebenso insistierte man einstimmig darauf, daß es heute mehr denn je auf das persönliche Zeugnis des Bischofs ankomme, auf die Glaubwürdigkeit seiner Verkündigung und seines Lebensstiles. Kardinal Wojtyla beanspruchte für das Bischofsamt die christologische Drei-Ämter-Lehre (Christus als Priester, Prophet und König); der Bischof vertrete den Glauben vor der Kirche und der Welt und die Kirche vor Christus. Etwas „pastoraler" verstand Kardinal Poma den Bischof als „Vater im Glauben", dessen Aufgabe — mit den Worten der Offenbarungskonstitution — es sei, die Botschaft des Evangeliums „zu hören, zu bewahren und auszulegen". Diese Darlegungen, die eher das Gewicht einseitig auf die Autorität verlagerten, wurden ergänzt durch die Forderung Pomas nach einer Methode der „Partizipation, des Dialogs, des Pluralismus und des Konsenses", mit der der Bischof divergierende praktische und theoretische Erfahrungen der Christen zu Einheit und Gemeinschaft vermitteln müsse.

Lehramt und Theologie — aufeinander verwiesen

Ein exemplarisches Feld zur Einübung dieser Methode ist zweifellos das Verhältnis bzw. die Zusammenarbeit von Lehramt und Theologie. Der Erzbischof von Albi, *Robert Coffy*, legte zu diesem Thema ein Referat vor, das ohne Umschweife historische Hypotheken des Lehramts (wie den Syllabus Pius' IX. und den Modernismus-Streit) beim Namen nannte und zugab, wieviel man in diesem Zusammenhang noch an Umgangsformen lernen müsse. Das Lehramt ist heute — so Coffy — in der Gefahr, als „repressive" Einrichtung zu erscheinen, weil es in der Regel nur im Sinn von Vorbehalten und Mahnungen zur Vorsicht tätig wird, statt anregend und integrierend zu wirken („promotor", nicht nur „custos" fidei). Demgegenüber sei die Theologie öffentlich selbständig geworden, und es zeige sich, daß mancher theologische Artikel den heutigen Menschen wesentlich intensiver anspricht als bischöfliche und päpstliche Dokumente.

Als entscheidenden Grund für ein ausgeprägtes Mißtrauen des Lehramts gegenüber der Theologie machte Erzbischof Coffy den vielbeschworenen theologischen Pluralismus namhaft. Er stellt aber für ihn nicht einfach einen Sündenfall der Theologie dar, sondern ein Ergebnis der neuzeitlichen Entwicklung einerseits und ein Erfordernis der christlichen Botschaft andererseits. Denn zum einen fehle der Theologie heute der einheitliche kulturelle Horizont für ihre Bemühung um die Auslegung des Evangeliums (es gibt nicht mehr *die* Philosophie, *die* Anthropologie, *die* Kultur als Bezugspunkt, sondern deren verschiedene Gestalten); zum anderen ergibt sich aus der Geschichtlichkeit und Geheimnishaftigkeit der Offenbarung selbst, daß sie verschieden buchstabiert werden kann, und daß jede Formulierung ihres Inhalts unvollständig und auslegungsbedürftig bleibt.

Bei aller Verschiedenheit der Aufgabenstellung — Theologie muß eine wissenschaftlich verantwortbare Interpretation des Glaubens bieten, das Lehramt muß dafür sorgen, daß das Zeugnis der Kirche von Jesus Christus das Zeugnis der Apostel bleibt — sei eine enge und ständige Zusammenarbeit unabdingbar, gerade auch um der je eigenen Aufgabe willen. Ohne Lehramt wäre die Theologie in der Gefahr des intellektuellen „Partikularismus", das Lehramt ohne Theologie wäre in der Gefahr der Sterilität. Coffy erklärte, daß Theologie heute ihre Aufgabe ohne Vorschuß an Freiheit und Vertrauen nicht wahrnehmen könne, und fragte in einer seiner Schlußbemerkungen, ob das Lehramt nicht durch zu viele Verlautbarungen das Gewicht seiner Interventionen verringere.

Es versteht sich, daß dieser Vortrag dem Symposium den meisten Diskussionsstoff bot. Allerdings scheinen auch zu diesem Thema keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte eingeführt worden zu sein. Immerhin ging man nicht mehr von einer schlichten Unterordnung der Theologie unter das Lehramt aus, sondern sprach von einer „dialek-

tischen Spannung" und einem „komplementären" Verhältnis. Den Theologen legte man nahe, ihre pastorale Verantwortung im Blick zu haben, den Bischöfen, schon am Prozeß theologischer Forschung zu partizipieren, nicht erst auf dessen Ergebnisse zu reagieren. Gewiß würde das Verhältnis von Lehramt und Theologie am schnellsten entkrampft, wenn sich ihre jeweiligen Vertreter weniger um Grenzbestimmungen bemühen würden als um die Aufgabe, die sie gemeinsam in unterschiedlicher Weise für die Kirche und die Verkündigung ihrer Botschaft haben.

Päpstliche Mahnung zu europäischer Verantwortung

Die Bedeutung des Symposiums liegt wohl mehr in der Erkenntnis der Beteiligten, wie wichtig Zusammenarbeit und Gedankenaustausch in gesamteuropäischem Rahmen auch auf dem Sektor der Episkopate ist, als in der im ganzen — trotz zahlreicher einzelner Anregungen — eher bescheidenen sachlichen Aussagekraft. Möglicherweise wird die Auswertung der römischen Sitzungen, über die der Vorbereitungsausschuß im März nächsten Jahres in Genf beraten wird, noch manches zutage bringen. Konkrete Pläne scheinen im Moment noch nicht verfolgt zu werden. Aber immerhin wurde ein gesamteuropäischer Pastoralplan ins Gespräch gebracht. Und schließlich bleibt darauf hinzuweisen, daß Paul VI. die Teilnehmer des Symposiums bei einer Audienz nach Ende der Beratungen (unmittelbar zuvor hatte eine Konzelebration mit Kardinal Suenens in St. Peter stattgefunden) deutlich und in einer für manche überraschenden politischen Akzentuierung auf ihre Verantwortung für Europa hingewiesen hatte. Der Papst sprach davon, daß die Idee einer geistigen Einheit die Arbeit an der Überwindung der technischen und ökonomischen Schwierigkeiten auf dem Weg zur Einheit Europas beflügeln müsse. Die Kirche habe eine unverzichtbare gesamteuropäische Aufgabe, insofern sie das Erbe bewahrt, dem Europa seine Einheit verdankt und von dem auch heute noch die Europäer bewußt oder unbewußt geprägt sind (vgl. den Wortlaut im Osservatore Romano, 19. 10. 75). Vielleicht ist in dieser Richtung die gewiß unersetzliche Funktion eines gesamteuropäischen Forums der Bischöfe ebenso zu suchen wie auf dem Feld des theologischen Gedankenaustausches und der Begegnung. Allerdings werden die praktischen Schritte zu mehr europäischer Zusammenarbeit sicher nur vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen in kontinuierlicher Arbeit getan werden können. Die Symposien können in ihrer derzeitigen Gestalt nicht mehr sein als eine Gelegenheit zu freundschaftlichem Gespräch. *H. G. K.*

Gesellschaftliche Entwicklungen

Der Film – ein Medium für Porno und Gewaltverherrlichung?

Ein Bericht zum Thema Filmszene und Jugendschutz

Der Film ist Bestandteil unseres Lebens. Es kann dahingestellt bleiben, ob er „Kulturgut der Nation" oder „Spiegel der Gesellschaft" (Marion Kroner) ist. Daß der Film auch Gewalt darstellt, ist so selbstverständlich, wie Gewalt zum Alltag gehört. Streit besteht darüber, ob, wie oft, wie detailliert und mit welcher Tendenz Gewalt im Film dargestellt werden darf oder soll. Erhöhen Filme mit Gewaltdarstellungen beim Rezipienten die Bereitschaft zu unberechtigten „dysfunktionalen" Aggressionen gegen Personen und Sachen, oder sind sie geeignet, seine Aggressionen in der Phantasie ausleben zu lassen, ohne sie in die Realität umzusetzen? Oder führt Gewalt im Film zu einer intensiveren Entfaltung „funktionaler" Aggressionen, zu einer erhöhten Bereitschaft, sich gegen unberechtigte Gewalt angemessen zu verteidigen? Dieser Bericht des Vorsitzenden der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften, Rudolf Stefen, will versuchen, einen gedrängten Überblick über den Stand der wissenschaftlichen Diskussion zur Frage der Wirkung von Gewaltdarstellungen im Film, der Rechtslage, insbesondere beim Filmjugendschutz, zu geben.

Um nicht „film- und weltfremd" zu argumentieren, sollen zunächst einige Zahlen die „Weltmacht des Films" andeuten.

Die „Weltmacht" Film

Der Film begegnet uns in fast allen Ländern der Erde, sei es als Spiel-, Kultur-, Dokumentar-, Wirtschafts- oder Werbefilm, vorgeführt in öffentlichen Lichtspieltheatern, im Fernsehen oder als Schmalfilm in Bars, Kneipen oder zu Hause. Stark im Vordringen ist sein Einsatz in Schulen aller Art und als Freizeithobby, wobei er zum Teil selbst hergestellt wird. Hier interessiert der berufsmäßig hergestellte, als Massenmedium oft mehrfach vermarktete Film in der Bundesrepublik Deutschland, dessen Produktion und Vertrieb international verflochten sind.

Zahl der Kinos	*1965*	*1974*
Anzahl der ortsfesten Filmtheater	5209	3114
Anzahl der Wanderfilmbetriebe	223	40
Anzahl der Autokinos	2	19
	5434	3173

Seit dem Inkrafttreten des 4. Strafrechtsreformgesetzes (4. StrRG) mit einer Kanalisierung der Pornographie ab 28. 1. 1975 sind vor allem in Großstädten Kinos in Pam- und Tam-Tam-Kinos umgewandelt worden. In ihnen werden Pornofilme vorgeführt; gegen erhöhtes Entgelt von etwa DM 10.— erhält der Besucher nicht nur eine Kinokarte, sondern zusätzlich einen Schnaps oder ein Pornoheft. Die Filmtheaterbesitzer hoffen damit § 184 Ziff. 7 StGB zu umgehen. Nach dieser Bestimmung wird mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft, wer pornographische Schriften, Ton- und Bildträger, Abbildungen und andere Darstellungen „in einer öffentlichen Filmvorführung gegen ein Entgelt zeigt, das ganz oder überwiegend für diese Vorführung verlangt wird". Die Filmtheaterbesitzer behaupten, bei ihrer Preisgestaltung werde das Entgelt überwiegend für den Schnaps oder das Pornoheft und nicht für die Filmvorführung verlangt. Die Pam-Kinos gehören zur Kette der Bauer KG Dortmund und führen amerikanische Pornofilme vor; die Tam-Tam-Kinokette wird von einem deutschen Sexfilmhersteller „betreut".

Einnahmen der Kinos und der Vergnügungssteuer

Die Kinos erbrachten	*1965*	*1974*
an Bruttoeinnahmen	611,5 Mio DM	614,5 Mio DM
Nettoeinnahmen	587,7 Mio DM	611,2 Mio DM
Vergnügungssteuer	23,8 Mio DM	3,3 Mio DM

Hierin nicht enthalten sind die Einnahmen aus Pam- und Tam-Tam-Kinos. Nach Pressemeldungen sind diese Einnahmen erheblich. In einer Woche soll ein Pornofilm in 7 Theatern der Pam-Kinokette 355 000.— DM eingespielt haben.

In diesen Einnahmen sind ferner nicht enthalten die Einnahmen der Filmwirtschaft aus dem Export der Filme und aus der Nachauswertung der Filme im Fernsehen und auf dem Schmalfilm-Markt.

Strahlte das Fernsehen 1960 nur 60 abendfüllende Spielfilme aus, so waren es 1972 im 1. und 2. Programm über 340 Kinostreifen, weitere rd. 100 Filme wurden in den Dritten Fernsehprogrammen gesendet.

Der Schmalfilm-Markt ist ein Geschäft mit hohem Gewinn und Zuwachsraten. Er ist das Eldorado der Pornofilm-Hersteller und -Liebhaber. Zur Zeit sind schätzungsweise 2500 bis 3000 verschiedene Pornofilme auf dem Markt und in Sex-Shops erhältlich.

Aber auch Filme, die in Kinos gelaufen sind, werden hier angeboten, zum Teil schon, während sie noch in den Kinos laufen. So bietet „... Europas größter Hersteller von Super-8-Tonfilmen" (Eigenwerbung) im „großen Internationalen Top-Programm-Katalog 1974/75 auf 35 Seiten seinen ‚lieben Filmfreunden' alles von den weltberühmten ... Tonfilmen der 30er Jahre bis zu der neuesten 74er Produktion".

„Qualitätsbewußtsein und Preisgünstigkeit" (Eigenwerbung) finden Ausdruck in folgenden unverbindlichen Preisempfehlungen:

60 m S/W = 49.50 DM	Color = 85.— DM
90 m S/W = 65.— DM	Color = 115.— DM
120 m S/W = 89.— DM	Color = 149.— DM
150 m S/W = 119.— DM	Color = 179.— DM
180 m S/W = 139.— DM	Color = 220.— DM

Im Angebot sind Lustspiel/Unterhaltung, Krimi/Abenteuer, Oldies/Klassiker, Western/Italo-Western, Slapsticks/Oldtimer, Science-fiction, Zeichentrick, Krieg und Action, Horror/Schocker, ebenso wie China-Thriller und Pornos.

Welche Millionenbeträge der Filmwirtschaft zufließen, läßt folgendes Beispiel erkennen, das gewiß nicht alltäglich ist, aber auch kein Einzelfall sein dürfte: Die ersten 6 (von insgesamt 9) „Schulmädchenreports" spielten allein in 2 1/2 Jahren 60 Mio DM an den Kinokassen der Bundesrepublik Deutschland, zuzüglich 3 Mio aus Exporterlös ein. Hinzu kommen als Ehrenpreis 3 „Goldene Leinwände" für mindestens 3 × 3 Mio Besucher je Report in je 18 Monaten Spieldauer. Inzwischen haben diese „Reports" im Ausland, insbesondere in Japan, Besucherrekordzahlen erzielt. In der Bundesrepublik Deutschland werden zur Zeit 2 Folgen der Schulmädchenreports als Super-8-Tonfilm von je 120 m Länge zum Preis je Film von 149.— DM angeboten. Die Herstellungskosten pro „Schulmädchenreport" für die Lichtspieltheater betrugen nicht mehr als 500 000 DM.

Das filmstatistische Taschenbuch 1975 weist folgende *Besucherzahlen* der öffentlichen Lichtspieltheater in der Bundesrepublik Deutschland einschließlich Berlin-West aus:

Jahr	*Anzahl der Besucher in Millionen*
1965	294,0
1970	160,1
1974	136,2

Waren in den fünfziger Jahren noch alle Schichten der Bevölkerung in den Lichtspielhäusern anzutreffen — jung und alt, Familienväter und Hausfrauen —, so sind es heute fast nur noch konsumfreudige und gut verdienende junge Menschen unter 25 — hauptsächlich männlichen Geschlechts. In den USA sind rd. 80 % aller Kinobesucher unter 25 Jahre alt. Für die Bundesrepublik Deutschland ermittelte die Frankfurter Marktforschungsgesellschaft Marplan für 1973: rd. 70 % der Filmbesucher waren junge Leute unter 30 Jahren. Der Anteil der ledigen Kinogänger betrug 60 %. Fast die Hälfte verfügte über ein Haushaltseinkommen von über 1500 DM monatlich (bei der Gesamtbevölkerung waren es weniger als 40 %). Nach einer Repräsentativuntersuchung des Instituts für angewandte Sozialwissenschaft (Infas, Bonn-Bad Godesberg) gingen 1974 in der Bundesrepublik Deutschland nur etwa $^1/_5$ der Erwachsenen ins Kino. 80 % der Erwachsenen waren schon seit Jahren nicht mehr oder überhaupt noch nie im Kino. Weniger als 1 % der Bürger schauen sich mehrere Filme in der Woche an. Dagegen schauen sich 40 % der jungen Männer unter 25 Jahren mehrere Filme im Monat an. Bei den gleichaltrigen Frauen sind es 7 %.

Die Mittel für Werbung und Förderung

Seit etwa zwei Jahren gibt es für Filme in der Bundesrepublik Deutschland klassische Werbekampagnen für Kinospielfilme mit Werbespots in Hörfunk und Fernsehen und Anzeigen in Illustrierten, Jugendzeitschriften und Tageszeitungen, zum Teil mit redaktionellen Beiträgen zu dem betreffenden Film. So stehen z. B. einer Frankfurter Werbeagentur für einen Film jeweils bis zu 500 000.— DM für Werbung zur Verfügung. Für den jetzt laufenden Film „Pate II" betrug der Werbeetat sogar 1 Mio DM. Für den Film „Der Exorzist", der den Warner Brothers (USA) einen Verleih-Weltrekord von 221 Mio Dollar in den ersten drei Quartalen von 1974 einbrachte, standen 2 Mio $ in den USA und nochmals 800 000 DM in der Bundesrepublik für die Werbung zur Verfügung. Dieser Film wurde auch besonders intensiv in der mit über 1 Mio pro Woche verkauften Exemplaren von Jugendlichen zwischen 7 und 17 meist gelesenen Zeitschrift ausführlich vorgestellt.

Die Berliner Filmförderungsanstalt, die von jeder Kino-Eintrittskarte 0,15 DM erhält, steht den Kinobesitzern mit Rat und finanzieller Unterstützung zur Seite. Jährlich stellt sie 3 Mio DM für die Filmtheaterförderung zur Verfügung. Darüber hinaus vergibt die Berliner Anstalt 6 Mio DM für die sogenannte Projektförderung pro Jahr.
Der Bund stellt jährlich allein im Zusammenhang mit dem „Deutschen Filmpreis" bis zu 5 Mio DM zur Verfügung. Hinzu kommen Förderungen bei sogenannten Filmfestivals und über Steuerermäßigungen allgemein bzw. aufgrund von Einstufungen von Filmen durch die Filmbewertungsstelle Wiesbaden als „wertvoll" oder „besonders wertvoll". So ist der Film „Der Exorzist" als „besonders wertvoll" durch die Filmbewertungsstelle eingestuft worden. Es lohnt sich, die Begründung dieser (Fehl-)Entscheidung nachzulesen. Sie ist in der Vierteljahres-Zeitschrift „Medien- & Sexual-Pädagogik" (MSP), Asgard Verlag, Bonn-Bad Godesberg, 3. Jahrgang Heft 1/1975, S. 43 f. in vollem Wortlaut veröffentlicht.

Dringender denn je ist die Frage nach der *Effektivität* der Millionen-DM-Zuwendungen an die Filmwirtschaft zu stellen. Denn das „Leinwandangebot wurde immer niveauloser — mit Kolles Aufklärungsfilmen, billigen deutschen Schauversuchen und faden Sexstreifen —, andererseits wurde das große Publikum von ambitionierten Kunstfilmen verschreckt . . ."*(Gunhild Freese)*. Hinzu kommt, was noch schwerer wiegt, „die Eskalation der Gewalt scheint keine Grenzen zu kennen". Im Jahre 1973 kamen die „Brutalos" aus Hongkong zu einem 14,8 %igen Anteil aller in den Listen der Freiwilligen Selbstkontrolle der deutschen Filmwirtschaft (FSK) erfaßten über 300 Filme. Der Anteil bundesdeutscher Filmproduktion lag bei 19,7 %.

Was bewirken Gewaltdarstellungen

Friedrich Sieburg schrieb 1958 in einem Beitrag in der FAZ „Die Wandlung des Unsittlichen" u. a.: „Das Unsittliche ist heute der Kult der Brutalität, an die die Jugend langsam gewöhnt wird. Daß nicht das Gute über das Schlechte, sondern der Stärkere über den Schwächeren siegt, wird uns offen und oft mit Kunst gelehrt . . . Das Laster trägt jetzt den Namen ‚Gewalt'."
In Heft 40 vom 4. Oktober 1975 der Rundfunkzeitschrift „Hör Zu" (verkaufte Exemplare wöchentlich 4 Mio, Leser: 13 Mio) schreibt die Redaktion auf Seite 5 unter der Überschrift „Mit neuen Kinofilmen kommt eine Welle von Brutalität auf den Bildschirm — Die harten Männer mit dem weichen Keks":

> „Jedenfalls scheint uns der Siegeszug der Brutalität nicht sonderlich aufzuregen. Und was die brutalen Filme betrifft, so haben sie angeblich noch ihr Gutes. Laut Bildzeitung erklärte der Pädagogikprofessor Dr. Schiefele vom Arbeitszentrum Jugend und Film in München: ‚Besser, einer (ein Jugendlicher, Redaktion) klatscht, wenn die sich in „Rollerball" umbringen, als daß er später Spaziergänger niederschlägt . . .' Der Pädagoge wäre zu fragen, was er von jenem kassenfüllenden Heldenkult hält, der den Jugendlichen den ‚harten Mann' pausenlos als Leitbild empfiehlt. Die Kino-Werbesprüche sind eindeutig: Von ‚Ein Kerl wie Stahl und Eisen' bis zum ‚Wiegenlied vom Totschlag'. Sicher, die Welt ist alles andere als heil. Aber gerade deshalb ist es unverantwortlich, die Schrecknisse noch künstlich zu verstärken und die Brutalisierung der Gesellschaft als eine unabänderliche Tatsache hinzustellen. Das führt zur Unterdrückung aller menschenfreundlichen Regungen. Stahlhart und eiskalt muß man sein, um dieses Leben zu meistern. Dabei weiß es

die Psychologie längst: Der ‚harte Mann' ist der seelisch Kranke, der das Leben nicht meistert, sondern zerstört . . ."

Anstatt hier nun auf die verschiedenen Arten von Gewaltdarstellungen in Filmen einzugehen, wird auf den Filmdienst des kath. Medieninstituts Köln verwiesen, in dem Besprechungen — sowohl von Einzelrezensenten als auch von einer Gutachterkommission — aller Filme veröffentlicht werden. Um so mehr dürften hier die wissenschaftlich vertretenen Meinungen zur Wirkung von Gewaltdarstellungen interessieren.

Die Katharsistheorie

Die Vertreter der Katharsistheorie schreiben aggressiven Filmen eine „läuternde" Funktion zu. Durch die Betrachtung von Gewaltszenen, z. B. im Film, reagieren Betrachter eigene aggressive Impulse in der Phantasie ab und setzen sie deshalb nicht in die Realität um, behauptet die Katharsistheorie. Nach dieser Meinung erfüllen aggressive Filme die Rolle eines Ventils für aggressiven Überdruck. Wäre diese Theorie richtig, müßte der Staat Gewaltdarstellungen in allen Medien fördern. Denn was kann besser sein, als daß Aggressionen in der Phantasie abreagiert werden, anstatt in die Realität umgesetzt zu werden. Zumindest konnte und kann man nicht erwarten, solange diese Theorie Geltung hat, daß Gewaltdarstellungen im Film und anderen Massenmedien verboten oder auch nur im Interesse von Kindern und Jugendlichen zurückgedrängt werden können. Das so oft und lauthals beklagte „Versagen unserer Institutionen" gegen Gewaltdarstellungen in Massenmedien ist letztlich und im wesentlichen darauf zurückzuführen, daß diese Karthasistheorie bis Anfang 1972 die herrschende Theorie war. Auf sie beriefen sich auch die Fernsehintendanten, wenn ihnen Beschwerdebriefe gegen gewalttätige Fernsehsendungen zugingen.

Die Katharsistheorie geht auf Aristoteles zurück. Er beschreibt die Wirkung der Tragödie als „. . . durch die Erregung von Mitleid und Furcht die Reinigung (Katharsis) von derartigen Gemütsstimmungen bewirkend", wobei Katharsis „. . . die homöopathische Reinigung der Affekte, eine wohltuende Reinigung und Erleichterung des Gemüts bewirken, zugleich eine unschädliche Freude bereiten soll" (zitiert nach Michael Kunczik „Gewalt im Fernsehen", Böhlau Verlag, Köln 1975).
Dabei übersehen die Anhänger der Katharsistheorie, einschließlich der Amerikaner *Seymor Feshbach* und *Singer*, daß sie sich für die Interpretation ihrer Untersuchungen nicht auf Aristoteles berufen können. Denn von ihm wurde nicht die theatralische Darstellung der Gewalt, sondern die Fabel selbst als zentral für das Auftreten kathartischer Effekte angesehen. Er schrieb: „Man muß nämlich auch ohne Rücksicht auf die Aufführung die Fabel so gestalten, daß man schon beim bloßen Anhören aus dem, was sich zuträgt, Schauder und Mitleid empfindet" . . . (a. a. O.).

In der Wochenzeitung „Die Zeit" vom 24. Oktober 1975 vertreten zwei Psychologen in einem Beitrag zum Thema „Gewalt im Fernsehen" mit Nachdruck die These: „Gewaltdarstellungen können wichtige Impulse geben." Sie werfen ihren Gegnern, den Lerntheoretikern, „eine schiefe Ideologie" vor, scheinen aber selbst von Ideologie nicht frei zu sein. Der Beitrag schließt: „Gelingt es schon nicht, die wirklichen Ursachen der ‚Brutalisierung der modernen Welt' in den Griff zu bekommen, so will man die kritischen Sinne mit dem künstlichen Frieden eines ‚geläuterten' Bildschirms betäuben."

Die Lerntheorie

In der psychologischen Literatur gilt die Katharsistheorie als überholt. Ihr wird allenfalls zugestanden, daß die Beobachtung aggressiver Szenen bei solchen Menschen zu einer Reduzierung aggressiver Tendenzen führen könne, die beim Betrachten im Zustand von Wut und Ärger sind. Bei Menschen ohne diesen Affektzustand führt die Beobachtung von Aggressionen nach der Lerntheorie wahrscheinlich zu einem Anstieg der Aggressionsbereitschaft. Nach dieser Theorie ist das Gefährliche, daß man nicht nur einzelne Verhaltensweisen, sondern die „Eigenschaft" Aggressivität, d. h. die Bereitschaft, vermehrt in verschiedenen Situationen aggressiv zu handeln, lernt. Einige lernen es, so aggressiv zu handeln, daß die Aggressivität ihr vorherrschender Lebensstil wird.
Die Lerntheorie geht aufgrund von experimentellen und von Felduntersuchungen davon aus, daß Aggressionen ebenso wie andere Verhaltensweisen durch Nachahmung oder durch Erfolg gelernt werden. Die Eigenschaft Aggressivität eines Menschen kann einerseits durch die Beobachtung aggressiver Handlungen entstehen und ansteigen, andererseits dadurch, daß er mit seinen Aggressionen Erfolg hat. Man spricht auch vom „Lernen am Modell", wobei Modelle oder Vorbilder nicht nur „Menschen aus Fleisch und Blut", sondern auch Personen und Figuren in Filmen, Büchern, Illustrierten, Jugendzeitschriften, Comics usw. sein können.
Nach dem Gesetz der „intermittierenden Bekräftigung" werden Verhaltensweisen am Erfolg dann besonders intensiv gelernt, wenn man in der ersten Lernphase nahezu ständig und in der zweiten Lernphase nur noch vereinzelt Erfolge hat.

Herbert Selg, Professor für Psychologie an der Gesamthochschule Bamberg, faßt das Ergebnis des heutigen Wissensstandes wie folgt zusammen: „Wir sind somit der Meinung, daß die zur Zeit bestbegründete Annahme über die Wirkung von Gewaltdarstellungen in Massenmedien jene ist, die unter bestimmten Voraussetzungen eine aggressionsfördernde Wirkung für wahrscheinlich hält. Je jünger die Betrachter, je ‚ungeborgener' sie sind (etwa in Kinderheimen oder in gestörten Familien), desto stärker ist diese Gefahr. Es scheint nur eine realisierbare Konsequenz zu bleiben: Man unterlasse die Detailschilderungen von Ge-

walttaten aller Art in Massenmedien. Sie sind zur Information im allgemeinen nicht nötig, vor allem schildere man nicht mehr die geglückte Aggression . . ." H. Selg in: Heft 3 der Schriftenreihe der Bundesprüfstelle Bonn-Bad Godesberg 1972 „über massenmediale Gewaltdarstellungen"; vgl. insbesondere Herbert Selg (Hrsg.), „Zur Aggression verdammt?", Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 4. Aufl. 1975 (mit weiteren Literaturhinweisen).

Der Jugendschutz nach der geltenden Rechtslage

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland hat in Art. 5 Abs. 2 ausdrücklich zugelassen, daß die Presse-, Film- und Rundfunkfreiheit durch gesetzliche Bestimmungen zum Schutze der Jugend eingeschränkt werden kann. Dieser Aufgabe dienen zwei Gesetze; das Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften (GjS) von 1953 in der Fassung von 1961, durch das u. a. die Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften eingerichtet wurde, und das Gesetz zum Schutz der Jugend in der Öffentlichkeit (JSchÖG) von 1951 in der Fassung von 1957. Beide Gesetze wurden durch das 4. StrRG vom 23. November 1973 zuletzt geändert. Ihr Wortlaut ist in Heft 4 der Schriftenreihe der Bundesprüfstelle „Jugendmedienschutz 1974" abgedruckt.
Nach dem GjS unterliegen gewaltverherrlichende, rassenhetzerische, pornographische und sonstige Schriften, Ton- und Bildträger, Abbildungen und andere Darstellungen, „die offensichtlich geeignet sind, Kinder oder Jugendliche sittlich schwer zu gefährden", kraft Gesetzes, „einfach" jugendgefährdende Medien kraft Eintragung in die Liste der jugendgefährdenden Schriften durch die Bundesprüfstelle folgenden Weitergabe-, Vertriebs- und Werbebeschränkungen, also keinem generellen Herstellungs- und Verbreitungsverbot, wie z. B. in der DDR:

1. *Werbeverbot.* Für diese Medien darf nur im Geschäftsverkehr mit dem einschlägigen Handel sowie an Orten, die Kindern und Jugendlichen nicht zugänglich sind und von ihnen nicht eingesehen werden können, geworben werden. Diese Werbeeinschränkung ist vom Bundesverfassungsgericht, unter Zurückweisung einer Verfassungsbeschwerde eines Verlegers, als mit dem Grundgesetz vereinbar erklärt. Wörtlich schreibt das Bundesverfassungsgericht: „Das Verbot der geschäftlichen Werbung in § 5 Abs. 2 GjS dient dem Zweck, der Verbreitung derartiger Schriften möglichst entgegenzuwirken. Hiergegen bestehen keine verfassungsrechtlichen Bedenken" (Entscheidung vom 15. Juni 1971 — 1 BvR 191/63 — nicht veröffentlicht).

2. *Vertriebsbeschränkungen.* Diese Schriften und Medien dürfen nicht vertrieben, verbreitet, verliehen oder zu diesen Zwecken vorrätig gehalten werden: im Einzelhandel außerhalb von Geschäftsräumen, in Kiosken oder anderen Verkaufsstellen, die der Kunde nicht zu betreten pflegt, im Versandhandel oder in gewerblichen Leihbüchereien oder Lesezirkeln. Verleger und Zwischenhändler dürfen an diese Stellen nicht liefern.

3. *Überlassungsverbot.* Solche Medien dürfen Kindern und Jugendlichen nicht angeboten, überlassen oder sonst zugänglich gemacht werden (Ausnahme: Erzieherprivileg). Während Polizei und Staatsanwaltschaft bei Verstößen gegen diese Bestimmungen von Amts wegen einschreiten müssen, kann die Bundesprüfstelle nur auf Antrag von Ministern in ihrer Eigenschaft als oberste Jugendbehörde des betreffenden Bundeslandes und des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit (BMJFG) tätig werden. Mit qualifizierter Mehrheit des Zwölfergremiums, dem Künstler, Schriftsteller, Verleger, Buchhändler, Vertreter der Jugendwohlfahrt, Vertreter der Jugendverbände, der Lehrerschaft und der Religionsgemeinschaften (katholisch, evangelisch, jüdisch), der Länder angehören, oder durch einstimmigen Beschluß des Dreiergremiums kann die Bundesprüfstelle dann auf Antrag diese Medien in die Liste eintragen und dies im Bundesanzeiger bekanntmachen. Bei periodischen Druckschriften kann das Zwölfergremium die Beschränkungen unter bestimmten Voraussetzungen im vornhinein bis zu 12 Monaten anordnen.
Jugendgefährdend sind, wie es in § 1 Abs. 1 Satz 2 GjS wörtlich heißt, „vor allem unsittliche, verrohend wirkende, zu Gewalttätigkeit, Verbrechen oder Rassenhaß anreizende sowie den Krieg verherrlichende Schriften".

Aufgrund dieser Bestimmung hätte die Bundesprüfstelle schon seit Jahren manchen gewaltdarstellenden Film indizieren und damit die Werbung für solche Filme unterbinden können, soweit sie nicht schon kraft Gesetzes verboten gewesen wäre, weil der Film offensichtlich sittlich schwer jugendgefährdend war. Dies hat der Bundesgerichtshof mit zwei Entscheidungen aus den Jahren 1960/61 verhindert. Hier hat er die Auffassung vertreten, die sich dann alle Gerichte und Behörden zu eigen gemacht haben, daß das Gesetz zum Schutz der Jugend in der Öffentlichkeit (§ 6) Lex Specialis gegenüber dem GjS sei und somit die Bundesprüfstelle keine Kinospielfilme indizieren könne und auch die Werbebeschränkungen für offensichtlich schwer jugendgefährdende Filme nicht gelten würden.

Mit dem 4. StrRG vom 23. November 1973 wollte der Gesetzgeber diese Besserstellung der Filme gegenüber anderen Medien durch Einfügung des § 15 in das JSchÖG beseitigen und ausdrücklich die Zuständigkeit der Bundesprüfstelle zur Indizierung von Kinospielfilmen begründen. Mit Urteil vom 24. Juni 1975 hat der Bundesgerichtshof jedoch dem Gesetzgeber bescheinigt, daß diese Absicht im Gesetz nicht zum Ausdruck gekommen sei und es daher im wesentlichen bei der „alten" Rechtslage verbleiben müsse, daß die Werbebeschränkungen des GjS und die

Zuständigkeit der Bundesprüfstelle für Kinospielfilme nicht gegeben sei.

Demgegenüber ist die Bundesprüfstelle der Auffassung, daß das JSchÖG nicht dem GjS vorgeht, sondern dies für den speziellen Bereich des Kinobesuchs durch Jugendliche ergänzt. Dies aus folgenden Überlegungen: Offenbar in Nachwirkung der Tatsache, daß bei den Beratungen des Lichtspielgesetzes von 1920 die Atmosphäre in gewissen Lichtspielhäusern mit der Atmosphäre öffentlicher Häuser verglichen wurde, bestimmt das JSchÖG von 1951 und auch in seiner heutigen Fassung, daß Kindern und Jugendlichen der Zutritt zu Kinospielfilmen generell untersagt ist. Nur Ministerien in ihrer Eigenschaft als oberste Landes-(Jugend-)Behörden (die gleichen Ministerien, die bei der Bundesprüfstelle antragsberechtigt sind) können durch Verwaltungsakt jeweils für einen bestimmten Film Ausnahmen von diesem Verbot zulassen, indem sie auf Antrag der Filmhersteller oder Filmverleiher nach Prüfung des einzelnen Films diesen als „Freigegeben ab 6, 12 oder 16 Jahren" kennzeichnen. Dies gilt auch für Werbevorspanne und Beiprogramme. Diese auch bei der Bundesprüfstelle antragsberechtigten Ministerien haben diese ihre Rechte zur Prüfung und Freigabe von Kinospielfilmen nicht auf eine Behörde, sondern auf die betroffene Filmwirtschaft selbst, nämlich auf die Spitzenorganisation der Filmwirtschaft e. V. (SPIO) in Wiesbaden, übertragen. Hier erfolgt die Prüfung durch die Prüfausschüsse der FSK, einer Abteilung der SPIO, an denen die öffentliche Hand und auch die Kirchen beteiligt sind, mit einem dreiinstanzlichen Rechtszug.

Gegen diese im Gesetz nicht vorgesehene Übertragung hoheitlicher Rechte auf einen privatrechtlichen Verein sind in der Literatur schwerwiegende verfassungsrechtliche Bedenken geltend gemacht worden, ohne daß diese bisher gerichtlich nachgeprüft wurden. Auch der Bundesgerichtshof hat in den genannten drei Entscheidungen diese Frage nicht aufgegriffen. Weitere verfassungsrechtliche Bedenken ergeben sich deshalb, weil hier möglicherweise eine auch durch die Ausnahmeregelung des Art. 5 Abs. 2 GG nicht gedeckte Vorzensur vorliegt. Ferner daraus, daß das Gesetz nicht vollzogen werden kann. Da Kinder und Jugendliche keine Ausweispflicht haben, können auch Behörden nicht wirksam sicherstellen, daß die 6-, 12- und 16jährigen nur in die für sie zugelassenen und freigegebenen Filme gehen.

Die Unwirksamkeit des Jugendverbotes

Schon 1959 kam *Zöchbauer* nach einer Befragung von 3000 Kindern und Jugendlichen über ihre Filmbesuchsgewohnheiten zu dem Ergebnis, es zeige sich „die katastrophale Unwirksamkeit des Jugendverbotes".
1972 schrieb die Landesregierung Niedersachsen in ihrem Jugendbericht zum gleichen Thema: „Der Vollzug des Gesetzes stößt schon deshalb auf Schwierigkeiten, weil sich zahlreiche Gewerbetreibende und Veranstalter, wie Gastwirte, Spielhallenbesitzer oder Filmtheaterbesitzer, von wirtschaftlichen Gesichtspunkten leiten lassen und den Jugendlichen weit über die im Gesetz festgelegten Grenzen entgegenkommen ... Der Öffentlichkeit erscheint der Schutz der Jugend vor ungeeigneten Filmen besonders unzulänglich." Tröstend heißt es dann in diesem Bericht, daß Verhandlungen mit der Filmwirtschaft aufgenommen seien, um hier zu einem besseren Jugendschutz zu gelangen.
Für dieses Dilemma, daß Kinder und Jugendliche auch fast ungehindert zu gewaltverherrlichenden und anderen jugendgefährdenden Filmen Zutritt haben, sind aber nicht nur die merkantilen Einstellungen der Kinobesitzer und die permissive (alles gestattende) Einstellung vieler Eltern kausal, sondern auch Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung, insbesondere aber die „veröffentlichte Meinung". Wenn man die zu laxe Durchführung der bestehenden Jugendschutzgesetze und die mangelnde Koordination dieser Gesetze durch den Gesetzgeber beklagt, darf man nicht übersehen, daß alle jene, die sich für Jugendschutz und Kinderschutz einsetzen, leicht der Lächerlichkeit preisgegeben werden. Dies ausgerechnet von solchen Kreisen, die die „veröffentlichte Meinung" machen, die einerseits lauthals Verbraucherschutz und Umweltschutz fordern und im gleichen Atemzuge den Jugendschutz verdammen, ohne zu merken, wie widerspruchsvoll oder mit welcher doppelten Moral sie argumentieren. Ihnen wird anscheinend nicht bewußt, daß sie den mündigen Bürger vor Unkorrektheiten z. B. bei Vertragsabschlüssen an der Tür etc. schützen, den Unmündigen aber den Schutz versagen. Wären sie konsequent, müßten sie auch den Jugendarbeitsschutz als überholt abbauen.

Seit 28. November 1973 enthält unser Strafgesetzbuch erst- und einmalig eine Bestimmung, mit der gewisse Gewaltdarstellungen in allen Massenmedien, einschließlich Film und Fernsehen, unterbunden werden sollen. Allerdings ist der Tatbestand so eng gefaßt, daß nur wenige exzessive Gewaltdarstellungen damit unterbunden werden können, so daß die vor Verabschiedung des Gesetzes gehörten Sachverständigen sehr skeptisch waren. Trotzdem sind nach Inkrafttreten dieser Bestimmung etwa 20 Filme nach dieser Bestimmung beschlagnahmt und zum Teil nach Durchführung von Schnittauflagen wieder freigegeben worden. Soweit Rechtsmittel eingelegt wurden, hatten die Einziehungs- oder Beschlagnahmeentscheidungen der Staatsanwaltschaften und Amtsgerichte bei den Landgerichten meist keinen Bestand. Am 25. September 1975 gab das Landgericht München den vom Amtsgericht beschlagnahmten und zur Einziehung beantragten Film „Karate, Küsse, blonde Katzen" wieder frei. Es ist anzunehmen, daß die Staatsanwaltschaft Revision beim Bundesgerichtshof einlegt, der damit erstmals Gelegenheit hätte, zu dem neuen § 131 StGB Ausführungen zu machen.

Mit der FSK gegen Gewalt im Film?

Die Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft (FSK) ist eine Abteilung der Spitzenorganisation der Filmwirtschaft e. V. (SPIO). Das Vermögen der FSK ist Bestandteil des Vermögens der SPIO. Die SPIO ist eine gemeinsame Einrichtung der Verbände der Filmwirtschaft aller Sparten, d. h. der Filmproduzenten, -verleiher und -theaterbesitzer. „Zweck der SPIO ist die Beratung und Beschlußfassung in allen gemeinsamen Angelegenheiten der Filmwirtschaft sowie die Vertretung der Filmwirtschaft in ihrer Gesamtheit nach außen hin" (§ 2 der SPIO-Satzung).

Aufgabe der FSK — Sonderorgan des Vereins SPIO — ist es, laut Grundsätzen der FSK „zu verhindern, daß der Film ... negative Einflüsse auf moralischem, religiösem oder politischem Gebiet ausübt". Unter II. dieser Grundsätze heißt es dann wörtlich: „Es soll kein Film hergestellt, verliehen oder öffentlich vorgeführt werden, der gegen die nachstehenden Richtlinien verstößt: 1. Kein Film soll Themen, Handlungen oder Situationen darstellen, die geeignet sind: a) das sittliche oder religiöse Empfinden zu verletzen, entsittlichend oder verrohend zu wirken ..." Zur Problematik der FSK zitieren wir hier aus der Zeitschrift „Filmecho — Filmwoche", Fachzeitschrift der Filmwirtschaft in Deutschland und offizielles Organ des Hauptverbandes deutscher Filmtheaterbesitzer, Nr. 56 vom 8. 10. 75, S. 4, einen Fachmann. *Theo Fürstenau*, lange Zeit als Prüfer bei der FSK tätig und seit einigen Jahren 1. Vorsitzender des Bewertungsausschusses der Filmbewertungsstelle Wiesbaden (FBW), zudem fachlicher Leiter des Instituts für Filmkunde in Wiesbaden, hat im November 1974 in einem Vortrag in der Hermann-Ehlers-Akademie in Kiel ausgeführt:

> „Die Freigabe eines Films durch die Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft (FSK) schützt keineswegs vor dem Zugriff des Staatsanwaltes, wie gerade in letzter Zeit immer wieder festzustellen gewesen ist. Präzises Beispiel: „Der Film ‚Emanuela' war von der FSK zur Aufführung freigegeben worden, trotzdem wurde seine öffentliche Vorführung durch die Staatsanwaltschaft in Kiel unterbunden.
> Fürstenau meint dazu, daß man daran erkennen könne, wie problematisch die Arbeit der FSK heute geworden sei: Der Grundsatz, daß in Filmen religiöses und moralisches Empfinden nicht verletzt werden dürfe, werde aus offensichtlich wirtschaftlichen Gründen heute bei Prüfung nur noch formell angewandt; nahezu alles, was vorgelegt werde, passiere die FSK ungeschnitten. Sogar harte Pornographie werde heute schon in den Kinos gezeigt. Diese Entwicklung mache die Existenz einer freiwilligen Selbstkontrolle äußerst fragwürdig."

Hinzuzufügen ist, daß es immer wieder vorkommt, daß Theaterbesitzer oder Filmverleiher die Freigabestempel der FSK, insbesondere auf Werbefotos etc., unberechtigt verwenden, d. h. sie anbringen, ohne daß die Fotos etc. der FSK vorgelegen haben. Einige Gerichte haben die Täter wegen Urkundenfälschung bestraft.

Lösung durch ein Jugendmedienschutzgesetz?

Die Abgeordneten Rollman und andere der CDU haben am 15. August 1975 (Bundestagsdrucksache 7/4079) einen „Entwurf eines Gesetzes zum Schutze der Jugend vor Mediengefahren" vorgelegt. Dieser sieht im wesentlichen vor: 1. Der gesamte Jugendmedienschutz wird in einem Gesetz zusammengefaßt und verbessert. 2. Fernsehen, Rundfunk und Spielfilm werden ausdrücklich in dieses Gesetz miteinbezogen. 3. Darbietungen des Rundfunks und Fernsehens, die als jugendgefährdend durch die Bundesprüfstelle indiziert worden sind, dürfen nicht vor 22.00 Uhr verbreitet werden. 4. Die existierende Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften wird in eine Bundesprüfstelle für Jugendmedienschutz umgewandelt. 5. Der Kreis der bei der Bundesprüfstelle Antragsberechtigten wird über die obersten Jugendbehörden der Länder und das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit hinaus ausgedehnt. 6. Um eine unnötige Arbeitsbelastung der Bundesprüfstelle zu vermeiden, soll der Vorsitzende oder ein kleines Gremium die Möglichkeit erhalten, offensichtlich unbegründete Anträge zurückzuweisen.

Ohne mich mit den Einzelheiten dieses Entwurfs zu identifizieren, erscheint er jedoch als ein Schritt in die richtige Richtung, weil er die Privilegien, die bisher Spielfilm und Rundfunk beim Schutz der Jugend gegenüber Druckmedien genossen, zugunsten des Grundsatzes der Gleichbehandlung aller Medien abbaut. Damit zieht der Entwurf auch aus der Grundsatzentscheidung des Bundesverwaltungsgerichts vom 16. Dezember 1971 die Konsequenz. In diesem Urteil ist ausgeführt, „daß die Zusammensetzung des Spruchgremiums der Bundesprüfstelle vermutete Fachkenntnis und Elemente gesellschaftlicher Repräsentanz verbindet und die Gewähr dafür bietet, daß bei der Entscheidung über die Aufnahme einer Schrift in die Liste die verschiedenen Gruppen unserer pluralistischen Gesellschaft wirksam werden". Dies ist gewährleistet, weil die Spruchgremien sich aus Vertretern der Kunst, der Schriftsteller, der Verleger, der Buchhändler, der Jugendverbände, der Jugendwohlfahrt, der Lehrerschaft, der Kirchen und der Länder zusammensetzen. Die Qualität des Gremiums hängt davon ab, daß für die Ernennung dieser ehrenamtlich Tätigen die Interessenvertretungen dieser Gruppen ausschließlich zuständig sind. Je besser qualifizierte Mitglieder sie in die Bundesprüfstelle entsenden, um so sachkundiger fallen die Entscheidungen der Bundesprüfstelle aus. Die Entscheidungen nebst Begründungen können im ordentlichen Rechtsweg bis zum Bundesverwaltungsgericht angefochten und von

jedermann eingesehen werden; wichtige Entscheidungen werden in der Zeitschrift „Medien- & Sexualpädagogik" (MSP) veröffentlicht. Die FSK-Entscheidungsbegründungen werden der Öffentlichkeit dagegen vorenthalten.

Dabei geht es nicht darum, einen Verzicht von Gewaltdarstellungen in Filmen zu erreichen. Es geht vielmehr um zweierlei: 1. zu erreichen, daß Gewalt nicht um ihrer selbst willen als Erfolgs- und Lernerlebnis und nicht in allen Einzelheiten gezeigt wird; 2. gilt es, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß die Gewalt auch durch Unterhaltungssendungen sehr wirksam gefördert und verherrlicht werden kann; 3. kommt es nach einem Wort von Alexander Mitscherlich darauf an, „diese Sachverhalte in die Öffentlichkeit zu bringen, um zu einer permanenten Diskussion darüber herauszufordern, wie inhuman es ist, die Aggression zu verherrlichen oder zu verharmlosen".

Rudolf Stefen

Interview

Caritas, ein Weltdienst der Kirche

Ein Gespräch mit Prälat Georg Hüssler

Die Caritas ist als internationale Organisation wenig bekannt. Dennoch entfaltet sie besonders im Rahmen der direkten Nothilfe durch die nationalen Organisationen und ihre internationalen Koordinierungsorgane eine weltweite Tätigkeit. Wir sprachen darüber mit dem Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes, Prälat Georg Hüssler, der gegenwärtig auch Präsident der Caritas Internationalis ist.

HK: Herr Prälat Hüssler, Sie sind seit einem halben Jahr Präsident der Caritas Internationalis und wurden als Präsident des Deutschen Caritasverbandes vor kurzem wiedergewählt. Über den Deutschen Caritasverband weiß die Öffentlichkeit wenigstens im Prinzip Bescheid, über die weltweite Verflechtung der Caritasarbeit hat sie nur vage Vorstellungen. Was ist Caritas Internationalis und was tut sie?

Hüssler: Die Caritas Internationalis ist eine Sammelbewegung und nicht, wie manche vielleicht meinen, eines der großen Kollektenwerke. Sie ist auf Verbandsbasis organisiert. Die Mitglieder der Föderation sind 99 nationale Caritas-Organisationen. Diese Organisationen haben die Aufgabe, unter der Letztverantwortung der Bischöfe im Auftrag der Kirche soziale-caritative Initiativen anzuregen, zu koordinieren und durchzuführen. Die Mitgliedsorganisationen haben in den verschiedenen Ländern ihre je eigene Struktur. Die Caritas Internationalis selbst ist die Plattform, die die Arbeit dieser Organisation international koordiniert. Alle vier Jahre tritt die Generalversammlung zusammen. Jährlich tagt das Exekutivkomitee und viermal im Jahr trifft sich das Präsidium mit fünf Vize-Präsidenten, je einem pro Kontinent. Als ständige zentrale Einrichtung besteht lediglich ein Sekretariat in Rom mit einem Generalsekretär und einigen Referenten.

„Katastrophenhilfe ist Schwergewicht, aber nicht ausschließliche Aufgabe"

HK: Sie koordiniert, sie hat aber doch auch Mittel zu vergeben bzw. zu vermitteln . . .

Hüssler: Nicht primär. Was sie vermittelt, ist der Austausch zwischen den Organisationen. Eine Reihe von Fachkommissionen leistet dabei die nötige Vorbereitungsarbeit. In diesem Rahmen ist es selbstverständlich, daß die caritativen Organisationen von Ländern, die finanzielle Möglichkeiten haben, denen helfen, denen solche Mittel nicht zur Verfügung stehen.

HK: Die Caritas wird international speziell mit dem Stichwort Katastrophenhilfe in Verbindung gebracht. Ist das heute ihre eigentliche Aufgabe?

Hüssler: Im Lauf der fünfziger und sechziger Jahre ist die Caritas Internationalis besonders in diesem Bereich tätig geworden. Das bekannteste Beispiel war — in Zusammenarbeit mit den evangelischen Hilfswerken — die Biafra-Hilfe 1968/1970. Damals bot sich das Sekretariat in Rom als Koordinierungsstelle an, weil es den besten Überblick hatte. In der Katastrophenkommission werden die Informationen über das Ausmaß und die Art der Ka-

tastrophe ausgetauscht und die Hilfe zwischen den empfangenden und den hilfeleistenden Ländern abgesprochen. Die Katastrophenhilfe ist zu einem Schwergewicht ihrer Tätigkeit, wenn auch nicht zu ihrer ausschließlichen Aufgabe geworden.

HK: Welche anderen Aufgaben kommen hinzu?

Hüssler: Die einzelnen Caritasorganisationen entwickeln ihre eigenen Programme im Rahmen der jeweiligen Ortskirche. Diese Programme sind auf die Bedürfnisse der Bevölkerung bezogen. Das geht von der Verteilung von Lebensmitteln in äußersten Notfällen (z. B. in Dürregebieten) über hauswirtschaftliche Ausbildung, Hilfen im Gesundheitswesen, Förderung von landwirtschaftlichen Genossenschaften bis zu Hilfen für Behinderte, alte Menschen oder Gefährdete. Die Ausbildung von Fachkräften ist eine Grundbedingung zur Verwirklichung dieser Aufgaben. Gemäß ihrer Satzung fördert die Caritas Internationalis all diese Aktivitäten ihrer Mitglieder. Dabei sei gleich hinzugefügt, daß die Mittel zur Durchführung dieser Aufgaben keineswegs nur von Mitgliedsorganisationen der Caritas kommen, sondern auch von den anderen kirchlichen und nichtkirchlichen Hilfswerken und -organisationen.

HK: Die Caritas Internationalis ist also nur eine der international tätigen kirchlichen Hilfsorganisationen. Neben sie treten die kirchlichen Entwicklungswerke wie Misereor, die ihrerseits international in der CIDSE zusammengeschlossen sind. Die Arbeitsteilung ist offenbar nicht immer problemlos. Woran liegt das?

Hüssler: Die Caritas Internationalis hat seit 1924 viele Krisen überstanden. Ihre jetzige organisatorische Form erhielt sie 1950. 1951 wurde sie vom Hl. Stuhl offiziell approbiert. Dieser Gründungszeit folgte die lange Zeit wachsender Kontakte mit den Missionsländern, die sich allmählich emanzipierten und die dann Stück für Stück als eigenständige Partner dazustießen. Ende der fünfziger Jahre entstanden große Kollektenwerke wie Misereor. Diese wurden am Ende des Konzils international in der Arbeitsgemeinschaft für sozio-ökonomische Entwicklung (CIDSE) mit Sitz in Brüssel zusammengeschlossen. Wir tauschen die Programme untereinander aus und befinden uns gegenwärtig in einer Phase wachsender Konvergenz. Es kommt ein weiterer Faktor hinzu: Es ist verständlich, daß der Vatikan an dem wachsenden Maße an Hilfen zwischen den Kirchen der Industrieländer und der Entwicklungsländer interessiert ist. Zu diesem Zweck wurde 1971 der Päpstliche Rat Cor unum mit einem entsprechenden Sekretariat geschaffen.

HK: Aber fehlt es nicht bis heute an einer befriedigenden Rollen- und Aufgabenteilung?

Hüssler: Caritas Internationalis und CIDSE sind weitgehend komplementär. Dabei ist zu berücksichtigen, daß ihre Strukturen sehr verschieden sind und die ihrer Mitglieder auch. Was in den einzelnen Ländern geschieht, ist Sache der dortigen Kirche, ebenso die Rollenverteilung, falls es verschiedene Träger auf nationaler Ebene gibt. Dabei gibt es Konfliktsfälle, aber auch Fälle mustergültiger Zusammenarbeit wie etwa im Bereich der Selbsthilfen der Campesinos in vielen Ländern Lateinamerikas. In Deutschland hat sich die Aufteilung pragmatisch nach folgenden Schwerpunkten ergeben: Missio ist zuständig für die pastorale Hilfe in Afrika und Asien, Adveniat in Lateinamerika, Misereor für sozio-ökonomische Hilfe in allen Ländern der Dritten Welt, und dem Deutschen Caritasverband ist in seiner Auslandsarbeit schwergewichtig die Katastrophenhilfe anvertraut. Dabei fordert die Art der Hilfe oft eine frühe gemeinsame Planung, wie z. B. bei der Katastrophenhilfe, die gewöhnlich in langfristige Entwicklungshilfe übergehen muß.

HK: Die Caritas Internationalis verfügt bis heute über keinen eigenen Fonds . . .

Hüssler: Nein, aber manche Hilfen lassen die verschiedenen Organisationen über das Sekretariat gehen, besonders wenn es angebracht ist, den multilateralen Charakter der Hilfe herauszustellen.

HK: Bedarf es dazu nicht eines festen Finanzierungsrahmens, um im Bedarfsfall rechtzeitig disponieren zu können?

Hüssler: Die Hilfsmaßnahmen müssen jeweils nach Situation pragmatisch vereinbart werden. In manchen Situationen ist es besser, bilateral von Land zu Land zu arbeiten, in anderen Fällen, z. B. bei der Vietnamhilfe, ist es besser multilateral vorzugehen. Für dringende Fälle der Soforthilfe haben die nationalen Caritas-Organisationen zugunsten der Caritas Internationalis einen Garantiefonds von 100 000 Dollar eingerichtet, über den sie nach geltenden Richtlinien verfügen kann und der von den beteiligten Organisationen immer wieder aufgefüllt wird.

HK: An eine Erweiterung dieses Fonds ist nicht gedacht?

Hüssler: Nein, das ist auch nicht nötig, weil wir in dauernder Verbindung mit den Mitgliedsorganisationen stehen, so daß, wenn irgendwo dringend Hilfe nötig ist, eine der Organisationen diese Hilfe leisten wird.

HK: Von wo kommen in der Hauptsache die Mittel?

Hüssler: Die Mittel für den Unterhalt des Sekretariates kommen ausschließlich von den Mitgliedsbeiträgen. Auch die Caritas-Organisationen der Dritten Welt müssen einen kleinen Beitrag leisten. Die Mittel für die operationellen Programme kommen in der Hauptsache aus den Ländern Europas und Nordamerikas, teils aus Sammelaktionen

und Spendenaufrufen, teils aus kirchlichen Haushaltsmitteln.

HK: Können Sie uns die Relationen speziell für die Bundesrepublik nennen? Wie hoch ist der Anteil an Spenden und wie hoch der Beitrag aus Haushaltsmitteln?

Hüssler: Um ihnen nur die Zahlen des laufenden Jahres zu nennen: bis zum 1. November 1975 hat der Deutsche Caritasverband für seine Auslandshilfe 23,7 Millionen DM bereitgestellt. Die Mittel kamen zum größeren Teil (52%) aus Sonderkollekten und Direktspenden, ca. 38% kamen aus kirchlichen Haushaltsmitteln und ca. 10% aus Bundesmitteln.

„Die Caritas darf sich nicht in einen elfenbeinernen Turm einschließen"

HK: Sie erwähnten Cor unum. Als Cor unum gegründet wurde, sahen viele darin einen Versuch des Vatikans bzw. des Hl. Stuhles, die internationalen Hilfswerke zu veramtlichen, d. h. diese dem Hl. Stuhl bzw. dem Staatssekretariat direkt unterzuordnen. Ist dieses Vorhaben inzwischen aufgegeben?

Hüssler: Cor unum dient als Plattform der Begegnung zwischen Werken, Verbänden, Ordensgemeinschaften und Einzelpersönlichkeiten, besonders auch aus der Dritten Welt, die in der Entwicklungs- resp. in der Katastrophenhilfe tätig sind. Es soll dadurch eine wirksamere Abstimmung und Arbeitsteilung zwischen den Werken erreicht werden, um eine Verbesserung der kirchlichen Hilfen zu erzielen. Das war der Grund für die Schaffung dieses Rates. Drei Expertengruppen bereiten die Arbeiten vor: für Entwicklungshilfe, Katastrophenhilfe und Information. Dabei wird vom Vorsitzenden des Rates, Kardinalstaatssekretär Villot, durchaus darauf geachtet, daß die Hilfswerke und ihre internationalen Zusammenschlüsse ihre Eigenständigkeit behalten.

HK: Treten Sie selbst für die Erhaltung der Eigenständigkeit ein?

Hüssler: Ganz entschieden. Um beim Beispiel der Caritas Internationalis zu bleiben: Die Verbände, die die Caritas Internationalis bilden, haben sich *freiwillig* in dieser Organisation zusammengeschlossen, und sie erwarten von ihren Mandatsträgern, daß sie ihr Mandat im Sinne der Mitgliedsverbände wahrnehmen und die Organisation in diesem Sinne leiten. Normale intensive Kontakte zur jeweiligen Hierarchie wie zu den vatikanischen Stellen sind dabei selbstverständlich.

HK: Wird die Eigenständigkeit nicht erst dann gesichert sein, wenn die Caritas in den nationalen Bereichen eindeutigen Verbandscharakter erhält?

Hüssler: Die Caritas Internationalis hat, wie ich schon sagte, eine echte verbandliche Struktur und die Mitgliedsorganisationen achten durchaus darauf, daß die exekutiven Organe nicht eigenwillig, sondern in Übereinstimmung mit ihnen arbeiten. Eine gewissermaßen synchrone oder gar uniforme verbandliche Basis läßt sich freilich schwer herstellen. Bei uns in der Bundesrepublik, aber auch in anderen Ländern, ist die Caritas verbandlich organisiert. Aber es gibt viele Länder, in denen von der nationalen Caritas diözesane Stellen erst allmählich geschaffen werden. Das Ziel ist, daß die Diözesanstellen die diakonische Aktivierung der Gemeinden fördern: Denn Caritas soll ja nicht nur aus Arbeitsstellen bestehen, sondern auf der Mitverantwortung des Einzelnen beruhen und den Geist christlicher Liebe in die Gesellschaft hineintragen. Das geschieht hauptsächlich an der Basis. Die Caritas darf sich ja nicht in ein Getto oder in einen elfenbeinernen Turm einschließen.

HK: Was hat Cor unum bisher bewirkt?

Hüssler: Es gibt eine enge Zusammenarbeit ohne Aufhebung der Eigenständigkeit zwischen Caritas Internationalis und Cor unum gerade dort, wo sich politische mit kirchenpolitischen und sozialen Fragen kreuzen. Als z. B. vor drei Jahren nach der Erdbebenkatastrophe in Nicaragua dringend geholfen werden mußte, die Kirche sich aber in einem schwierigen Verhältnis zum dortigen Militärregime befand, war es richtig, daß — wegen der schwierigen politischen Fragen — nicht nur die Vertreter der Caritas, sondern auch der Sekretär von Cor unum mitwirkte. Ähnlich geschah es jüngst in Portugal und zuletzt im Libanon, wo es bis vor den bürgerkriegsähnlichen Ausschreitungen nicht gelungen war, eine nationale Caritas zu gründen.

HK: Scheitert dies am Widerstand einzelner Kirchen, Riten oder Diözesen?

Hüssler: Wo jeweils die Hindernisse sind, läßt sich so leicht nicht feststellen. Wir regen jedenfalls seit Jahren die sonst z. B. im schulischen Bereich so aktiven Kirchen im Libanon an, eine Landescaritas zu schaffen, damit im ganzen Land eine Struktur für den Notfall da ist. Fünf südlibanesische Bischöfe haben seit längerem eine Caritas. Aber dringend nötig ist eine gesamtlibanesische Caritas, die von den verschiedenen Riten getragen wird, und die ihrerseits mit orthodoxen und muslimischen Stellen zusammenarbeitet und den Kontakt mit den internationalen Organisationen aufnimmt.

„Unsere Partner sind die jeweiligen Mitgliedsorganisationen"

HK: In der Regel sind ihre Partner die ortskirchlichen bzw. die nationalen kirchlichen Organisationen. Ist dieser Rahmen nicht zu eng?

Hüssler: Im Normalfall ist unser Partner die jeweilige Mitgliedsorganisation. Diese Partner kennen wir, sie denken auf unserer Wellenlänge, sie informieren uns. Wo solche Organisationen nicht vorhanden sind, suchen wir nach anderen Partnern. Als Beispiel kann ich das jüngste Erdbeben in der Türkei anführen. In der Türkei mit ihren wenigen Katholiken besteht keine nationale Caritasorganisation. Doch wandte sich der orthodoxe Metropolit von Istanbul mit einem Appell an uns und versorgte uns mit Informationen. Wir konnten zusammen mit dem Diakonischen Werk Experten an Ort und Stelle schicken und mit den örtlichen Behörden ein Hilfsprogramm absprechen, das in diesem Fall in der Lieferung von Fertigbauteilen für soziale Einrichtungen, Notunterkünfte und Schulen besteht.

HK: Wie arbeiten Sie mit den Nuntiaturen zusammen? Gibt es Fälle, in denen die Caritas oder andere kirchliche Hilfswerke auf Vermittlung vatikanischer politischer Instanzen angewiesen sind?

Hüssler: Teils wird nur eine entsprechende Information gewünscht, teils ist die Hilfe vatikanischer Vertretungen sehr nützlich. Das ist gegenwärtig z. B. in Thailand der Fall, wo ein sehr aktiver und kluger Apostolischer Delegat sich um die Hilfe für die Flüchtlinge aus Laos, Kambodscha und Vietnam kümmert und dafür sorgt, daß diese Flüchtlinge in Thailand, das selbst in einer heiklen Lage ist, von der Kirche und von den internationalen Hilfswerken nicht vergessen werden.

HK: Es gibt Länder — sie erwähnten gerade Laos, Kambodscha und Vietnam —, in denen die Kirche nicht genügend frei ist, um selbst tätig zu werden oder sich als Partner anzubieten. Bleibt hier den kirchlichen Hilfswerken eine andere Möglichkeit, als Hilfe über staatliche Stellen zu leiten, ohne den Kirchen selbst helfen und die Verwendung der Mittel beeinflussen oder gar deren Verteilung kontrollieren zu können?

Hüssler: Wir lehnen es nicht grundsätzlich ab, mit Regierungen auch direkt zusammenzuarbeiten. Im konkreten Fall Vietnam führen wir die noch während des Krieges begonnenen Programme weiter, z. B. gemeinsam mit dem Diakonischen Werk und der Hilfsaktion Vietnam den Bau des Kinderkrankenhauses in Haiphong, Misereor hilft in einer vom Krieg sehr betroffenen Provinz Nordvietnams auf dem Gesundheitssektor. Dabei suchen wir mit der dortigen Kirche weiter in Kontakt zu bleiben. Die Bischöfe interessieren sich für das, was internationale kirchliche Werke zur Linderung der Not der Bevölkerung im Rahmen der Regierungsprogramme tun. Es ist ähnlich wie in den osteuropäischen Ländern. Die Möglichkeiten sind von Land zu Land verschieden.

HK: Im Biafra-Konflikt hat man den kirchlichen Hilfswerken, insbesondere der Caritas, vorgeworfen, sie habe nicht nur humanitäre Hilfe geleistet, sondern durch ihre Hilfe für die Ibo zur Verlängerung des Sezessionskrieges beigetragen. Wird die Caritas bei Hilfsaktionen in Konfliktländern mit kriegs- oder bürgerkriegsähnlichen Zuständen sich nicht immer wieder diesem Vorwurf aussetzen?

Hüssler: Ich kann auf die häufig gestellte Frage, ob durch die Aktivität kirchlicher Hilfswerke in Biafra der Krieg unnötig verlängert worden ist, nur antworten, daß dann generell Werke wie das Rote Kreuz, das in Konfliktfällen ja sein besonderes Einsatzfeld hat, ebenfalls die Konflikte verlängern. Das Rote Kreuz verhilft Verwundeten zur Heilung, und diese können entgegen allen Abmachungen auch wieder eingesetzt werden. Auch können sich die kämpfenden Parteien durch internationale Kontakte „moralisch" ermutigt fühlen. Alle diese Gesichtspunkte sind abzuwägen. Aber sie sind Nebeneffekte und von der Caritas, die hungernden, leidenden und sterbenden Menschen zu helfen hat, nicht intendiert.

HK: Aber der Biafra-Konflikt hatte neben seinem politischen auch noch einen konfessionellen Hintergrund. Die Ibo waren zu einem großen Teil Christen, darunter viele Katholiken . . .

Hüssler: Die kirchliche Hilfe war nicht konfessionell, sondern im Rahmen der sog. Inter Church Aid organisiert. Aber auch andere Organisationen, z. B. UNICEF, haben mitgearbeitet. Im übrigen hielten wir Verbindung auch zu Lagos. Ich hatte, nach den Prälaten Bayer und Rodhain, selbst ein längeres, sehr gutes Gespräch mit dem damaligen Präsidenten Gowon. Wir haben die politische Neutralität sehr ernst genommen, und das erleichterte auch unsere Arbeit und die Lage der Kirche in Nigeria und im Iboland nach dem Krieg. Daß die Sympathie gewisser Experten und Missionare auf der Seite der Ibo lag, war ihre persönliche Sache. Wer die verhungernden Kinder und Erwachsenen in Biafra sah, hat einfach für den Schwächeren gegen den Stärkeren „gefühlt". Die Organisationen als solche müssen sich neutral verhalten. Ähnlich müssen wir uns verhalten in Angola, im Nahen Osten, wo immer Konflikte großes Leid über die Bevölkerung bringen.

HK: Wie sieht es diesbezüglich gegenwärtig in Angola aus? Die deutschen Bischöfe haben soeben eine Sonderkollekte durchführen lassen. Ihre Arbeit hat sich bisher offenbar sehr stark auf das Gebiet von Luanda konzentriert. Befinden Sie sich damit nicht in einseitiger Abhängigkeit von der MPLA?

Hüssler: Es gibt keine Abhängigkeit der Caritas von irgendeiner der drei Befreiungsbewegungen. Sie ist für die Notleidenden aller Gebiete und aller Beteiligten zuständig. Dementsprechend war auch die Sonderkollekte sowohl für die Notleidenden in Gesamtangola, wie auch für die Flüchtlinge aus Angola nach Portugal (es sind dies immer-

hin fast 300 000) und auch für die Notleidenden auf Portugiesisch-Timor bestimmt. Solange eine gemeinsame Regierung der drei Befreiungsbewegungen unter Mitwirkung der Portugiesen bestand, war die Hilfe relativ leicht für das ganze Land von Luanda aus zu koordinieren. Dies wurde mit der Auflösung der Regierung und durch den offenen Ausbruch der Feindseligkeiten sehr viel schwieriger. Noch haben wir die Möglichkeit der freien Lufttransporte für unsere Hilfsgüter im Rahmen der Luftbrücke. In den anderen Teilen des Landes konnten wir nur Einzelprogramme in Zusammenarbeit mit den jeweiligen Bischöfen unterstützen. Ein Schwerpunkt ist dabei Nordangola bzw. die Hilfe für die aus den Nachbarländern zurückkehrenden ca. 600 000 angolanischen Flüchtlinge. Für die 300 000 Flüchtlinge nach Portugal haben wir bereits ein Programm im Umfang von 1 Million DM aus Kirchensteuermitteln finanziert.

HK: Und in Mozambique unter der Herrschaft der FRELIMO?

Hüssler: Dort konnten wir ein großes Programm für rückkehrende Flüchtlinge mitfinanzieren in Höhe von 800 000 DM. Beteiligt waren auch Missionare und Vertreter der Frelimo-Bewegung. Im Augenblick ist der Bewegungsraum für freie kirchliche Hilfstätigkeit sehr eingeschränkt.

„Der Austausch von Erfahrung ist ebenso wichtig wie die finanzielle Unterstützung"

HK: Sie sprachen eingangs von der Caritas Internationalis als Plattform. Was erbringt diese neben der Koordination der Mittel an austauschbarem Erfahrungszuwachs für die Gemeinwesenarbeit in den verschiedenen Ländern und Kontinenten?

Hüssler: Der Austausch von Erfahrung ist ebenso wichtig wie die finanzielle Unterstützung, denn das, was an Erfahrungen auf den verschiedenen sozialen Gebieten in den Industrieländern erarbeitet wurde, kann durchaus in den Ländern der Dritten Welt morgen akut sein. Umgekehrt sind Methoden der Gemeinwesenarbeit, die etwa in Lateinamerika entwickelt werden, für uns sehr lehrreich, insbesondere hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen Caritas und kirchlicher Gemeinde. Wir verfügen zwar stellenweise über starke Organisationen, aber das kann die Integration in das konkrete Gemeindeleben u. U. erschweren. In anderen Kontinenten gelingt das oft musterhaft. Wenn man z. B. in Lateinamerika vom Aufbau der Gemeinde spricht, gehört neben die „Pastoral liturgica" und die „Pastoral profetica" immer als integrierender Bestandteil die „Pastoral social". Wie weit das gefaßt wird, hat jeweils die Kirche am Ort zu entscheiden. Dort haben die Bischöfe auch einen effizienten gemeinsamen Rat (CELAM).

HK: Haben Sie den Eindruck, daß bei uns die soziale Diakonie in den Gemeinden zu kurz kommt?

Hüssler: Wir müssen noch große Anstrengungen machen, denn die Bruderliebe ist eine der Wesensaufgaben der Pastoral. Dies geschieht gewiß tausendfach im Verborgenen von Mensch zu Mensch. Aber auch die Gemeinde als solche muß von ihr imprägniert sein. Die organisierte Caritas hat hier im Dienste der Seelsorge zu stehen.

HK: Wo stellen sich speziell im westeuropäischen Bereich gemeinsame Aufgaben? Und welche Versuche einer internationalen europäischen Zusammenarbeit gibt es im Rahmen der Caritas selbst?

Hüssler: Es wurde eine Europäische Caritaskonferenz gebildet. Sie hat zur Zeit drei Arbeitsgruppen: eine für Caritas und Pastoral, eine zweite für Fragen der alten Menschen und eine dritte für caritative Jugendaktivität. Ein umfangreiches gemeinsames Arbeitsfeld ist außerdem die Beratung und Betreuung der ausländischen Arbeitnehmer. Es gibt zwar dafür außerhalb der Caritasverbände eine Kommission der internationalen katholischen Wanderungsorganisation in Genf. Aber die Caritas-Organisationen in den Aufnahmeländern sind verantwortlich für die praktische soziale Beratung. Wir halten Verbindung mit dem Europarat und mit den Stellen der EG-Kommission in Brüssel.

„Die an den Rand Gedrängten erfordern unsere ganze Aufmerksamkeit"

HK: Es wird viel von den neuen Formen der Not in den Industrieländern gesprochen. Worin besteht für Sie das Neue an dieser Not, und wie stellen Sie sich international darauf ein?

Hüssler: Der rapide gesellschaftliche Wandel bewirkt, daß Teile der Bevölkerung einfach zurückbleiben. Es sind die Bewohner der Obdachlosensiedlungen, es sind die, die von Drogen, von Selbstmord gefährdet sind. Und was wird auf die Dauer aus den Arbeitslosen, wenn der wirtschaftliche Aufschwung ausbleiben sollte? Gewiß, es gibt eine Vielfalt ausgezeichneter Rehabilitationsmaßnahmen für viele Nöte, und das ist das Erfreuliche an unserer Zeit. Aber die immer wieder an den Rand Gedrängten erfordern die ganze Aufmerksamkeit der gesamten Gesellschaft, des Staates wie der freien gesellschaftlichen Gruppen. Für die Kirchen mit ihrer Botschaft der Nächstenliebe eine besondere ständige Herausforderung.

HK: Wird es nicht immer schwieriger, weltweit zusammenzuarbeiten, weil in bezug auf die Entwicklungsländer doch — um es kurz zu sagen — die „Brothilfe" das Entscheidende ist und für einige Zeit bleibt, während in den europäischen Ländern, mit Abstufungen vielleicht, die

Hilfen, die sich auf seelische Not beziehen, primär gefragt sind?

Hüssler: Bei näherem Hinschauen stellt man fest, daß es über die Kontinente hinweg gleichartige Erscheinungen auftreten. Die durch die überstürzte Entwicklung verursachte Angst und Einsamkeit ist eines von diesen Problemen. Überall gibt es Menschen, die die rapiden Veränderungen nicht verkraften. Ebenso gibt es fast überall in der Dritten Welt wie in den modernen Industriestaaten offene oder latente Formen des Rassismus, eine Herausforderung gerade an die, die sich an das Evangelium gebunden wissen, das allen Menschen in gleicher Weise das Heil verkündet.

HK: Bestehen aber nicht in den Entwicklungsländern noch Sozialstrukturen, die spezifische Nöte des Einzelnen in der westlichen Industriegesellschaft auffangen?

Hüssler: Die Großfamilie, die Sippe, ist ein solches Element. Aber durch den wachsenden Einfluß heutiger Gesellschaftsformen wird ihre tragende Kraft schwächer. In den Städten Afrikas beginnt die Kleinfamilie sich durchzusetzen. Und diese fühlt sich über ihren Lebenskreis hinaus viel weniger für Verwandte weiteren Grades verantwortlich. Die Lebensweisen gleichen sich wahrscheinlich langfristig an mit allen Vor- und Nachteilen.

HK: Einmal grob formuliert: könnte es nicht dennoch sein, daß ein alter, kranker Mann in einem Slum um Nairobi oder Abidjan trotz allen materiellen Elends menschlich noch mehr geborgen ist als in der oft totalen Isolierung unseres europäischen Komforts?

Hüssler: Wenn er in einer Umwelt echter Solidarität lebt, mag das teilweise stimmen. Aber er lebt dennoch — mit allen anderen — ohne jede Sicherung für morgen. Es gibt zwischen Zentraleuropa und den Entwicklungsländern drei ganz große Unterschiede: den wirtschaftlichen Hintergrund, die gesellschaftspolitischen und die staatsrechtlichen Strukturen. Wir leben hier in Verhältnissen eines sozialen Rechtsstaates. Der Hilfesuchende hat gegenüber der Gesellschaft ein einklagbares Recht auf Hilfe, gleich in welcher Not er sich befindet. So haben die vielen alten Menschen, deren Rente für den Lebensunterhalt nicht reicht, Anspruch auf Sozialhilfe. Doch sind alle diese Hilfen nur dort möglich, wo finanzielle Rücklagen vorhanden sind. Wo diese fehlen, bleibt auch jeder Rechtsanspruch absolute Theorie. Erschwerend kommt hinzu, daß in vielen Ländern außerhalb unseres Umkreises strukturelle Ungleichheiten und Situationen der Unterdrückung bestehen oder neu geschaffen werden, die die Entwicklung der Menschen erschweren. Hier muß sich kirchliche Diakonie bewähren.

HK: Geraten Sie aber nicht gerade dadurch in das Dilemma, daß von den jeweiligen Regierungen — meist Diktaturen — ihre Freiheit soweit eingeengt wird, daß Ihnen konkrete Hilfeleistung vielfach fast oder ganz unmöglich gemacht wird?

Hüssler: Sicher. Aber die Kirche muß zwei Tugenden üben: Sie muß Mut haben und Klugheit, und beides in der richtigen Ausgewogenheit. Wenn sie nur klug ist, dann wird sie passiv, und wenn sie nur Mut hat, dann kann sie zwar lospreschen, aber das Eigentliche nicht erreichen.

„Selbsthilfe ist nichts Verwerfliches"

HK: Unter dem Generalverdacht, in der Erbschaft des Kolonialismus zu stehen und deshalb ein zwiespältiger Helfer zu sein, sind sowohl Klugheit wie Mut schwer zu realisieren.

Hüssler: Der Verdacht, die Kirche sei eine Begleiterscheinung oder noch ein später Nachfolger des Kolonialismus, ist am Schwinden. In Afrika haben die afrikanischen Bischöfe die Führungsaufgaben in der Hand. In Asien ebenfalls. In Lateinamerika trifft der Verdacht ohnehin nicht zu. Man kann ihn immer wieder künstlich politisch hochspielen, aber die von Pius XI. in großem Stil in die Wege geleitete Übergabe der Verantwortung der Kirchen in den Missionsländern an Einheimische ist in vollem Gange und zum Teil abgeschlossen.

HK: Der Caritas wird im internationalen Bereich nicht selten der Vorwurf gemacht, sie lenke die Hilfe so über und in kirchliche Kanäle, daß ihre Leistungen in erster Linie der eigenen Konfession zugute kommen. Sie wirke auch in den Entwicklungsländern zu wenig in die Gesamtbevölkerung hinein. Ist dieser Vorwurf heute noch berechtigt?

Hüssler: Die Caritas Internationalis ist natürlich auf ihre Mitglieder angewiesen. Es hängt sehr viel davon ab, wie diese ihre Gesamtverantwortung sehen. Ich nenne Ihnen ein Beispiel, mit dem ich persönlich zu tun hatte und noch zu tun habe. Die algerische Caritas konnte seit ihrer Gründung kurz vor der Unabhängigkeit, nicht zuletzt aufgrund des Prestiges des Erzbischofs von Algier, Kardinal *Duval,* ihre engen Beziehungen zur mohammedanischen Bevölkerung halten und sogar vertiefen. Die Bischöfe und die Caritas hatten schon in der gefährlichen Zeit während des Krieges Kontakte mit der mohammedanischen Seite und humanitäre Hilfe geleistet. Nach der Unabhängigkeit haben nichtkirchliche Organisationen die meisten Hilfseinrichtungen selbst in die Hand genommen. Aber die Caritas wurde von den algerischen Behörden gebeten, zum Beispiel bei Projekten zur Verbesserung der Situation der Frau mitzuwirken, Eltern behinderter Kinder ziehen sie zu Rate, sie schuf Betreuungsstätten für diese Kinder und richtete Werkstätten für Strafgefangene ein. Hier ist es gelungen, in einem Land, dessen Bevölkerung so gut wie

ausschließlich mohammedanisch ist, die Caritas präsent zu machen.

HK: Dort ist Caritas und sozialer Dienst aber auch die einzige Möglichkeit kirchlicher Präsenz . . .

Hüssler: Gewiß, aber Hauptsache ist, daß in gemeinsamer Verantwortung geleistet wird.

HK: Aber wie sieht es dort aus, wo die Kirche und kirchliche Gruppen stärker etabliert sind? Ist hier Caritas nicht doch häufig kirchliche Selbsthilfe?

Hüssler: Selbsthilfe ist nichts Verwerfliches, wo christliche Gruppen eine Notgemeinschaft bilden müssen. Nur darf sie nicht zu Egoismus führen. Es ist eine pastorale Aufgabe, auf jene hinzuweisen, die noch ärmer sind. Ich habe in Vietnam beispielhafte Zusammenarbeit zwischen Christen und Buddhisten erlebt, bei völliger Respektierung der Eigenart und des Glaubens der anderen.

HK: Nehmen wir das Thema Selbsthilfe noch einmal andersherum. Über die kirchlichen Hilfswerke von Misereor bis zur Caritas werden große Summen über kirchliche Kanäle in Länder der Dritten Welt transferiert. Dies wird jedermann anerkennen. Aber wird dadurch der Wille zur Selbsthilfe der dortigen Kirchen und Bevölkerungen nicht auch gelegentlich geschwächt, indem man sich an ein Klima der Betreuung gewöhnt?

Hüssler: Es ist sehr schwer, Hilfe anzunehmen, und es ist auch sehr schwer, Hilfe zu geben, ohne daß Abhängigkeiten entstehen. Aber es gehört mit zu unserer Aufgabe, diese Gefahr zu sehen und tunlichst zu vermeiden. Dies wird um so leichter fallen, je stärker Organisationen und Initiativen in den Empfängerländern sich entwickeln. Nach dem Zweiten Weltkrieg war Deutschland in großer Notlage. Es bekam Hilfen aus der Schweiz und anderen Ländern und bald in großem Stil aus den Vereinigten Staaten. Dabei bestand durchaus die Tendenz bei großen Geberorganisationen, sehr stark zu bestimmen, wie die Hilfe verteilt werden sollte. Die deutsche Caritas war aber eine intakte Hilfsorganisation, die sehr bald ihren Freunden aus den Geberländern diese Gefahr klarmachte. So fand man zur eigenen Verantwortung und nahm die Verteilung selbst in die Hand, was dann von den helfenden Organisationen schließlich respektiert und begrüßt wurde.

„Von der Einstellung zum Sinn des Lebens muß alle caritative Arbeit geprägt sein"

HK: Das kirchliche Wohlfahrtswesen konnte sich bei uns — wenigstens bisher — auf ein solides Finanzpolster stützen. Dabei kommt der Großteil aus kirchlichen Haushaltsmitteln und aus Staatszuschüssen. Verkümmert dadurch nicht der Wille zur freiwilligen Leistung?

Hüssler: Das muß nicht sein. Ich weise Sie auf das erstaunliche Faktum hin, daß in einem Land mit Kirchensteuersystem Sonderkollekten großen Stils und mit unerwartet hohen Ergebnissen veranstaltet werden können. Die Gläubigen haben offensichtlich die Bereitschaft, Maßnahmen zu finanzieren, die durch Kirchensteuergelder nicht gedeckt werden können. Sie sind ansprechbar auf die Not der Nächsten und einer Organisation gegenüber, in die sie Vertrauen haben, großzügig.

HK: Wir sollten das angeschnittene Problem vielleicht mehr unter personellen Gesichtspunkten sehen. Wir regeln vieles mit Geschäftsstellen und hauptamtlichen Funktionären. Lebt aber Diakonie nicht wesentlich von der freiwillig geleisteten Hilfe?

Hüssler: Wir haben in den vergangenen zwanzig Jahren viele Aufgaben hauptamtlichen Fachleuten mit entsprechender Qualifikation anvertraut. Die finanziellen Mittel waren vorhanden. Aber freiwillige und hauptamtliche Hilfe widersprechen sich nicht. Wie sind sie aufeinander bezogen? Aufgabe des Hauptamtlichen sollte es vorrangig sein, ehrenamtliche Kräfte mit dem nötigen Wissen auszurüsten. Das geschieht zwar, aber nicht in genügendem Maße.

HK: Hierzulande sieht es immer noch so aus, als ob die Kirchen fürchteten, der Staat — die öffentlichen Hände — würden ihnen immer mehr soziale Einrichtungen abnehmen. Ist aber beim heutigen Leistungsstand kirchlicher Träger nicht eher die Gefahr akut, daß Einrichtungen in freier Trägerschaft sich zu sehr in Abhängigkeit vom staatlichen Geldgebern begeben und ihr Eigentliches, das spezifisch Christliche, verlieren?

Hüssler: Das ist ein fundamentales Thema. Was ist das „Eigentliche", das die kirchliche Caritas in den Bereich der Sozialarbeit einbringt? Bruderhilfe gehört zum Wesen des Christentums. Man kann also sagen, eine Gemeinde oder eine Kirche, die das vernachlässigen würde, wäre keine Gemeinde, sondern eine Karikatur einer Gemeinde. Das Spezifische besteht darin, daß der Christ den notleidenden Menschen nicht materialistisch sieht, um es etwas verkürzt zu sagen. Er sieht nicht nur seine Heilung, sondern sein Heil. Ich nehme ein ganz bekanntes Beispiel. Mutter Teresa in Kalkutta betrachtet es für sich und ihre Gemeinschaft als Aufgabe, sterbende Menschen zu betreuen. Auf die Frage nach ihrem Tun antwortet sie: „We do no social work, we help the people to die beautifully." Sie leistet in Wirklichkeit mit ihren Schwestern eine sehr gute soziale Arbeit, aber sie tut darüber hinaus viel mehr. Wo es um die Sinnfrage geht, ist der materialistisch eingestellte Mensch vor allem im Moment des Sterbens schlicht hilflos, während der christliche Arzt oder die

christliche Pflegerin, oder auch der christliche Verwandte weiß, daß jetzt das eigentlich Entscheidende mit diesem Menschen geschieht. Von dieser Einstellung zum Sinn des Lebens muß eigentlich alle caritative Arbeit geprägt sein.

HK: Das müßte für die kirchliche Diakonie insgesamt wohl bedeuten: nicht Quantität, sondern möglichst hohe Qualität im Rahmen des eigenen Auftrags, nicht möglichst viele Krankenhäuser, sondern humane Krankenhäuser mit christlicher Atmosphäre, nicht möglichst viele, sondern pädagogisch möglichst qualifizierte Kindergärten.

Hüssler: In dieser Perspektive müssen wir arbeiten, um einerseits unserer caritativen Tätigkeit Tiefe zu geben — und uns andererseits nicht zu verzetteln.

HK: . . . zumal die Kirche ja nicht die Möglichkeit hat, im gleichen Umfang wie bisher Personal, vor allem Ordenspersonal, einzubringen.

Hüssler: Was die Personalsituation betrifft, geht eine immense Umschichtung vor sich. Der „Urtyp" der barmherzigen Schwester, deren ganzes Leben im Dienst des Einsatzes für die Hilfsbedürftigen steht, wird seltener. Auf der anderen Seite muß man sehen, daß eine große Bereitschaft zum Dienst am Menschen unter der jüngeren Generation besteht. Die Ausbildungsstätten für soziale Berufe sind sehr gut besucht. Wichtig ist es, daß die jungen Leute, die in die sozialen Dienste drängen, nicht nur irgendeinen „Job" suchen, sondern sich für den christlichen Bruderdienst begeistern. Dann werden sie allerdings ihre eigenen Wege finden müssen, ihn zu leisten. Vinzenz von Paul hat solche Wege gefunden in seiner Zeit, die Gründerinnen der barmherzigen Orden im 19. Jahrhundert auch.

HK: . . . Also in neuen Formen zu vermitteln und weiterzugeben, was an christlicher Substanz im Typus des in den sozialen Diensten tätigen Ordensmannes oder der Ordensfrau verkörpert war. Aber wer unterzieht sich dieser Aufgabe?

Hüssler: Was heute fehlt, ist das Gespräch zwischen den Generationen. Gerade in den sozialen Diensten der Kirche müssen heute Ziel- und Wertvorstellungen neu und gemeinsam gefunden werden. Die Frage nach dem Taufschein reicht nicht aus. Die letzte Motivierung aus dem Evangelium heraus muß die gleiche sein. Daß solches möglich ist, sieht man in sehr vielen Einzelfällen. Ich erinnere nur an das soziale Jahr, bei dem junge Menschen mit großem Ernst mitmachen.

HK: Sehen Sie wirklich neue Ansätze? Reiben sich nicht auch die Gutwilligen zu sehr an den Institutionen?

Hüssler: Die jungen Menschen, die sich von geistigen Bewegungen — von Taizé und anderen — inspirieren lassen, suchen sozial tätig zu sein. Die Begegnung mit der Meditation führt sie geradezu dahin. Diese jungen Leute haben zum Teil keinen näheren Bezug zur Kirche, aber sie stehen nicht in Opposition zu ihr. Mit der Zeit kommen sie zur Erkenntnis, daß die diakonische Arbeit ohne Institution nicht mit dem erwünschten Erfolg und der nötigen Kontinuität geleistet werden kann. Dann kommt es darauf an, daß die organisierte Caritas und die in ihr tätigen Menschen ihnen „etwas sagen". In der kommenden Generation liegt es an ihnen, Institution und Geist immer wieder zu einer Einheit werden zu lassen im Dienste der leidenden Mitmenschen. Hier liegt der Kern für die Zukunft der Caritas der Kirche.

Dokumentation

Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften

Ein Beschluß der Gemeinsamen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

In diesem Heft setzen wir mit dem Beschlußtext über Orden und geistliche Gemeinschaften die Wiedergabe von Synodentexten fort, deren Abdruck wir bisher aus Platzgründen zurückstellen mußten (zum Thema vgl. die Beiträge in HK, Juli 1975, S. 346 ff. und 353 ff.).

1. Einleitung

Geistliche Gemeinschaften waren oft ein Anruf Gottes an ihre Zeit. Gerade in ihren Anfängen und wo der Ursprung lebendig blieb, sind nachhaltige Impulse von ihnen ausgegangen. Sie

waren Zellen christlicher Erneuerung, Gemeinden des Gebetes; sie packten neue, für die Sendung der Kirche lebenswichtige Aufgaben an und stellten sich den Fragen und Notständen ihrer Epoche. Die gegenwärtige Unruhe ruft nach ähnlicher Hilfe. Man erwartet von den geistlichen Gemeinschaften Orientierung in der Frage nach dem Sinn des Lebens, Glaubensermutigung, Hinführung zu Gebet und Meditation, ein Zeugnis brüderlichen Zusammenlebens und Offenheit für die Mitmenschen. Ihr Verhalten zu Besitz, Geschlechtlichkeit, Leistung, Lebensstandard und Karriere soll auf jene Wertordnung hinweisen, die dem Evangelium entspricht.

1.1 Krise der Orden

Nun sind die Orden, wie fast alle Institutionen in Kirche und Gesellschaft, von einer Krise betroffen, die bei ihnen oft an die Fundamente ihrer Existenz geht. Der Sinn ihrer Berufung scheint vielen, so wie sie ihre Gemeinschaft heute vorfinden, nicht mehr recht klar. Mangel oder gänzliches Ausbleiben von Nachwuchs, Austritte, Überalterung und damit Arbeitsüberlastung der mittleren und jüngeren Jahrgänge kennzeichnen die augenblickliche Situation.
So wirkt das Bild der heutigen Orden nicht sehr anziehend. Klöster und Ordensleute gehören für viele, auch für überzeugte Christen, in eine Sonderwelt. Nur wenigen ist noch bewußt, welche Bedeutung nicht nur neuere geistliche Gemeinschaften, sondern gerade auch die Orden im gegenwärtigen Wandlungsprozeß der Kirche haben. Zwar schätzt man nach wie vor den selbstlosen Einsatz vor allem der Schwestern, etwa in Krankenhäusern und Altenheimen. Aber in entscheidenden Fragen des kirchlichen Lebens geht nach Meinung der meisten die Initiative weithin von anderen Gruppen aus.

1.2 Gründe für die Krise

Die Gründe für diese Situation sind vielschichtig. Die Kluft zwischen einer klösterlichen Eigenwelt und der neuzeitlichen Gesellschaft ist zu groß geworden. Die unvermeidliche Spannung zwischen Charisma und Institution wird nur noch schwer durchgehalten. Der durch das II. Vatikanische Konzil eingeleitete Erneuerungs- und Wandlungsprozeß ist mühsam und läßt noch keine festen, allgemein gültigen Konturen erkennen. Die Reformbemühungen in den Orden setzten spät ein; durch nicht offen genug ausgetragene innerklösterliche Spannungen wurden sie häufig blockiert. Es kam zu erheblichen Verunsicherungen, sei es durch überstürzte Preisgabe von wertvollen Traditionen, sei es durch zu zähes Festhalten am Überkommenen. Neue Aufbrüche und Experimente werden erschwert durch den Mangel an klaren Zielvorstellungen in den Gemeinschaften und durch das schwindende Kirchenbewußtsein in ihrer Umwelt. Die gegenwärtige Glaubenskrise hat den Sinn für die Berufung zu einer Lebensform, die nur aus dem Glauben zu verstehen und zu vollziehen ist, gemindert. Scheu, sich zu binden, aber auch Zweifel daran, ob das Leben in einem Orden der Persönlichkeitsverwirklichung genügend Raum läßt, erschweren es jungen Menschen, sich ernstlich der Frage einer solchen Berufung mit ihrer unwiderruflichen Verpflichtung zu stellen.

1.3 Positive Aspekte

Demgegenüber ist nicht zu übersehen, daß von den Orden große Anstrengungen unternommen werden, um sich in Lebensweise, Aufgabenstellung und Spiritualität aus dem Evangelium und dem Geist der Gründer zu erneuern und nach zeitgemäßen Verwirklichungen zu suchen. Manches strukturell wie geistig Hervorragende ist gelungen; unter den neu entstandenen Satzungen gibt es echte spirituelle Zeugnisse. Intensivierung von Gebet und Gemeinschaftsleben, Entstehung geistlicher Zentren, soziale Initiativen, nicht zuletzt die beträchtliche Zahl der Ordensleute, die unbekümmert um Erfolg oder Ablehnung zu ihrer Berufung stehen, sind ermutigende Zeichen. Daß neben den Orden Gemeinschaften entstehen, die in neuer Weise das Evangelium radikal zu leben suchen, mitten in Gesellschaft und weltlichem Beruf, wie schon des längeren die Säkularinstitute, oder auch unter Öffnung für Ehelose und Verheiratete und sogar für Angehörige verschiedener christlicher Kirchen, darf ebenfalls als Zeichen für das Wirken des Geistes in unserer Zeit gelten.

1.4 Ziel der Vorlage

In dieser Situation hält es die Synode für erforderlich, die Orden in der Neubesinnung auf den Kern ihrer Berufung und im Ringen um ihre Zukunft zu bestärken. Zugleich will sie eindringlich auf die Bedeutung aller geistlichen Gemeinschaften für die Gemeinden und für die gesamte Kirche hinweisen und sie wieder stärker als Zeugnisse des Geistwirkens in das allgemeine Bewußtsein rücken.
Dabei ist sich die Synode ihrer Grenzen bewußt. Speziell im Fall der Orden mit ihrer Eigenständigkeit und ihren ganz verschieden gelagerten Schwierigkeiten wäre sie überfordert, wollte man von ihr verbindliche Anordnungen erwarten oder Lösungen und Rezepte für alle Probleme verlangen. Als Synode eines einzelnen Landes kann sie nur zu einigen konkreten Fragen Stellung nehmen und dazu Empfehlungen aussprechen. Das heißt aber nicht, daß sie rein pragmatisch denkt. Sie will und muß auch theologisch reden. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über den Rätestand werden dabei nicht wiederholt, sondern vorausgesetzt.
Als erstes möchte die Synode klar zum Ausdruck bringen, worin sie den wesentlichen und unabdingbaren Auftrag der geistlichen Gemeinschaften sieht. Darüber hinaus will sie Anregungen für deren pastorale Dienste in unserer Situation geben. Nicht zuletzt will sie die Bistümer und Gemeinden mit Nachdruck daran erinnern, daß sie geistliche Gemeinschaften brauchen, aber auch für sie Verantwortung tragen.

I. Der Dienst der geistlichen Gemeinschaften

2. Der Grundauftrag

Überall, wo Gruppen in der Kirche das Evangelium radikal zu leben suchten, wurde sein Ruf zu Umkehr und Nachfolge immer wieder neu vernommen. Zeitsituation und Charisma der Gründer führten zu sehr unterschiedlichen Formen und Zielen. Dennoch weisen die Leitideen und Forderungen auf eine gemeinsame Mitte hin. Das eine Evangelium, das die zahlreichen Gruppen verschieden widerspiegeln, verbindet sie im gleichen Grundauftrag.

2.1 Wesen

2.1.1 *Erste Umschreibung des allen Gemeinschaften gleichen Grundauftrags*

Der grundlegende Auftrag der geistlichen Gemeinschaften be-

steht darin, daß sie als Gruppe, die im Nachfolgeruf des Evangeliums Ursprung und Bestand hat, durch ihre Lebensordnung und ihren Dienst — die Verherrlichung Gottes und das Dasein für die Menschen — ein Zeichen sind für das in Christus angebrochene Heil.

2.1.2 *Das Spezifische der geistlichen Gemeinschaften*

Jeder Getaufte muß als Jünger Christi zuerst das Reich Gottes suchen (vgl. Mt 6, 33) und aus dem Geist der Liebe Jesu leben, die keine Rücksicht auf sich selbst und kein Maß kennt (vgl. Joh 13, 15). Hier aber verpflichtet sich eine ganze Gemeinschaft öffentlich auf diesen Anspruch des Evangeliums und stellt sich unter eine bestimmte Lebensordnung, um in gegenseitiger Verantwortung und Ermutigung dem Drängen des Geistes besser nachzukommen.

2.1.3 *Evangelischer Rat und die drei evangelischen Räte*

Zutiefst lebt diese wie jede christliche Berufung von dem, was man in der katholischen Überlieferung evangelischen Rat genannt hat. Sein Kern besteht darin, daß der Mensch um Christi und seiner Botschaft willen und auf seinen Ruf hin sich von irdischen Sicherungen und Erfüllungen losreißt, um sich auf das eine Notwendige (vgl. Lk 10, 42) einzulassen. Am ausdrücklichsten geschieht das im Bekenntnis zu Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam. Diese bilden eine Einheit. Sie stehen für die Ganzentscheidung des Glaubens, die alle Bereiche des Lebens umfaßt und sind damit Hinweis und Zeugnis dafür, daß der ganze Mensch für Gott und seinen Heilswillen, für die Sendung Christi, für die Unheilssituation der Welt eingefordert wird.

2.1.4 *Der Grundauftrag innerhalb der allgemein christlichen Berufung*

Somit besagt der Grundauftrag der geistlichen Gemeinschaften gegenüber dem allgemein christlichen Auftrag nicht von vornherein eine höhere Weise, Christ zu sein. Jedem Christen ist das ganze Evangelium aufgegeben. Nur innerhalb der für alle gleichen Berufung haben geistliche Gemeinschaften ihren Ort. Dennoch liegt diesen eine besondere charismatische Berufung zugrunde, die zu einer ihr eigenen radikalen Verwirklichung des Evangeliums auffordert.

2.1.5 *Die geistliche Bedeutung der evangelischen Räte*

Wenn die Lebensform von Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam auch querliegt zu den unmittelbaren Bedürfnissen und Strebungen des Menschen, so wird sie doch für diejenigen, die sie als Gnadengabe annehmen, zur Quelle der Freude im Geist und führt gerade in der Entsagung zu einer Freiheit, die ein „Angeld" des Zukünftigen (vgl. Eph 1, 14) und ein Zeichen der Hoffnung ist. Wo sie in einer Gruppe aufrichtig und konsequent gelebt wird, macht sie unübersehbar deutlich, daß der Grundauftrag der geistlichen Gemeinschaften endzeitlichen Charakter hat und alle nur innerweltlichen Zielsetzungen übersteigt. Ohne den Gott der Verheißung und des Heiles wäre ein Leben, das unwiderruflich auf die Räte verpflichtet ist, von vornherein sinnlos.

2.1.6 *Die soziale Bedeutung der evangelischen Räte*

Auch für die Bewältigung des irdischen Lebens sind Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam eine Stimme des Evangeliums, vor allem in den Bereichen von Besitz, Sexualität und Machtausübung. Wo es darum entsprechend den Weisungen des II. Vatikanischen Konzils[1] gelingt, zeitgemäße Formen eines wahrhaft evangelischen Lebens zu finden, können die geistlichen Gemeinschaften eine gesellschafts- und kirchenkritische Funktion ausüben, wie die Geschichte oft genug gezeigt hat.

2.1.7 *Geistliche Gemeinschaften als Jüngergemeinde*

Gelebtes Evangelium führt immer zu Gemeinde. Darum verstehen sich die geistlichen Gemeinschaften entsprechend einer sehr langen und ungebrochenen Überlieferungsgeschichte zu Recht als Jüngergemeinde im besonderen Sinn. Sie haben nicht nur ihren Ort in der Kirche, sondern sie sind Kirche und sollen Kirche zur Erscheinung bringen, so daß man glauben kann, daß der Herr in ihrer Mitte ist (1 Kor 14, 25). Dazu gehört aber auch, daß sie im Austausch mit anderen christlichen Gruppen ihr besonderes Charisma in das Gesamt der Kirche einbringen. So sollen sie dazu beitragen, daß die Kirche Gemeinde des Gebetes und der Bruderliebe ist, in der Gottes Heilshandeln in Jesus Christus und die Hoffnung auf die endgültige Zukunft wachgehalten wird.

2.1.8 *Die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit*

Sosehr die Gemeinschaften Signale und Zeichen der geistlichen Dimension der ganzen Kirche sein sollen, müssen sie sich doch eingestehen, daß sie ihren Auftrag immer nur bruchstückhaft und unzulänglich verwirklichen. Die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit kann ihnen das Vorläufige und Versuchhafte ihres Lebens zu Bewußtsein bringen, muß für sie aber auch eine ständige Herausforderung bleiben.

2.2 Folgerungen

2.2.1 *Grundauftrag als geistlicher Dienst*

Geistliche Gemeinschaften erfüllen ihren Auftrag nicht schon dort, wo sie diesen oder jenen konkreten Dienst leisten. Was sie den Menschen vor allem schulden, ist ein geistlicher Dienst: Erhellung des Lebenssinnes, Glaubensermutigung, Zeugnis für Gottes Dasein und Liebe, eine Haltung der Selbstlosigkeit und Hilfsbereitschaft, des Vertrauens und der Hoffnung, ein Beitrag zur Achtung der Menschenwürde und zur Menschlichkeit des Lebens.

2.2.2 *Notwendigkeit des Zweckfreien in den geistlichen Gemeinschaften*

In der technisierten Welt von heute ist auch in den Orden, vor allem in den tätigen, mehr denn je auf eine funktionsgerechte Leitung und Verwaltung zu achten. Ebenso ist fachliche Leistung verlangt, wollen sie in ihren Werken den Wettbewerb bestehen. Dabei kann aber leicht jenes Moment des Zweckfreien, das unbedingt zum Grundauftrag gehört, verkümmern und damit der Raum für Gebet und Gottesdienst oder auch der Mut zu dem im Verständnis der Welt Unrentablen, wie ihn manche Dienste erfordern, verlorengehen. Nur dort, wo die Gemeinschaften mehr sind als bloße Zweckverbände, können sie ein Ferment christlicher Menschlichkeit sein in einer Gesellschaft, die den

Menschen immer einseitiger nach Leistung und Bedürfnissen beurteilt und verplant.

2.2.3 *Einheit von Grundauftrag und konkreten Diensten in Kirche und Gesellschaft*

Damit ist nicht einer Zweigleisigkeit, nämlich der Abtrennung des Grundauftrags von den Aufgaben der Zeit und vom Dienst am Mitmenschen, das Wort geredet. Der Grundauftrag muß vielmehr in diesen selbst verwirklicht werden und erfahrbar sein. Das verbietet die Flucht in eine weltlose Innerlichkeit. Gebet, Meditation, Kontemplation und Liturgie, die im Leben aller geistlichen Gemeinschaften einen entscheidenden Platz behalten, müssen zu den konkreten Aufgaben einen engen Bezug haben: zu Verkündigung und Seelsorge, zu den vielerlei Notständen in der menschlichen Gesellschaft, zu Gerechtigkeit und Frieden in den Nationen und unter den Völkern. Das verlangt aber ebenso, inmitten der Ereignisse und Anforderungen des Tages auf Gottes Ruf hinzuhören. Dieser Gottbezug in allem Dienst an der Welt und am Mitmenschen wird etwa deutlich in einer Lebensweise, die sich bewußt vom Wohlstandsdenken absetzt, in einer ständigen Verfügbarkeit für das, was das Heil des anderen erfordert. Dann wird auch die innere Nähe der sogenannten tätigen Gemeinschaften zu denen deutlich, die sich als kontemplative Gemeinschaften vor allem dem Gebet und dem Gottesdienst widmen und gerade dadurch einen unersetzbaren Dienst an der Menschheit leisten.

2.2.4 *Vorrangigkeit der Sorge um Arme, Kranke, Benachteiligte*

Wie lebendig der Geist des Evangeliums in den Gemeinschaften ist, zeigt sich auch darin, daß sie sich bei aller Öffnung für neue pastorale und gesellschaftliche Möglichkeiten bleibend denen verpflichtet wissen, um die sich der Herr selbst mit Vorzug gekümmert hat: Arme, Kranke, Verlassene, Behinderte, Zukurzgekommene, Gescheiterte. Die Sorge um sie muß in allen konkreten Diensten lebendig bleiben. Damit machen die geistlichen Gemeinschaften nicht nur Front gegen die Unmenschlichkeit in dieser Zeit, sondern rücken die Sendung der Kirche unverwechselbar in den Blick. Sie vergegenwärtigen darin die eine Heilstat Christi, der bis in die Todesnot hinein das Schicksal des verlorenen Menschen auf sich genommen hat, um so den Weg zur Auferstehung und ihrer Freiheit zu eröffnen.

2.2.5 *Neue Aufbrüche im Geist*

Wenn die geistlichen Gemeinschaften ihre Berufung wieder stärker als Charisma verstehen, müssen sie sich herausfordern lassen von den Aufbrüchen des Geistes, wie sie vielerorts in der Welt heute sichtbar werden. Gerade die Orden müssen in ihrem Suchen und Planen dem Geist Jesu Christi Raum geben, um die Anrufe Gottes zu erkennen, auch wo sie über Herkömmliches hinausführen. Das fordert nicht nur den Mut zum Wagnis, sondern auch die Bereitschaft zu Umkehr und Buße. In dieser Haltung sind sie dann auch fähig zur rechten Offenheit für Gebetsgruppen, Intensivgemeinschaften, ökumenische Dialoge und andere Initiativen, die der geistlichen Erneuerung der Kirche dienen. Daran wird sich nicht zuletzt entscheiden, ob ihre Institutionen noch fähig sind, christliche Existenz zu verdeutlichen, in der die Freude des Geistes wirksam wird.

2.2.6 *Mut und Pflicht zu Experimenten*

Eine weitere Folgerung aus dem Grundauftrag ist es, daß Gemeinschaften im Rahmen ihres Grundcharakters trotz vielleicht großer eigener Sorgen und Schwierigkeiten begründete Experimente nicht nur dulden, sondern fördern und mit ihrem Vertrauen ein Klima schaffen, in dem Neues wachsen kann. Ein Zeichen geistgewirkten Glaubens ist es allerdings auch, das Risiko solcher Verluste zu sehen, mit ihrem Scheitern zu rechnen und ihre Tragweite nicht zu überschätzen.

2.2.7 *Mitten im Gottesvolk*

Entscheidend ist schließlich, daß die Gemeinschaften mitten im Gottesvolk ihren Platz haben. Sie dürfen sich nicht isolieren und nicht isoliert werden. Ohne Verleugnung ihrer Eigenart und unter Wahrung der ihnen vom Recht zugestandenen Unabhängigkeit, die sie um ihres Auftrags willen brauchen, sollen sie die Zusammenarbeit aller Gruppen und Dienste in der Ortskirche praktizieren und fördern, wie sie das II. Vatikanische Konzil angestrebt hat[2]. Nur dort, wo das Bewußtsein wachbleibt, daß alle Dienste und Charismen in der Kirche aufeinander bezogen und angewiesen sind, kann der eine Dienst Christi erfüllt werden zum gemeinsamen Zeugnis für einen Glauben und eine Liebe, die größer sind als die Möglichkeiten und Machbarkeiten dieser Welt.

3. Konkrete Aufgaben

Wie die ganze Kirche, so werden auch die geistlichen Gemeinschaften durch die sozio-kulturellen Wandlungen unserer Zeit neu gefordert. Im folgenden will daher die Synode den einzelnen Gruppen, entsprechend ihrer Verschiedenheit, Anregungen geben, ihre Wirksamkeit zu überprüfen und sich neuen Möglichkeiten zu öffnen, um ihre Berufung für Kirche und Gesellschaft hier und heute fruchtbar zu machen.

3.1 Überprüfung der Ziele, Dienste und Werke

3.1.1 *Ordenseigene Werke*

Gemeinschaften, die von ihrer Tradition her in ordenseigenen Werken (z. B. Kinderheime, Krankenhäuser, Schulen) tätig sind, müssen sich fragen, ob sie diese noch allein und in der bisherigen Form weiterführen können. Bei zunehmendem Mangel an eigenen Kräften und erhöhten Anforderungen an deren fachliche Qualifikation wirkt sich die Arbeitsüberlastung mit allen negativen Folgen für das Humane und das Geistliche immer verhängnisvoller aus, zumal dann, wenn eine gewisse Gettomentalität die Zusammenarbeit mit nichteigenen Kräften erschwert. Verlängerte Arbeitszeit, Fehlen von Hilfsmitteln, geringe Aussichten für den Fortbestand religiös überspielen zu wollen geht nicht an. Ohnehin ist die Frage erlaubt, ob in manchen Fällen das Ziel einer Gemeinschaft nicht besser erreicht und ein zeitgemäßes Zeugnis nicht besser verwirklicht würde, wenn die gesamte Einrichtung nicht vom Orden getragen wird, sondern die Mitglieder eingesetzt werden, ohne daß die Leitung in ihren Händen liegt.

Empfehlung 1:

„Die Ortsbischöfe mögen aufgrund ihrer Verantwortung für die Apostolatswerke in ihren Bistümern, auch die der Ordens-

leute[3], zusammen mit den Verantwortlichen in den Gemeinschaften innerhalb einer angemessenen Frist die Zukunftschancen der ordenseigenen Krankenhäuser, Schulen usw. in ihren Diözesen untersuchen, um in gemeinsamer Absprache zu einer Gesamtplanung (Förderungswürdigkeit, erweiterte Trägerschaft, Übernahme oder Auflassen eines Werkes) zu kommen. Möglichst umgehend muß der Arbeitsüberlastung vieler Ordensleute nach Kräften begegnet werden."

3.1.2 *Aufgaben der Ordenspriester*

Was die von Ordenspriestern geleisteten und geforderten pastoralen Dienste betrifft, ist der in vielfacher Hinsicht veränderten Situation Rechnung zu tragen. Der für die unterschiedlichsten Seelsorgstätigkeiten in Anspruch genommene Ordenspriester hat keine rechte Zukunft mehr, besonders dort, wo sein Dienst den Charakter bloßer Aushilfe hat. Bei aller Verfügbarkeit, die gerade dem Ordenspriester eigen sein soll, wird auch er sich in einem gewissen Umfang spezialisieren müssen. Was not tut, ist die Qualifikation auf Gebieten, die der jeweiligen Ordensberufung gemäß sind. Dafür ist eine Absprache über die Vordringlichkeit der verschiedenen pastoralen Dienste in der Gesamtplanung nicht nur der betreffenden Gemeinschaft, sondern auch der Seelsorgsregionen (Diözesen usw.) unerläßlich. Neben der Seelsorge für besondere Zielgruppen sollten Ordenspriester von ihrem Gemeinschaftsleben her für seelsorgliche Dienste im Team (Häuser für Exerzitien und Bildungsaufgaben, neue Formen missionarischer Verkündigung und des Gemeindeaufbaus, Wanderakademien, Foyers, Regionalseelsorge, Tourismus, Betriebsseelsorge, Kurseelsorge) eine besondere Befähigung mitbringen. Eine dringende Aufgabe bleibt für sie nach wie vor der brüderliche Dienst an den Priestern in den Gemeinden, der heute eine intensive spirituelle, pastorale, psychologische und soziologische Schulung verlangt[4].

3.1.3 *Die monastischen und kontemplativen Orden*

Von den verschiedenen monastischen und kontemplativen Orden, die durch ihr gemeinsames Leben, Beten und Arbeiten Hinweis sein sollen auf Gottes Anspruch und endgültige Herrschaft in Jesus Christus, erwarten viele, daß sie ihren Dienst vor Gott wirksamer in das kirchliche Leben einbringen. Das setzt voraus, daß sie nicht durch das Festhalten an nur zeitbedingten Formen und Gebräuchen in eine unfruchtbare Isolierung geraten.

Vor allem gilt das für die streng beschaulichen Klöster. In vielen Fällen ist hier eine Überprüfung der Klausurregelung dringend nötig. Dem sollten sich auch die kirchlichen Autoritäten nicht verschließen. Bei aller Bedeutung für das Eigenleben der Gemeinschaft und die notwendige Sammlung darf die Klausur nicht zum Hindernis werden für einen realen Kontakt mit den Anliegen und Nöten der Mitmenschen und mit den wesentlichen Vorgängen in Kirche und Welt.

Nach wie vor muß für alle monastischen und kontemplativen Klöster der gemeinsame Gottesdienst als Lobpreis, Dank und Fürbitte Mitte ihres Lebens sein. Nur so können sie ihrem eigenen Charisma treu bleiben. Ihre Liturgie sollte so meditativ und kommunikativ gestaltet werden, daß auch suchende, nicht zuletzt junge Menschen lebendig daran Anteil nehmen können und Gemeinschaft im Glauben erfahren. Die Klöster müßten sich von ihrer Tradition her an der Gestaltung einer zeitgemäßen Gebetssprache und Symbolik aktiv beteiligen.

3.1.4 *Die Säkularinstitute*

Eine weitere Form pastoraler und gesellschaftlicher Wirksamkeit ist durch die Säkularinstitute möglich geworden, deren Mitglieder sich auf ein Leben nach den Räten verpflichtet haben, dabei aber wie alle christlichen Laien in ihrem Lebensbereich und ihren jeweiligen Berufen einen sachgerechten Beitrag zur Erneuerung der menschlichen Gesellschaft geben sollen. Damit sie diesem Auftrag gerecht werden, bedarf es für sie im Hinblick auf den wesentlichen Weltbezug jeder christlichen Berufung sowie auf die heute breit entfalteten Möglichkeiten der Ordensgemeinschaften eines geprägten Selbstverständnisses. Ohne ein Konzept werden gerade sie den nötigen Zusammenhalt, aber auch die Eigenart ihres Auftrags nicht wahren und fruchtbar machen können. Dafür ist eine gezielte Schulung ihrer Mitglieder unerläßlich.

3.1.5 *Hilfen zum Gebet*

Bei ihrer Selbstüberprüfung müssen sich alle geistlichen Gemeinschaften fragen, ob sie heutigen Christen ausreichende und angemessene Hilfen zum Gebet geben können. Dazu gehört in erster Linie eine Neubegründung des Gebetes, da viele den Zugang zu ihm verloren haben. Zum Beten hinführen kann am glaubwürdigsten, wer selbst die Not und auch die Freude des Betens an sich erfahren und das Gebet im eigenen Leben neu entdeckt hat. Vor allem die Ordensleute müssen sich außerdem fragen, ob sie die Erfahrungen aller Christen genügend aufnehmen, um dem eigenen Gesichtskreis größere Weite und dem Gebetsleben der Gemeinschaft größere Aktualität zu geben. — Es besteht gegenwärtig auch ein starkes Bedürfnis nach Anleitung zur christlichen Meditation. Ein wichtiges Anliegen dabei ist es, die verschiedenen Methoden, auch die östlichen Formen der Meditation, ihrem rechten Stellenwert innerhalb der christlichen Spiritualität entsprechend einzuschätzen.

3.1.6 *Exerzitien*

Die Exerzitien als Hilfe zu christlicher Lebensfindung und -gestaltung dürfen nicht verlorengehen. Zwar hat die Nachfrage nach Kursen für geschlossene Gruppen zugenommen; hier bieten sich Möglichkeiten für eine Erneuerung der „Geistlichen Übungen". Gleichzeitig hat sich aber gezeigt, daß es weithin an geeigneten Männern und Frauen fehlt, die Exerzitien geben können. Diese auszubilden ist eine dringende Anfrage an die geistlichen Gemeinschaften.

3.2 Neue Möglichkeiten pastoraler und gesellschaftlicher Wirksamkeit

3.2.1 *Jugend- und Erwachsenenbildung*

Nach Aufweis der Synodenumfrage steht unter den Anliegen der Christen von heute an erster Stelle die Glaubensfrage. Hier hat sich seit einigen Jahren eine neue und dringende pastorale Aufgabe gestellt: Glaubensgespräche, Glaubensseminare, theologische Jugend- und Erwachsenenbildung, Gemeindekatechese. Dieser Aufgabe sollten sich die geistlichen Gemeinschaften in besonderer Weise annehmen.

Empfehlung 2:

„Die Synode hält es für notwendig, daß für den unmittelbaren Dienst am Glauben mehr Ordenspriester, Ordensfrauen und -brüder und ebenso Mitglieder der Säkularinstitute und anderer geistlicher Gemeinschaften theologisch und religionspädagogisch vorgebildet werden. Die Glaubenssituation der heutigen Menschen sowie die Gesprächsführung muß ihnen vertraut sein."

3.2.2 *Laiendienste in der Gemeinde*

An den neu entstehenden Laiendiensten in den Gemeinden (Pastoralassistent, -referent[in], Sozialarbeiter[in] usw.) sollten sich auch Brüder- und Schwesterngemeinschaften beteiligen. Unter anderem wird es von Bedeutung sein, daß in den sich bildenden regionalen Seelsorgezentren Ordensfrauen mitarbeiten, die in den verschiedenen pastoralen Berufen ausgebildet sind. Das gleiche gilt von den kirchlichen Beratungsstellen (Offene Tür, Telefonseelsorge, Beratungsdienst für geistliche Berufe). Dabei könnten die geistlichen Gemeinschaften im Austausch mit dem jeweiligen Team ihre eigene Spiritualität einbringen und ihrerseits Impulse empfangen. Unentbehrliche Voraussetzung dafür ist, daß sie mit ihren außerhalb der Kommunität arbeitenden Mitgliedern in regem Austausch bleiben und dadurch der Gefahr einer gegenseitigen Entfremdung begegnen. Neben solchen hauptamtlichen Diensten sollten Mitglieder geistlicher Gemeinschaften sich unter Wahrung des notwendigen Eigenlebens ihrer Kommunität auch für die ehrenamtliche Mitarbeit in den Gemeinden zur Verfügung stellen.

Empfehlung 3:

„Für Ordensangehörige, die von einer Diözese oder einer anderen Institution angestellt werden, sind solche rechtliche Regelungen zu treffen, die dem besonderen Charakter ihrer Gemeinschaft entsprechen und die Bindung an sie nicht beeinträchtigen." [5]

3.2.3 *Die Brüdergemeinschaften*

Die Brüdergemeinschaften mögen gegebenenfalls geeignete Mitglieder für die notwendigen priesterlichen und diakonischen Dienste vorbereiten. Die Vollmacht dazu ist ihnen durch das II. Vatikanische Konzil gegeben [6].

3.2.4 *Häuser der Stille und Begegnung*

In der heutigen Hektik und der Vereinsamung durch die moderne Gesellschaft sind Häuser der Stille und Begegnung ein großes Bedürfnis. Diesem Anliegen sollten sich mit Vorzug die monastischen Konvente öffnen. Was in verschiedenen Männer- und Frauenklöstern bereits begonnen hat (Einkehrzeiten im Kloster, Kontaktmöglichkeiten, Beratung, Meditations- und Glaubenshilfe für Priester und Laien, ökumenische Gespräche und Gottesdienste usw.), müßte weiter ausgebaut werden. Hier vor allem könnten entsprechend den Anregungen des II. Vatikanischen Konzils Zentren geistlicher Erneuerung entstehen [7]. Dazu braucht es allerdings in vielen Fällen mehr Phantasie und eine gezieltere Planung von seiten der Klöster und Diözesen. Die Klöster selbst dürfen nicht zu Bildungsstätten umfunktioniert werden.

3.2.5 *Gesprächs- und Meditationsrunden*

Auch außerhalb der Klöster sollten von Angehörigen der geistlichen Gemeinschaften, insbesondere der Säkularinstitute und ähnlicher Gruppen, kleine Zellen gebildet werden, in denen Gleichgesinnte sich zu Gespräch und Meditation zusammentun. Nach den bisher gemachten Erfahrungen werden solche Gesprächsgruppen von vielen Christen, über die Grenzen der Konfessionen hinweg, gesucht. In der Anonymität der Großstädte können sie eine wesentliche Glaubens- und Lebenshilfe bieten und auch in die Gemeinden ausstrahlen.

Empfehlung 4:

„Die Synode bittet die geistlichen Gemeinschaften, besonders solche, die Niederlassungen in Städten haben, zu überlegen, ob sie zusammen mit anderen Christen Teile ihres Offiziums beten können, um einem oft geäußerten Verlangen nach gemeinsamem Gebete entgegenzukommen."

3.2.6 *Zeitgemäße Formen der Armut*

Das II. Vatikanische Konzil hat die geistlichen Gemeinschaften aufgefordert, die Botschaft des Evangeliums, die in besonderer Weise eine Botschaft für die Armen und Geringen ist, durch zeitgemäße Formen der Armut in der Nachfolge des Herrn glaubwürdig zu machen [8]. Ohne die vielfältigen Momente der evangelischen Armut darstellen zu können, weist die Synode hier auf einige aktuelle Aspekte hin: z. B. Leben von eigener Arbeit, nicht nur von Almosen, Anspruchslosigkeit und Einfachheit in der Lebensführung, Gütergemeinschaft und persönliche Rechenschaftsablage, soziale Verpflichtung des gemeinsamen Eigentums sowie ein wirksames Eintreten für die Armen und Benachteiligten in der heutigen Gesellschaft. Die Aufforderung dazu ergeht nicht nur an den einzelnen, sondern betrifft ebenso die Gruppen und Kommunitäten als solche. Die Mitglieder sind über die finanziellen Verhältnisse zu informieren; dadurch werden sie besser instand gesetzt, mit Geld und Gut sachgerecht umzugehen und entsprechend ihrer Funktion bei wichtigen Angelegenheiten mitzuentscheiden. Sie alle sollen im Geist der evangelischen Armut eine kritische Funktion gegenüber jedem unsozialen Wohlstandsdenken der eigenen Gruppe ausüben. Dies entbindet Gemeinschaften nicht von der Pflicht, sich den jeweiligen Möglichkeiten sozialer Daseinsversorgung (Kranken- und Altersversicherung u. ä.) zu unterstellen. Wo den Gemeinschaften das Zeugnis einer zeitgemäßen Armut gelingt, sind sie ein Appell an alle, ebenfalls anspruchslos zu leben und dadurch anderen zu helfen.

3.3 Schaffung der Voraussetzungen

3.3.1 *Hinführung zu humaner Bildung und Reifung*

Wenn die geistlichen Gemeinschaften den genannten Diensten und Aufgaben gewachsen sein sollen, muß eine Reihe von Voraussetzungen geschaffen werden. Mit einer guten Berufsausbildung allein ist es noch nicht getan, wenn es auch gerade in einer hochspezialisierten Arbeitswelt besonderer Anstrengungen bedarf, um den Anschluß an den Fortschritt der verschiedenen Fachbereiche nicht zu verlieren. Entscheidender ist die Hinführung zu humaner Bildung und Reifung. Für deren Vermittlung müssen Lehrer und Lehrerinnen (Novizenmeister und

-meisterinnen) ausgebildet werden und muß der Raum da sein, in dem der Mensch zur Selbstentscheidung geführt wird, Geborgenheit erfährt und sich entfalten kann. Hier tut manchen Gemeinschaften ein gründlicher Mentalitäts- und Strukturwandel not, um überlebte klösterliche Verhaltensweisen und Vorschriften überwinden zu helfen. Nur auf dem Boden einer reifen Menschlichkeit werden die durch die evangelischen Räte geforderten Verzichte auf hohe Werte sich fruchtbar auswirken und zu einem erfüllten Leben führen. Wo die religiösen Motive ohne diesen Zusammenhang gesehen werden, tragen sie, so entscheidend sie auch sind, auf die Dauer nicht und geraten leicht in den Verdacht der Ideologie.

Das gilt vor allem von der christlichen Ehelosigkeit. Ihre ganzheitliche Grundlegung ist in den Orden gerade heute so wichtig, weil vielfach die freiwillige Ehelosigkeit nur noch dann Verständnis findet, wenn sie ausschließlich um einer Aufgabe willen in Kauf genommen wird.

3.3.2 *Die Stellung der Frau in den Orden*

Im Rahmen der Hinführung zu menschlicher und christlicher Reifung ist die Stellung der Frau in den Orden vielerorts noch sehr reformbedürftig. Einen dringenden Appell richtet die Synode daher an die Bischöfe, Priester und an die kirchlichen Dienststellen, dazu beizutragen, daß der Ordensfrau nicht vorenthalten wird, was der Frau aufgrund des Evangeliums und ihrer Rechtsstellung in der Gesellschaft zusteht. Der gleiche Appell gilt aber auch den Frauenorden selbst; sie sollen ihre menschlichen und religiösen Erziehungsgrundsätze sowie ihre Lebensordnung und Tätigkeitsweise überprüfen, damit sie den anthropologischen und christlichen Erkenntnissen unserer Zeit voll entsprechen.

Empfehlung 5:

„Im Rahmen der Überprüfung des Kirchenrechts ist auch das Ordensrecht dahingehend zu verändern, daß es der Würde und Rechtsgleichheit der Frau entspricht." [9]

3.3.3 *Befähigung zu Kommunikation und Gespräch*

Die für viele Dienste unerläßliche Befähigung zu Kommunikation, Gespräch und menschlicher Hilfeleistung verlangt eine fachliche Schulung: Einführung in die Humanwissenschaften, Anleitung zu Menschen- und Gesprächsführung, gruppendynamische Kurse usw. Die religiöse Unterweisung allein genügt dafür nicht. Der erste Ort solcher Schulung ist die Gemeinschaft, allerdings nur dort, wo es in der Kommunität (Gruppe) zu tieferen Wechselbeziehungen kommt, wo man miteinander spricht und handelt, sich aufeinander einläßt und einander begegnet.

3.3.4 *Information*

Der missionarische Dienst setzt heute mehr denn je eine umfassende Information voraus. Sie muß nicht nur die Vorgänge und Entwicklungen im kirchlichen Raum einbeziehen (Glaubenssituation, neu aufbrechende Fragen der Ethik, soziale Probleme, Wandel kirchlicher Strukturen usw.), sondern unterrichten über das, was den heutigen Menschen ganz allgemein bewegt und wonach er fragt. Im Angebot solcher Information müssen die geistlichen Gemeinschaften kooperieren. Hier ist das Gespräch in der eigenen Gruppe, aber auch zwischen den Gemeinschaften unerläßlich.

3.3.5 *Leitungs- und Führungsstil*

Die notwendigen Änderungen der Strukturen betreffen nicht nur die Lebensordnung und das Kommunitätsleben. Von großer Bedeutung ist eine Wandlung im Leitungs- und Führungsstil. Ein dirigistisches Verhalten, wie es das Gesicht vieler Orden bis in die jüngste Zeit hinein bestimmt hat, muß einer stärkeren Partnerschaft Platz machen. Alle müssen die Gemeinschaft mittragen und in verschiedenem Grad an den das Ganze betreffenden Entscheidungen beteiligt sein. Damit ist nicht nur größere Selbständigkeit gegeben, sondern zugleich tiefere Bindung im Gehorsam gefordert. Deren wechselseitige Durchdringung kann nicht ohne Verfügbarkeit für den Herrn und füreinander durchgehalten werden; unverzichtbar ist aber auch eine (von den nach den jeweiligen Satzungen verantwortlichen Leitungsgremien beschlossene und immer wieder zu überprüfende) Ordnung der Zuständigkeiten auf den verschiedenen Ebenen der Gemeinschaft. Hier wird die Autorität nicht geschmälert, sondern erhält nur eine andere Gestalt. Was von den Obern verlangt wird, ist sowohl Hinhören auf die Gemeinschaft als auch Mut zur Autorität. Anders wäre eine auf dem Gedanken der Bruderschaft gründende Leitung und Führung auf die Dauer nicht möglich.

3.4 Gemeinschaften der Kirche

3.4.1 *Zeichen der Einheit im einen Herrn*

In einer Zeit, in der das menschliche Zusammenleben und -arbeiten, auch unter Christen und in kirchlichen Institutionen, schwerer geworden ist, haben die geistlichen Gemeinschaften von ihrer Berufung her eine besondere Aufgabe, Zeichen der Einheit und der Brüderlichkeit im einen Herrn zu setzen. Diese Aufgabe wird nicht mehr erfüllt durch Konvente mit einem bis ins einzelne regulierten Gemeinschaftsleben. Was not tut, ist eine Lebensordnung, die einen Ausgleich sucht zwischen den Rechten bzw. Erfordernissen des einzelnen und denen der Gemeinschaft. Es müßten Kommunitätsmodelle entwickelt werden, in denen die zwischenmenschlichen Beziehungen zu ihrem Recht kommen, Spannungen und Auseinandersetzungen ihren legitimen Ort haben, aber auch Übereinkunft und Einheit immer wieder gelingen. Dazu bedarf es überschaubarer Gruppen. Diese Gruppen, u. U. Substrukturen größerer Kommunitäten, werden aber erst dann Bestand haben und fruchtbar werden, wenn sie an die Gesamtkommunität und an die ihr zugeordnete größere Institution (Gesamtgemeinschaft des Ordens oder Instituts, Kirche [Gemeinde] rückgebunden bleiben und alle miteinander in lebendiger Kommunikation stehen. Damit könnten die geistlichen Gemeinschaften eine Hilfe geben bei der Suche nach einer organischen Verbindung der vielen auf der ganzen Welt aufkommenden Fraternitäten bzw. Basisgruppen mit den Großgemeinden bzw. der Kirche. Nur so wird ebenso dem brüderlichen Miteinander Raum gegeben, in dem man Glaubenshilfe erfährt, wie die Einheit der Kirche gesichert und verlebendigt.

Empfehlung 6:

„Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften mögen prüfen, ob sie Christen, die mit ihnen für immer oder auf bestimmte Zeit eine engere Lebens- und Arbeitsgemeinschaft eingehen wol-

len, die Möglichkeit einer Aufnahme in den Lebensraum der Gemeinschaft mit festgelegten Rechten und Pflichten geben."

3.4.2 *Zusammenarbeit aller kirchlichen Dienste und Gruppen*

Für die pastorale Fruchtbarkeit gewinnt die Zusammenarbeit aller kirchlichen Dienste und Gruppen immer größere Bedeutung. An dem hier in Gang gekommenen Prozeß sollten sich namentlich die Orden stärker beteiligen. Das betrifft einmal die Initiativen sowie die Mitwirkung an gemeinsamen Unternehmungen, die der Ausbildung und Weiterbildung von Mitgliedern dienen (gemeinsames Noviziat, Noviziatsschulen, Ordensseminare, Ordenshochschulen). Es wird aber auch dort akut, wo eine Gemeinschaft wichtige Werke (Krankenhaus, Schule usw.) nicht mehr allein weiterführen kann und eine breitere Trägerschaft (Bistümer, politische Gemeinden, öffentliche Träger, Bürger- und Elternvereinigungen) gefunden werden muß. Darüber hinaus wird sich in Zukunft immer mehr die Notwendigkeit ergeben, daß Ordensleute (einzeln oder im Team) in nicht-ordenseigenen Werken tätig sind und damit der Arbeitsplatz vom Leben in der Gemeinschaft getrennt sein wird. Je vielfältiger die Kooperation der Orden untereinander und mit anderen Gruppen bzw. Institutionen ist, um so notwendiger wird die Erhaltung und Förderung eines berechtigten Eigenlebens der Gemeinschaften sein müssen, ohne das sie nicht bestehen können.

Empfehlung 7:

„Die Vereinigungen der Ordensoberinnen und Ordensoberen werden gebeten, die schon bestehenden institutionellen Möglichkeiten der Information, der Koordination und Kooperation voll zu nutzen und gegebenenfalls weiter auszubauen."

3.4.3 *Missionsarbeit*[10]

Die Missionsarbeit der Kirche ist allen Christen aufgrund von Taufe und Firmung aufgegeben. Sie müssen darum nicht nur das göttliche Heilsangebot im Alltag bezeugen und durch ihr Leben aus dem Glauben auffordern, sich für die Rettung durch Gott zu entscheiden, sondern ihre Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern durch Gebet und Werke wahrnehmen. Innerhalb dieser gemeinsamen missionarischen Berufung haben die Orden und anderen geistlichen Gemeinschaften wegen ihrer besonderen Verpflichtung zum Dienst an der Kirche und ihrer größeren Verfügbarkeit die Mitarbeit am Aufbau junger Kirchen zu einer ihrer bevorzugten Aufgaben gewählt. Die Missionsorden der Bundesrepublik haben mit vielen anderen Gliedern und Institutionen der deutschen Teilkirche die Aufgabe, die missionarische Verpflichtung der Ortskirche bewußt und lebendig zu machen. In einer Zeit, in der die Partnerschaft mit den jungen Kirchen der Dritten Welt größte Bedeutung gewinnt, sollen sie das Interesse an der Weltkirche wecken und Möglichkeiten aufzeigen, wie der Christ hier seiner missionarischen Verantwortung gerecht werden kann. Trotz mancher Vorurteile gegen den missionarischen Dienst in den Entwicklungsländern und trotz Nachwuchsmangels sollen sie für den universalen Missionsauftrag der Kirche verfügbar bleiben und junge Menschen dafür interessieren.

3.4.4 *Der Bezug des Ordenspriestertums zur Gesamtkirche*

Der Dienst an der Einheit, der zum Wesen des Priestertums gehört, kann auf verschiedene Weise ausgeübt werden. Das Spezifische des Ordenspriestertums liegt in seinem Bezug auf die Gesamtkirche. Das zeigt sich am deutlichsten in den überpfarrlichen und überregionalen Arbeiten und Werken. Die Ordenspriester dürfen hier nicht im Horizont ihrer eigenen Gemeinschaften befangen bleiben. Ihre Aufgabe ist es, gesamtkirchlichen Geist zu fördern, Partikularinteressen auszugleichen und Gruppenegoismen überwinden zu helfen, aber auch notwendige Entwicklungen voranzutreiben und Reformen anzustoßen. Wichtig ist, daß sie mit den Ortsgemeinden und Diözesankirchen Verbindung halten. Ordens- und Abteikirchen können der Gefahr der Selbstbezogenheit entgehen, wo sie mit ihren mannigfaltigen Möglichkeiten zu Zentren der Einheit in der Kirche werden und ökumenische Bedeutung bekommen.

II. Mitsorge der Bistümer und Gemeinden für die geistlichen Gemeinschaften

4. Gemeinsamer Dienst

Wenn wirklich „alle Dienste und Charismen in der Kirche aufeinander bezogen und angewiesen sind, damit der eine Dienst Christi erfüllt wird" (vgl. 2.2.7), dann ist in den Orden und geistlichen Gemeinschaften die ganze Kirche angesprochen. Alle Christen müssen sich darum durch die Existenz und das Schicksal der geistlichen Gemeinschaften mitbetroffen fühlen, ihren eigenen Dienst überprüfen und ihre Verantwortung wahrnehmen. Das gilt in besonderer Weise für die Bistümer und Gemeinden.

4.1 Kooperation

4.1.1 *Zusammenarbeit von diözesanen Diensten mit Ordensleuten*

Überall, wo diözesane Dienste (Priester, Diakone, Pastoralassistenten usw.) mit Angehörigen geistlicher Gemeinschaften zusammenarbeiten, müssen sie auch ihrerseits nicht nur zu echter Partnerschaft bereit sein, sondern sich öffnen für deren Berufung und Charisma, es schätzen lernen, damit rechnen und gegebenenfalls dafür eintreten.

Empfehlung 8:

„Wenn auch die Orden und geistlichen Gemeinschaften stärker als bisher in die seelsorgliche Planung mit einbezogen werden müssen und von ihrer Seite aus dazu bereit sein sollten, mögen die Diözesen doch den spezifischen Auftrag der Orden achten und ihre Mithilfe für die ordentliche Seelsorge nicht überbeanspruchen. Das gilt vor allem von der Mitarbeit der Mönchsorden."

4.1.2 *Mitspracherecht*

Wenn die geistlichen Gemeinschaften aufgefordert sind, ihre Arbeiten und Pläne mit der pastoralen Planung auf diözesaner und überregionaler Ebene besser abzustimmen, dann gehört dazu, daß ihre Partner (Bistümer, Verbände, Gemeinden) ihnen in allen entsprechenden Gremien ein Mitspracherecht zugestehen. Das gilt auch für die Laiengemeinschaften, von Männern wie von Frauen. Sie dürfen nicht den Eindruck haben, nach schon festliegenden Plänen eingesetzt zu werden. Auch hier hat das brüderliche und kollegiale Miteinander in der Kirche sich zu bewähren.

Empfehlung 9:

„Von seiten der Diözesen sollen Modelle angeboten bzw. angenommen werden, die es einem Team von Ordensleuten ermöglichen, innerhalb der allgemeinen Pastoral ihren spezifischen Beitrag zu leisten."

4.1.3 *Geistlicher Dienst an den Gemeinschaften*

Es ist unverantwortlich, daß es in vielen Gemeinschaften, vor allem in Laienorden, an einer für heute genügenden geistlichen Unterweisung und Information fehlt. In erster Linie mangelt es an geeigneten geistlichen „Lehrern". Darum muß es ein Anliegen aller dazu Befähigten und Berufenen aus den Reihen des Ordens- und Weltklerus, aber auch der Laien sein, sich für einen geistlichen Dienst an diesen Gemeinschaften zur Verfügung zu stellen. Es ist Sache der kirchlichen Stellen, auf Regional- und Diözesanebene gemeinsam mit den Vertretern der Gemeinschaften zu überlegen, welche Angebote hier gemacht werden können. Man darf diese Aufgabe nicht nur Priestern überlassen, die schon in den Ruhestand getreten sind oder nicht genug Kontakte haben zu Denkweise und Situation der heutigen Generation. Auf der anderen Seite ist aber darauf zu drängen, daß die Laienorden, auch die Frauengemeinschaften, in immer stärkerem Maße eigene Kräfte für die geistliche Unterweisung und Weiterbildung ihrer Mitglieder heranbilden.

4.1.4 *Bildungs- und Schulungsangebote*

Die Aus- und Weiterbildung bzw. Umschulung von Mitgliedern ist für den Fortbestand sowie für die missionarische und caritative Wirksamkeit vieler Gemeinschaften von entscheidender Bedeutung. Sie kann aber von den Gemeinschaften allein oft nicht geleistet werden. In solchen Fällen ist die Unterstützung der Bildungs- und Schulungsangebote von seiten kirchlicher Stellen erforderlich. Dabei gilt es, in gegenseitiger Absprache zu einer Planung zu kommen, die den berechtigten Bedürfnissen und Erfordernissen der Gemeinschaften entspricht.

Empfehlung 10:

„Die diözesanen Bildungswerke (Akademien) werden ersucht, spezielle Bildungs- und Schulungsangebote über die Thematik geistlicher Berufungen in ihre Programme aufzunehmen."

4.2 **Mithilfe**

4.2.1 *Finanzielle Beihilfen*

Für Werke, die von religiösen Gemeinschaften im Auftrag oder mit Gutheißung kirchlicher Stellen und Vereinigungen unternommen werden, muß gegebenenfalls eine hinreichende finanzielle Beihilfe geleistet werden. Das ist eine Forderung der Gerechtigkeit. Jeder Schein von Ausnutzung ist zu vermeiden. Dazu gehört auch, daß die Honorierung einschließlich der Zuschüsse zu den Sozialversicherungen von Ordensleuten im kirchlichen wie im nichtkirchlichen Dienst in einer angemessenen Weise geregelt werden.

4.2.2 *Erweiterte Trägerschaft*

Wo der Fortbestand ordenseigener Werke, sofern sie erhalten bleiben müssen, aus Personalmangel oder aus finanziellen Gründen eine erweiterte Trägerschaft verlangt, sind alle, die für diese Werke Verantwortung tragen oder daraus Nutzen ziehen, nicht zuletzt die Bistümer, zur rechtzeitigen Mithilfe verpflichtet. Darüber hinaus wird es immer häufiger notwendig sein, eine Ordensgemeinschaft von der Verwaltung eines Werkes ganz zu entlasten, damit sie dem betreffenden Haus als geistliche Gemeinschaft mehr Kräfte zur Verfügung stellen kann.

Empfehlung 11:

„Für den Fall einer zu erweiternden Trägerschaft, für die es nach den bisherigen Erfahrungen keine einheitliche Lösung gibt, ist vor allem darauf zu achten, daß die christliche Grundausrichtung des betreffenden Werkes gewahrt bleibt."

4.2.3 *Auflassen von Häusern und Werken*

Wenn Gemeinschaften Häuser und Werke aufgeben wollen, weil sie personell und finanziell nicht mehr in der Lage sind, diese weiterzuführen, oder weil sich andere Aufgaben für sie als wichtiger herausstellen, darf es ihnen von seiten der kirchlichen Behörden nicht erschwert werden. Die Gemeinschaften sollen aber in Zusammenarbeit mit den Bistümern und kirchlichen Fachverbänden eine vertretbare Planung sowohl für die eigene Zukunft wie für eine eventuelle Weiterführung der Werke erstellen, andernfalls kann das Abgeben bzw. Auflösen große Schwierigkeiten mit sich bringen.

4.3 **Kommunikation**

4.3.1 *Kontakte zwischen geistlichen Gemeinschaften und Gemeinden*

Priester und Laien, Jugendliche und Erwachsene sollten auf der Ebene des Gesprächs, gemeinsamer Veranstaltungen und Aktionen Kontakte mit den geistlichen Gemeinschaften suchen und umgekehrt auf entsprechende Angebote eingehen. Besonders wichtig ist, daß die künftigen Priester während ihrer Ausbildung Eigenart und Spiritualität der Ordensgemeinschaften kennenlernen, nicht zuletzt um später auch ihren Dienst für die Orden besser leisten zu können. Auf diese Weise lernen sich die verschiedenen kirchlichen Gruppen besser kennen, werden Vorurteile abgebaut und wird die Einheit des Gottesvolkes gefördert.

4.3.2 *Die Nachwuchsfrage*

In unseren Gemeinden und Familien spricht man kaum noch von der Tatsache geistlicher Berufungen und ihrer Bedeutung für die Sendung der Kirche. Selbst Priester und Katecheten bejahen nicht mehr aus ganzer Überzeugung das Ideal eines Lebens nach den evangelischen Räten. Es fehlt an geistlichen Beratern, die Suchenden eine Hilfe leisten können. Das wirkt sich auf den Nachwuchs insbesondere der Orden und Säkularinstitute aus. Es fehlt vor allem die Atmosphäre des Glaubens, in der solche Berufungen geweckt werden und insbesondere die Entscheidung zur Ehelosigkeit wachsen kann. Das bereitgestellte reiche Informationsmaterial stößt darum oft ins Leere. Hier eine Änderung herbeizuführen ist nicht leicht. Jedenfalls darf die Sorge um geistliche Berufe nicht den Seelsorgern allein überlassen bleiben; die Gemeinden, alle Gläubigen, namentlich Eltern und Erzieher sowie Jugendführer, müssen sie als ihr eigenes Anliegen mittragen: durch Interesse und Informiertsein, durch Klärung und Entscheidungshilfe, durch Kontaktkreise junger Chri-

sten mit Angehörigen geistlicher Berufe und nicht zuletzt durch das Gebet. Die beste Werbung sind positive Erfahrungen mit den Gemeinschaften selbst und die Begegnung mit Mitgliedern, die überzeugen können, weil sie zu ihrer Berufung stehen und sich entschieden dazu bekennen.

Empfehlung 12:

„Es wird den Gemeinden und Dekanaten empfohlen, hin und wieder zusammen mit den geistlichen Gemeinschaften einen Tag der geistlichen Berufe zu veranstalten, an dem die Gemeinschaften sich bekannt machen, mit den Gemeinden ins Gespräch kommen und miteinander beten. Zu solchen Tagen sind vor allem Jugendliche einzuladen." [11]

4.3.3 *Ausscheiden aus einer Gemeinschaft*

Ohne die Gründe für das häufiger gewordene Ausscheiden von Ordensleuten in den letzten Jahren analysieren zu wollen, scheint es der Synode wichtig, auf folgendes aufmerksam zu machen:
a) Nicht nur die Mitglieder der geistlichen Gemeinschaften selbst, sondern alle Christen, Priester und Laien haben in dieser Zeit erhöhter Bedrohtheit geistlicher Berufungen eine erhöhte Pflicht zum Glaubenszeugnis und zu aufrichtiger Bruderliebe, um einander zu stützen, zumal die Resignation vieler Christen, auch in den geistlichen Berufen, groß ist und ansteckend wirkt.
b) Es bedarf für diejenigen, die um ihre Berufung ringen, einer persönlichen Hilfe und Beratung, an der es leider oft auch schuldhaft fehlt, weil viele es nicht mehr wagen, positiv zu einer geistlichen Berufung zu stehen.
c) Auch diejenigen, die den Schritt aus ihrer Gemeinschaft heraus tun zu müssen glaubten, dürfen aus der Sorge ihrer Gemeinschaft und aller Mitchristen nicht entlassen werden, sondern haben ein bleibendes Recht auf Verstehen und Liebe.

Empfehlung 13:

„Alle Verantwortlichen sollen sich dafür einsetzen, daß ausscheidende Ordensleute einen ihrer Ausbildung angemessenen Beruf wählen können und ihren Platz in der Gesellschaft finden. Sie sollen, soweit möglich, die dazu notwendigen Mittel zur Verfügung stellen und es an menschlicher Hilfe nicht fehlen lassen." [12]

5. Nachwort

Die Kirche Deutschlands hat den geistlichen Gemeinschaften, vor allem den Orden, viel zu verdanken. Auch in Zukunft ist sie auf ihr Zeugnis und ihren Dienst angewiesen. Allerdings richtet die Synode an sie die Bitte, sich der vielfach veränderten Situation nicht nur zu stellen, sondern Gottes weiterweisenden Anruf darin zu erkennen, damit das jetzt von Gott Geforderte in ihnen und durch sie wachsen kann. Orden und geistliche Gemeinschaften sind zu allen Zeiten ungewohnte Wege gegangen. Um des Herrn willen wurden sie zu „Toren". Wenn sie auch heute bereit sein müssen, allzu selbstverständlich Gewordenes zu verlassen und ins Unbekannte aufzubrechen, bedeutet das nicht, daß in der Vergangenheit alles falsch war, sondern, daß sie zusammen mit allen Christen ihren Glauben unter Beweis zu stellen haben. Für diesen Weg der ständigen Umkehr, aber auch kluger Experimente und Offenheit für neue Aufbrüche und Wandlungen in den kirchlichen Gemeinschaften ist nicht nur Sachkenntnis und Entschlossenheit erforderlich, sondern vor allem Mut zur eigenen Berufung aus einer tiefen Christusverbundenheit. Unerläßlich für Fortbestand und Zukunftsentwicklung der geistlichen Gemeinschaften ist dabei aber das Verständnis, die Solidarität und die Mithilfe aller Gläubigen. Wie die Gemeinschaften für die ganze Kirche da sind, müssen sie auch von der ganzen Kirche mitgetragen werden. In den Gemeinschaften muß man bereit sein zu einem oft schweren Neuaufbruch; an den Gemeinden ist es, den Gnadengaben, die Gott schenken will, Raum zu schaffen und sie zu fördern.

[1] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Perfectae Caritatis, 12—14. [2] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Christus Dominus, 33—35. [3] Vgl. Motu proprio „Ecclesiae Sanctae" I, 28, 29, 39 zum Dekret „Christus Dominus" 33—35. [4] Vgl. die entsprechenden Ausführungen in der Synodenvorlage „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde". [5] Vgl. die entsprechenden Weisungen der Synodenvorlage „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde". [6] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Perfectae Caritatis, 10. [7] Vgl. ebd. 9. [8] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Perfectae Caritatis, 13. [9] Vgl. die Synodenvorlage „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde". [10] Vgl. die Synodenvorlage „Missionarischer Dienst an der Welt". [11] Vgl. Pastorale Handreichung „Berufe der Kirche — unsere Verantwortung", hrsg. i. A. der Deutschen Bischofskonferenz vom Informationszentrum Berufe der Kirche (7800 Freiburg, Schoferstraße 1) 1973. [12] Vgl. die entsprechenden Forderungen der Synodenvorlage „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde". Vgl. außerdem Direktiven der Religionskongregation vom 25. 1. 1974 und das diesbezügliche Schreiben an den Vorsitzenden der Union der Generaloberen (URSG = Unio Romana Superiorum Generalium) vom 30. 1. 1974 (Prot. N. Sp. R. 246/73), deutsche Übersetzung in „Ordenskorrespondenz" 1974/3 (15. Jhg.), S. 306—308.

Zeitbericht

Lateinamerika: Menschenrechte außer Kraft?

„Der Erzbischof von São Paulo, Kardinal Evaristo Arns, hat die Gläubigen in seiner Diözese über ‚eine immer größere Zahl von Festnahmen aus Gründen der nationalen Sicherheit' informiert. In einer Bekanntmachung . . . verurteilt der Kardinal vor allem die näheren Umstände der Verhaftungen, die seiner Meinung nach sowohl gegen die Menschenrechte als auch gegen das brasilianische Gesetz verstoßen" (KNA, 19. 3. 75). Die Kirche kritisiert men-

schenrechtsverletzende Maßnahmen durch Regierungen und Behörden: ähnliche Vorgänge registrierte die internationale Presse in diesem Jahr wenn nicht täglich, so doch in bedenklich dichter Folge. Daß die Konflikte zwischen der Kirche und den Regierungen in den Ländern Lateinamerikas an Zahl und Schärfe der Auseinandersetzung zunehmen, ist zunächst Indiz sowohl für eine Eskalation der Gewalt in diesem Kontinent wie für die wachsende Bereitschaft der Kirche, auf Repressalien zu reagieren, indem sie diese öffentlich anprangert.

Konstellationen voller Konflikte

Ein Blick auf die jüngste politische Entwicklung der 19 Staaten Lateinamerikas läßt eine Vielzahl von Spannungen erkennen, die ihre Regierungen nur mühsam auszuhalten imstande sind. Zur Stärkung ihrer Position scheinen wieder einmal die Streitkräfte unentbehrlich geworden zu sein: von 1963 bis 1973 stieg die Zahl der Militärregierungen von vier auf zwölf, nicht eingerechnet die Staaten, deren Regierung nur optisch — etwa in der Person des Regierungschefs — eine zivile ist, wie zum Beispiel in Uruguay. Außer auf die Militärs stützen sich die Regierungen traditionsgemäß auf die Oberschicht des Landes, auf die Großgrundbesitzer und neuerdings auf die Industriellen. Früher hat man als dritte Säule die katholische Kirchenführung dazu gezählt. Doch diese versucht zögernd zwar, aber deutlich auf Distanz zu gehen. Die regimeerhaltenden Kräfte sind wachsenden Anfeindungen der politischen Opposition und dem zu politischem Bewußtsein erwachenden Volk ausgesetzt. Wo die politische Opposition sich nicht als Stimme des bisher lediglich regierten ‚einfachen' Volkes qualifiziert (etwa in Uruguay und Kolumbien) oder wo sie von einer ‚starken' Regierung erst gar nicht geduldet wird (Bolivien, Chile), zeigen sich unverkennbare Ansätze zur Radikalisierung. Dieser soziale und politische Prozeß wird zum Beispiel überall dort sichtbar, wo besitzlose Bauern illegal Land besetzen, weil sie die Hoffnung auf eine Landreform „von oben" aufgegeben haben.

Eng verflochten mit diesen Vorgängen ist die noch andauernde politische und wirtschaftliche Abhängigkeit von der nördlichen Hälfte des Kontinents. Sie wird vor allem von den Ländern Lateinamerikas aufrechterhalten, die einen betont antikommunistischen Kurs verfolgen und wie Brasilien, Chile, Bolivien von Militärregimen geführt werden. Der in diesen Ländern besonders stark auftretende Widerstand gegen die US-freundliche Regierungspolitik führte etwa im vorübergehend marxistisch regierten Chile folgerichtig zu radikalen Enteignungen und zur Verstaatlichung amerikanischer Unternehmen.
In diesem Spannungsfeld, so scheint es, können die Regime in Lateinamerika, das von links gerichteten Militärs regierte *Peru* nicht ausgenommen, existenzbedrohende Machtverschiebungen nur noch mit einer Politik der eisernen Hand, das heißt mit Gewalt, verhindern. Daß dabei die Grundsätze der Genfer Konvention über die Menschenrechte in besorgniserregendem Ausmaß machtpolitischen Entscheidungen zum Opfer fallen, stößt in der katholischen Kirche dieser Länder auf wachsenden Widerstand. In Wahrnehmung ihrer „Sorge um den ganzen Menschen" (Konferenz von Medellin 1968) ist sie moralisch das schlechte Gewissen der Regime, machtpolitisch aber ein nicht zu unterschätzender Störfaktor geworden. Aus dieser Konstellation erwachsen notwendig Konflikte, die Regierung und Kirche (worunter Bischöfe, ein Teil des Klerus und kirchliche aktive Gruppen zu verstehen sind) in den betreffenden Ländern auf unterschiedliche Weise zu lösen bemüht sind.

Honduras — beinahe exemplarisch

Als sich am 25. Juni dieses Jahres 12 000 Landarbeiter aus den Provinzen der mittelamerikanischen Republik *Honduras* zu einem Hungermarsch auf die Hauptstadt Tegucigalpa in Bewegung setzten, um ihrer Forderung nach schneller Verwirklichung der Landreform Nachdruck zu geben, wurden sie in Juticalpa in der Provinz Olancho von Militärs und Söldnern der Landbesitzer aufgehalten. Dabei wurden mindestens 20 der Demonstranten getötet. Einer der beiden Priester, die den Marsch begleiteten, der amerikanische Franziskanerpater *Michael J. Cypher,* wurde auf der Stelle erschossen. Zwei Laienhelferinnen und der kolumbianische Priester *Ivan Betancort* wurden entführt und später erschossen. Die Leichen der Priester, der Laienhelferinnen und fünf weiterer Opfer wurden drei Wochen später im Brunnenschacht einer Großfarm gefunden. Eine von der Kirche geforderte Untersuchung der Verbrechen ist noch immer nicht abgeschlossen. Die Vereinigung der Landbesitzer veröffentlichte ein Kommuniqué, in dem die Priester als „Störenfriede" und „Agenten des internationalen Kommunismus" bezeichnet wurden, „die sich der heiligen Kirche bedienen, um die soziale Agitation anzuheizen". Bischof *Nicolas d'Antonio,* Oberhirte der Prälatur Olancho, gab bekannt, einige Großgrundbesitzer der Region hätten eine Kopfprämie von 10 000 Dollar auf ihn ausgeschrieben.
Der Vorgang ereignete sich in einem Land Lateinamerikas, das seine Bewohner nach der Naturkatastrophe 1974 und ihren Folgen nicht mehr ernähren kann. Der Wirbelsturm vernichtete die Ernte 1974, die folgende Dürre fordert in der Zentralregion von Honduras täglich sechs Menschenleben. So richtete Bischof d'Antonio einen Hilferuf an das Ausland, den Bewohnern seiner Bistumsregion zu helfen, die sich teilweise von Wurzeln und Insekten ernähren. Die Regierung von Honduras reagierte auf die innenpolitisch angespannte Lage, indem sie ankündigte, die amerikanische Bananenkompanie „United Brands" werde künftig besteuert, ihre Besitzungen in Honduras verstaatlicht. Die Agrarreform von 1968 bleibt jedoch

unverwirklicht, obwohl das Militär im Frühjahr 1975 die Durchführung der Landreform als Ziel des Putsches hinstellte, nachdem unter Präsident *Lopez Arellano* als Folge hoher Bestechungsgelder amerikanischer Firmen die Bananenexportsteuer zu Lasten des Volkseinkommens stillschweigend um ganze 75 Prozent gesenkt worden war. Die knapp 700 Großgrund besitzenden Familien in Honduras sind dank einer schlagkräftigen privaten Miliz und guter Beziehungen zu den Nachbardiktaturen auf den Tag der Bodenreform vorbereitet.
Der Erzbischof von Tegucigalpa, *Hector Santos,* gab am 19. Juni die Exkommunizierung der Mörder der beiden Priester nach dem kanonischen Recht bekannt. Die Bischofskonferenz von Honduras sowie die katholischen Organisationen des Landes beklagten in einem Schreiben an Staatschef Oberst *Melgar Castor* die vielfältigen Behinderungen kirchlichen Lebens in der Provinz Olancho durch gemeinsame Aktionen von Militär, Großgrundbesitzern und Viehzüchtern. In dem Brief, der im amtlichen Organ des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) Ende Juli veröffentlicht wurde, heißt es: „In einem Augenblick, in dem so viele Menschen hungern, verwahrlosen, den letzten Halt verlieren und noch zusätzlich gequält werden, bittet die Kirche ... um die wirksame und zügige Durchführung einer gerechten Landreform. Die Kirche wiederholt schließlich ihre Forderung, daß man sie (wie bisher) in Frieden ihrer Aufgabe der Verkündigung und der Förderung des Menschen („promoción humana") nachkommen läßt, damit sie ihre Pflicht erfüllt, dem Volk von Honduras zu dienen, insbesondere dem ärmsten und unterdrücktesten Teil des Volkes, der die Mehrheit darstellt" (CELAM, Juli 1975, Nr. 96).

Der Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), Bischof *Alfonso Trujillo,* Bogotá, nahm die Gewalttaten in Honduras zum Anlaß für eine analytische Betrachtung aus christlicher Sicht über die zunehmende Mißachtung fundamentaler Menschenrechte. In dem „Gewalt und Verzweiflung" überschriebenen Artikel (vgl. a. a. O.) würdigt der Bischof den Einsatz der Priester und Laien für die „campesinos sin tierra" — die Landarbeiter ohne Land. Die für die Morde in Honduras Verantwortlichen nennt er „ein Interessenkonsortium, taub für den Schrei nach Gerechtigkeit und Verteilung der Güter, aber gewalttätig". Aus der lapidaren Aufzählung ähnlicher Vorfälle in Bolivien, Chile, Paraguay, Argentinien, Panama und Peru zieht Trujillo die Bilanz: „Es existiert eine systematische Mißachtung des Menschen, seines Lebens und seiner Rechte."
Der Beitrag des CELAM-Generalsekretärs führt über das bloße Denunzieren der Menschenrechtsverletzungen hinaus. Protest und Anklage hält der Bischof in Übereinstimmung mit vielen seiner Amtsbrüder in Lateinamerika (und im Gegensatz zu mindestens ebenso vielen) für eine selbstverständliche Pflicht. Bischof Trujillo stellt Gewalt dar als Frucht der Verzweiflung, die aus der Enttäuschung und der daraus folgenden Menschenverachtung erwächst. Trujillos Analyse einer Psychologie der Gewalt ist einfach und vor allem pastoral motiviert. Sie soll denjenigen Christen, die Ordnung und Ruhe für das höchste Gut halten und Gewalt in ihren subtilen Formen gar nicht als solche erkennen, das Entstehen und Ausüben von Gewalt aufzeigen. Denjenigen, die sie ausüben und darüber hinaus — gleichgültig ob es sich um Gewalt „von oben" oder Gewalt „von unten" handelt — rechtfertigen wollen, führt er das spezifisch Unchristliche der Gewalt und ihrer Wurzel, der Verzweiflung, vor Augen. Frei von ideologischen Anklängen schildert Bischof Trujillo die Formen der Gewalt in den verschiedenen Gesellschaftssystemen: „Sie verbirgt sich in jedem System. Subtil, verkleidet, aber zerstörerisch wirkt sie im Kapitalismus; lärmend, brutal im Guerillakampf und im Gegenschlag, der ihn ersticken soll. In marxistisch-sozialistischen Regimen erscheint sie systematisch und kalkuliert ... Repressiv und von stählerner Härte in einigen Militärregimen."

Bolivien: Sozialpastoral als Störenfried

„Repressiv und mit stählerner Härte" regieren die Militärs unter Oberst *Hugo Banzer* seit August 1971 das südamerikanische Binnenland *Bolivien.* Mit der im November 1974 eingeführten „Neuen Ordnung zur Erhaltung des sozialen Friedens" setzte Banzer alle demokratischen Freiheiten außer Kraft; Neuwahlen wurden auf 1980 verschoben. Einzige Stimme der Opposition ist heute noch die Kirche. Radikale Säuberungen haben der Bedrohung durch Guerilleros ein Ende gesetzt (der Führer der Partisanen, der Kubaner *Che Guevara,* wurde 1967 in Bolivien erschossen), so daß die Kirche in Bolivien überwiegend gegen Repressionen durch die herrschende Ordnung aufsteht. Sie hat sich als Stimme der Bauern und unter sklavenähnlichen Bedingungen arbeitenden Bergleute aus den Zinnminen profiliert.

Es sind jedoch nicht nur die lautstarken Proteste der Kirche gegen willkürliche Regierungsmaßnahmen, die sie dem Regime suspekt macht. Vielmehr beobachten die Behörden mit Mißtrauen und zunehmender Ablehnung die kirchliche Sozialarbeit unter den Bauern und Mineralarbeitern. Getreu den Grundsätzen von Medellín verfolgt die Kirche auch in Bolivien eine Pastoral, die auf Erlösung des ganzen Menschen, das heißt auf Befreiung nicht nur von individueller Sünde, sondern auch von der Sünde kollektiver Unterdrückung gründet. Was die Priester in ihren Gemeinden predigen, wird von der Regierung nicht nur als „subversiv" bezeichnet; für die herrschende Ordnung ist diese Verkündigung tatsächlich gefährlich subversiv.
Über eine intensive Pastoral der „Concientización", der Bewußtseinsmachung, erfahren etwa die Campesinos, daß ihre Besitzlosigkeit keineswegs gottgewollt ist. Überall dort, wo dieser Samen aufgegangen ist, wird der Ruf nach Veränderung laut, und dieser Ruf bedroht die ohnehin

nur gewaltsam aufrechterhaltene Ordnung bis in ihre Existenz. Auf der Basis der katholischen Soziallehre baut die Kirche in Lateinamerika ihre Strategie der Hoffnung, die dem sozial Schwachen seine Würde als Menschen bewußtmacht.
In der Mehrzahl der lateinamerikanischen Länder hat diese Pastoral zur Gründung von mehr oder weniger kirchlich engagierten Gruppen geführt, die den „Cambio", die Veränderung ihrer Lebensverhältnisse und der sie bedingenden Strukturen nicht nur fordern, sondern auch selbst aktiv daran arbeiten. Landwirtschaftliche Genossenschaften von Kleinbauern sind eine friedliche Errungenschaft dieser kirchlichen Sozialarbeit; illegale Landbesetzungen zeugen dagegen von wachsendem Selbstbewußtsein der Bauern einerseits und der Verzweiflung über das Verharren der Herrschenden in der Ungerechtigkeit andererseits — eine Verzweiflung, die, so scheint es, stärker ist als die christliche Lehre von Gewaltlosigkeit.

So ist in Bolivien wie auch in *Paraguay*, *Uruguay* und *Chile* eine Stufe erreicht, die man als Repression der Reaktion kennzeichnen könnte, das heißt, die Regime reagieren auf die kirchlichen Anklagen wegen Menschenrechtsverletzungen mit neuen Unterdrückungsmaßnahmen, und zwar gegen den Ankläger. Bolivien bietet eine Vielzahl von Beispielen für diese Entwicklung, wie schon aus der Aufzählung bloßer Fakten ersichtlich ist:
Januar 1975: Wegen angeblicher staatsfeindlicher Aktivitäten wird die katholische Rundfunkstation „Pius XII." geschlossen und teilweise zerstört. Der von Oblatenpatres geleitete Sender strahlte außer religiösen Programmen auch Sendungen über soziale Fragen für die Bergbauarbeiter der Zinnminen von Siglo Veinte und Cataví aus.
März 1975: Der belgische Dominikanerpater *Eric de Wasseige* und der Kanadier *Jorge Watreille* werden wegen „Einmischung in die inneren Angelegenheiten des Landes" ausgewiesen. Im Februar hatte die bischöfliche Kommission für soziale Fragen die Politik der „Neuen Ordnung" als „so totalitär" bezeichnet, „daß sie die härtesten Militärregime Lateinamerikas bei weitem übertrifft" (zit. nach Informations Catholiques Internationales, 1. 3. 75). Kurz darauf dringen Sicherheitsbeamte in die Wohnung des Erzbischofs von La Paz, *Jorge Manrique Hurtado*, ein, wo Wasseige nach der ersten Ausweisungsandrohung Zuflucht gefunden hatte. Innenminister *Pereda Asbún* warf dem Dominikanerpater vor, federführend bei der Erstellung der Broschüre „Massaker im Tal" mitgewirkt zu haben. Die Broschüre bezog sich auf einen Vorfall vom Januar 1974 in Cochabamba: damals zerschlug die Polizei eine Straßenblockade, mit der die Bauern der Gegend gegen drastische Preiserhöhungen protestierten. Nach amtlichen Angaben wurden dabei 13 Bauern getötet; die kirchliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden kam jedoch nach umfangreichen Nachforschungen zu dem Ergebnis, daß mindestens 70, wahrscheinlich aber 100 bis 150 Bauern umgekommen seien.
Mai 1975: Unter dem Druck des Regimes wird die nationale Justitia-et-Pax-Kommission aufgelöst. Die Bischöfe kündigen die Errichtung einer neuen Kommission an, die direkt der Bischofskonferenz untersteht und an deren Spitze Bischof *René Fernandez Apaza* von Oruro steht. Der Bischof war bisher nie in soziale Konflikte mit der Regierung verwickelt. Der neuen Kommission sollen auch keine ausländischen Priester mehr angehören.
Juli 1975: Die bolivianische Polizei nimmt 30 Personen fest, die an einem Treffen im Pfarrhof von Oruro im Bergbaugebiet rund 300 Kilometer südlich der Hauptstadt teilgenommen haben. Unter den Verhafteten sind auch drei spanische Ordensfrauen, die Ende des Monats ausgewiesen werden.
August 1975: Der bekannte Führer der Katholischen Arbeiterbewegung (MOC), *Leonardo Rios*, wird verhaftet. Ihm wird vorgeworfen, subversives Material illegaler politischer Gruppen verbreitet zu haben. Aus dem Protestschreiben von Erzbischof Manrique an den bolivianischen Innenminister geht hervor, daß außer Rios noch weitere MOC-Mitglieder verhaftet worden sind.

Strategien gegen die Kirche?

Daß solche Maßnahmen gegen kirchliche Gruppen und Einzelpersonen mehr sind als Willkürakte verärgerter Behörden, zeigt ein Dokument, das im Juni in Bolivien bekannt wurde. Es wird dem „zweiten Büro" der bolivianischen Streitkräfte zugeschrieben und enthält strategische Richtlinien, wie in der innenpolitischen Auseinandersetzung gegen Vertreter der Kirche vorzugehen sei. Das Dementi der bolivianischen Bischöfe, es handele sich um ein gefälschtes und überdies nicht ernst zu nehmendes Papier, konnte insofern nicht ganz überzeugen, als die Bischöfe gleichzeitig bestätigten, daß seit geraumer Zeit eine *gezielte Diffamierungskampagne* etwa der regimenahen Presse gegen einzelne Bischöfe, Seelsorger und katholische Laien zu beobachten sei. Dies trifft allerdings exakt den Kernpunkt des Dokuments, diffamierend gegen sozial engagierte kirchliche Persönlichkeiten vorzugehen, sie zu isolieren und Zwiespalt in die Kirche zu tragen, in dem man sich zugleich um ein gutes Verhältnis zu regierungsfreundlichen Kirchenkreisen bemüht.
Punkt 1: „Man darf die Kirche nicht als Institution angreifen, und erst recht nicht die Bischöfe als Gesamtheit, sondern nur den fortschrittlichen Teil der Kirche. Für die Regierung ist der hauptsächliche Vertreter dieser Gruppe Msgr. Manrique. Die Attacken gegen ihn sollen persönlicher Art sein. Man muß ihn von der Hierarchie trennen und ihm Probleme mit dem nationalen Klerus schaffen."
Punkt 11: „Über einige Presseorgane müssen Stellungnahmen veröffentlicht werden (vor allem in ‚El Diario'), um Msgr. Manrique und diejenigen Geistlichen und Ordensschwestern, die Vertreter der fortschrittlichen Linie der Kirche sind, schlecht zu machen."
Punkt 12: „Freundschaftliche Beziehungen sollen aufrechterhalten werden zu einigen Bischöfen, Kirchenmitgliedern

und einheimischen Priestern, und zwar so, daß die Öffentlichkeit nicht glauben kann, daß es sich um eine systematische Verfolgung der Kirche handelt, sondern nur gegen einige wenige gerichtet ist."
Der chilenische Jesuit *Gonzalo Arroyo* legt das bolivianische Papier einem Aufsatz über „Die Unterdrückung der lateinamerikanischen Kirche" in der französischen Jesuitenzeitschrift „Études" (August/September 1975) zugrunde. Der Autor, führender Vorkämpfer der „Christen für den Sozialismus" und dezidierter Allende-Anhänger, nimmt das zitierte Papier zum Anlaß, vor einer Verharmlosung staatlicher Übergriffe zu warnen. Und er macht der Mehrheit der Bischöfe dabei Vorwürfe: „Die Kirche scheint nicht zu merken, daß der entfesselte Angriff gegen ihre fortschrittlichsten Mitglieder und Organisationen in Wirklichkeit die Institution in ihrer Gesamtheit und sogar ihr Überleben bedroht. Noch weniger scheint sie die tiefere Absicht der Repression zu verstehen, die in engem Zusammenhang mit einer weltweiten Strategie des internationalen Kapitalismus und seiner örtlichen Verbündeten in den Ländern südlich des Rio Bravo steht." Der chilenische Jesuit vertritt, wie aus der Terminologie des Beitrags leicht ersichtlich ist, einen ideologisch eindeutigen Standpunkt und gehört damit zu den ‚untypischen', wenn auch profilierten kirchlichen Stimmen. Arroyo gibt sich als „Antiimperialist" zu erkennen, und er setzt recht ungeschützt die Christen für den Sozialismus mit den reformwilligen Kräften der Kirche gleich. Darin unterscheidet er sich von den Aussagen kirchenamtlicher Vertreter, die um ihrer Unabhängigkeit willen bewußt auf ideologisierende Stellungnahmen verzichten. Diese bewußt geübte Enthaltsamkeit erstreckt sich bei einem beachtlichen Teil der Kirchenführung zwar immer eindeutig auf linksgerichtete Strömungen oder Entwicklungen, während die Distanz zu den auf dem Kontinent herrschenden politischen und Wirtschaftsstrukturen aufgrund einer unbewußten „traditionsgemäßen" Zustimmung vielfach noch fehlt. Dennoch entspricht das Bemühen um *ideologische Unbefangenheit* nicht nur den Forderungen des kirchlichen Lehramts, sondern hat sich für die Kirche bisher als wirksamste Aktionsform erwiesen. Dagegen sind die Priester der „Christen für den Sozialismus" in Chile oder die argentinischen „Priester für die Dritte Welt" ein Beispiel dafür, in welchem Maße die ideologische Affinität ihre Identität als Glied der Kirche und als Priester bedrohen kann.

Aber auch in anderer Richtung geraten kirchliche Personen ins Zwielicht. Unzweifelhaft, da durch Fakten und Eingeständnisse der Regierung in Washington belegbar, ist die Tatsache einer massiven Einflußnahme aus den Vereinigten Staaten auf die Regierungen Lateinamerikas sowie auf gesellschaftlich relevante Gruppen, unter ihnen die Kirche. Befragungen nordamerikanischer Missionare, die in Lateinamerika tätig sind, über Kontakte zu Agenten der Central Intelligence Agency (CIA) haben gezeigt, daß eine beträchtliche Zahl von Missionaren bereitwillig Informationen für sogenannte statistische Zwecke preisgab, nicht wissend, daß diese Informationen etwa einer Organisation mit dem unverdächtigen Namen „Rand Corporation" Material für Dossiers liefern über Personen und Gruppen, die den Kurs der nordamerikanischen Politik in Lateinamerika stören. Arroyo bezichtigte die „Rand Corporation", im Auftrag des State Departement in Washington gearbeitet zu haben, während die Arbeit der CIA in Lateinamerika als regierungsunabhängiger gilt. Als Mann der Kirche geriet der belgische Jesuit *Roger Vekemans*, ein entschiedener Antipode von Gonzalo Arroyo, in den Verdacht der Geheimdiensttätigkeit, als Mitte des Jahres bekannt wurde, daß er mit Millionenbeträgen aus CIA-Fonds seinerzeit den Wahlkampf für *Eduardo Frei* in Chile mitfinanzierte.

In Brasilien: weiterhin Folterungen

In einem Punkt dürfte Gonzalo Arroyo recht haben: Es scheint so, als unterschätzten viele Bischöfe in Lateinamerika die Gefährlichkeit der Machtfülle und den Willen zum Machtmißbrauch der hinter den Regierungen, vor allem den Militärregimen, steht. Der brasilianische Erzbischof *Hélder Pessoa Câmara* hat unzählige Male auf diese Gefahr hingewiesen; so erst jüngst wieder in einer Rede in London (vgl. The Tablet, 25. 10. 75).
Das zeigt sich jetzt wieder in Brasilien, wo die Mißachtung von Menschenrechten immer noch oder vielmehr schon wieder Schlagzeilen macht. Zunächst schwieg die Kirche, als nach kurzer Zeit innenpolitischer Entspannung in den ersten Monaten der Regierung des Generals Geisel im Bundesstaat São Paulo eine Welle von Verhaftungen und Entführungen Unsicherheit und Angst auslöste. Der plötzliche Tod des Journalisten *Vladimir Herzog* am 25. Oktober veranlaßte die katholische Kirchenleitung jedoch zu zweifacher Reaktion: bei einem ökumenischen Trauergottesdienst für den Journalisten jüdischer Abstammung äußerte der katholische Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Evaristo Arns*, in seiner Ansprache Zweifel an der von den Militärbehörden verbreiteten Version, nach der Herzog Selbstmord begangen habe.

In São Paulo gilt es als sicher, daß der Journalist an den Folgen der Folterungen während des eintägigen Verhörs gestorben ist, zumal in den darauffolgenden Tagen in São Paulo neun Personen überraschend entlassen wurden, die am selben Tag wie Herzog verhört worden waren und Spuren von Folterungen trugen. Am 30. Oktober veröffentlichten 42 katholische Bischöfe aus der Region São Paulo ein Manifest mit dem Titel „Du sollst Deinen Bruder nicht unterdrücken". In diesem Dokument verurteilen die Bischöfe die willkürlichen Verhaftungen, die wie brutale Entführungen durchgeführt würden, und die Zunahme grausamer Folterungen bis zum Tode.

Die staatliche Repression gegen Menschen, die ihr Recht, so wie es in der Menschenrechtskonvention umschrieben

ist, fordern, wird in Brasilien seit Jahren von rechtsradikalen Gruppen und Organen unterstützt: Die sogenannten Todesschwadronen haben nach der in Lima erscheinenden „Latin American Press" bisher mehr als 1500 Menschen ermordet. Diese Kommandos setzen sich aus ehemaligen Polizisten und Angehörigen des zivilen und militärischen Geheimdienstes zusammen (LADOC Nr. 49). Ähnliche Mordkommandos existieren in *Guatemala* („La Mano Blanca", „Ojo por Ojo"), der *Dominikanischen Republik* („La Banda") und in *Uruguay* („Esquadron de la Muerte"). Die argentinische „Alianza Antiimperialista Argentina" ist ähnlich konzipiert, hat jedoch als eine von vielen in *Argentinien* wütenden Terrorgruppen einen anderen Stellenwert. Doch herrscht in dem von Gewalt und Korruption ins Chaos getriebenen Lande eine große Rechtsunsicherheit. Nach einem Bericht der internationalen Juristenkommission werden die Verteidiger in politischen Prozessen durch Repressalien unterschiedlichster Art behindert.

Chile: Ein Bischof spricht im Klartext

Daß die Militärjunta in Chile sich nach der Machtübernahme im September 1973 über die Gesetze des Rechtsstaates hinwegsetzte, wie es die Regierung Allende vor allem in ihrer Endphase auch getan hatte, begründete sie mit der Notwendigkeit, erst einmal Herr der Lage zu werden, um Ruhe und Ordnung zu schaffen. Daß nach zwei Jahren der Säuberung die bürgerlichen Freiheiten in Chile immer noch außer Kraft sind und die Ruhe im Land nur mit Ausgangssperre, willkürlichen Verhaftungen, Verschleppungen oder Ausweisungen aufrechterhalten werden kann, zeigt einmal mehr, daß die Opposition im Untergrund noch nicht zerschlagen ist. Eigentliche Ursache für diese restriktive Politik ist jedoch die Tatsache, daß das Regime Pinochet wie die Diktaturen östlicher Prägung und Militärregime des Kontinents (Paraguay, Brasilien) weitgehend präventiv regiert. Es gilt, den Widerstand im Keim zu ersticken, um so das Entstehen einer Opposition von vornherein auszuschalten. Daß es trotz polizeistaatlicher Methoden so etwas wie einen bewaffneten Untergrund gibt (etwa die MIR — Movimiento Izquierdista Revolutionario), ist auch als Reaktion auf eben diese Methoden zu verstehen. Manches spricht sogar dafür, daß die MIR einigen Rückhalt in Teilen der Bevölkerung gewinnt, die nach einer für lateinamerikanische Verhältnisse langen demokratischen Tradition und drei Jahren des chilenischen Experiments unter dem Marxisten Allende jetzt zu politischer Untätigkeit gezwungen ist.

Im Oktober 1975 legte eine UN-Kommisison in New York ihren 132 Seiten starken Bericht vor, nach dem in Chile die „Unterdrückung systematisch und in zerstörerischem Maße" andauerte. Doch schon im August 1975 war die Regierung ins Zwielicht geraten, als sich eine von ihr lancierte Pressemeldung über den „Tod von 119 linksextremen Chilenen im Ausland" als falsch herausstellte. Die ebenfalls veröffentlichte Namensliste dieser Personen, die allesamt von argentinischen Ordnungskräften oder in anderen Ländern des Kontinents „bei Kämpfen untereinander" umgekommen sein sollen, enthielt jedoch nur Namen von Chilenen, die nach Aussage ihrer Angehörigen und des kirchlichen Friedens- bzw. Flüchtlingskomitees in Chile inhaftiert waren. Eine der angeblichen Quellen für die Meldung, die argentinische Zeitschrift „Lea", ist nur in einer einzigen Nummer mit eben dieser Meldung erschienen. Die ebenfalls als Quelle angeführte brasilianische Tageszeitung von Curitiba „O Dias" existiert überhaupt nicht. Kirchliche Stellen und die suspendierte Christdemokratische Partei *Eduardo Freis* forderten eine Untersuchung des Vorfalls; die Junta lehnte ab. Anfang November mußte Chiles Delegation bei den UN einräumen, daß von den Militärs gefoltert wurde.

Dem Sekretär der Chilenischen Bischofskonferenz, Bischof *Carlos Camus*, wurde ein vertrauliches Pressegespräch mit Auslandskorrespondenten Anfang Oktober in Santiago zum Verhängnis. Er bezeichnete die dauernde Mißachtung der Menschenrechte in Chile als größtes Hindernis für ein gutes Verhältnis zwischen Kirche und Staat und berichtete über das Ausmaß an Hunger und Unterernährung in der Bevölkerung. Als seine Äußerungen durch Indiskretion in der chilenischen Presse erschienen, hielten ihm auch seine Amtskollegen, darunter Kardinal *Raul Silva Henríquez*, Kritik entgegen. Bischof Camus stellte daraufhin sein Amt als Sekretär der Bischofskonferenz zur Verfügung; bei ihrer Vollversammlung im Dezember entscheidet die Bischofskonferenz über seinen Antrag.

Der „Fall Camus" zeigt, welch schwierigen Weg die Kirche, kirchliche Gruppen oder einzelne Vertreter der Kirche in Lateinamerika eingeschlagen haben. Die Kirche will und muß interne Spannungen, die sich ja auch als fruchtbar erweisen können, aushalten, ohne dabei ihre Einheit aufs Spiel zu setzen. Wie kann die Kirche den Gegensatz überbrücken zwischen den Anhängern einer Staat-Kirche-Allianz in manchen Episkopaten und Priestern, die den rechtlosen Bauern Selbsthilfe und Widerstand gegen die Staatsautorität predigen? Die Kritiker kirchlicher Sozialpastoral geben zu bedenken, daß die Kirche in selbstzerstörerischer Weise verfährt, wenn sie nicht früh genug krankes Fleisch aus dem gesunden Organismus herausschneidet, wobei ‚krank' für revolutionär, sozialistisch und kommunistisch steht. Die vergangenen Jahre haben jedoch gezeigt, daß die Kirche in Lateinamerika sich zwar ideologischen Mißdeutungen ausgesetzt hat, im ganzen aber eine gesunde Substanz bewiesen hat. Bisher scheint sie es jedenfalls verkraften zu können, wenn auf ihrem Acker zwischen den Ähren auch ideologieträchtiges Unkraut heranwächst. Diese Gratwanderung der Kirche wird von ihr selbst als Chance gesehen, nicht zuletzt als Chance zum Überleben, die ihr eine Identitätskrise nach europäischem Muster ersparen könnte. Anlaß zur Hoffnung gibt auch

die Tatsache, daß die Kirche in ihrem Kampf für die Menschenrechte und gegen menschenrechtsverletzende Maßnahmen diktatorischer Militärregime größere Rückenstärkung durch den Papst erfährt, der häufiger als früher allgemein, aber auch bei konkreten Anlässen auf ihre Einhaltung pocht.

Zusammenfassend läßt sich aber für die Mehrzahl der lateinamerikanischen Staaten sagen, daß ihre Regierungen sich nicht länger auf die katholische Kirche als unkritische Verbündete stützen können. Die Kirche hat insgesamt an Unabhängigkeit von der weltlichen Macht gewonnen, und ihre dynamischen Vertreter haben begonnen, diese neue Freiheit in eine mutige, konstruktive Pastoral für die Armen und Unterprivilegierten umzusetzen. So bezeichnete CELAM-Generalsekretär Trujillo den „Kampf für die Gerechtigkeit" als „das Herzstück einer echten Sozialpastoral". Daß die Kirche in einigen Ländern Lateinamerikas die einzige, in anderen die kräftigste Stimme für Gerechtigkeit und Achtung der Menschenrechte ist, stellt sie für die kommenden Jahre vor eine Aufgabe von historischem Ausmaß. „Die Wahrheit hat ihren Preis", kommentierte Bischof Camus in einer Predigt die scharfen Reaktionen auf seine kritischen Äußerungen zur Situation in Chile. Dieser Satz könnte programmatischen Charakter für die zukünftige Aktion der Kirche in Lateinamerika zugunsten der Menschen und ihrer so häufig mißachteten Rechte haben. *Gabriele Baums*

Länderbericht

Politische Interessengegensätze im konfessionellen Gewande

Der weiterschwelende Bürgerkrieg im Libanon

„Die reaktionäre Befürwortung eines islamischen oder christlichen Staates ist eine korrupte Angelegenheit, die Ignoranz in religiösen wie politischen Fragen verrät. Es ist klar geworden, daß der Fanatismus der Sekten und Religionen das größte Unheil für die Nation darstellt, das nur durch Förderung des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit aller überwunden werden kann." Dieses politische Lebensbekenntnis (aus „Al-Islam fi risalataihi almessihia wa almuhammadia — Der Islam in seinen christlichen und muhammedanischen Aussagen, Beirut [3]1958, 243) des schon 1949 in Beirut standrechtlich erschossenen Sozialreformers *Antun Sada* (geb. 1904) konnte nicht treffender und prophetischer für den schrecklichen Bürgerkrieg christlicher und islamischer Parteiungen vorausgesagt werden, der den Libanon im Herbst 1975 mit Tausenden von Opfern heimgesucht hat.

Die vergessenen Grundsätze des Antun Sada

Das Blutbad hätte vielleicht verhindert werden können, wenn Sadas schon bei Gründung des unabhängigen Staates Libanon auf konfessionell-proportioneller Basis aufgestellte sechs Reformprinzipien zur Anwendung gekommen wären: 1. Trennung von Staat und Religion. 2. Verhinderung der Einmischung des Klerus in politische und rechtliche Angelegenheiten von nationaler Bedeutung. 3. Beseitigung der Schranken zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften. 4. Aufhebung des Feudalismus, Organisation der Volkswirtschaft auf produktiver Basis, Sicherung des Rechtes auf Arbeit und wirksamer Schutz der Gemeininteressen von Volk und Staat. 5. Aufstellung einer starken Armee, die bei der Verteidigung des Landes und der Bestimmung der nationalen Geschicke eine effektive Rolle spielen kann (Antun Sada, „The Principles and Aims of the Syrian Social Nationalist Party", Beirut 1949, 21—33).

Damit hat Sada genau jene Schwächen des Libanon aufgezeigt, die latent immer vorhanden sind, aber bei den schwersten Krisen von 1958 und 1975 ganz deutlich hervorgetreten sind: konfessionelle Rivalität, „Klerikalisierung" des öffentlichen Lebens, krasse soziale Gegensätze zwischen dem wohlhabenden Norden und blutarmen Süden des Landes, Streitkräfte und Polizei in völlig unzureichendem Ausmaß, die den Privatarmeen der verschiedenen Parteien und Religionsgemeinschaften immer

unterlegen sind. Einen Faktor der heutigen libanesischen Problematik hatte es zu Sadas Zeiten allerdings noch nicht gegeben: die ebenfalls bewaffnete Präsenz der Palästinenser als Staat im Staat Libanon.

In der gegenwärtigen tiefen politischen und wirtschaftlichen Krise fragen sich daher besonders die im Libanon als einzigem Nahoststaat noch eine knappe Mehrheit stellenden Christen, wie sich ihre Situation angesichts all dieser Probleme und des immer selbstherrlicheren Auftretens der palästinensischen Partisanen-Organisationen weiter entwickeln soll. Von Agenturen und Weltpresse wird zu den Vorgängen in Libanon meist recht vereinfachend von Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und „rechtsradikalen Phalangisten" maronitisch-katholischer Herkunft berichtet, was aber angesichts der viel differenzierteren Verhältnisse doch recht unkritisch ist. Schon die Zusammensetzung der seit dem Frühjahr 1975 im Amt befindlichen Regierung *Raschid Karame* zeigt, daß heute die politischen Fronten quer durch die alten religiösen Fundamente der libanesischen Stabilität gehen: Im Kabinett Karame, dessen Chef schon einmal im Herbst 1969 einer gefährlichen Krise mit den Palästinensern Herr geworden war, haben sich die panarabische Muslimgefolgschaft des aus dem nördlichen Tripolis stammenden Regierungschefs mit den christlichen Linksliberalen von *Raimond Edde*, der maronitischen Mittelpartei „Nationaler Block" des einstigen Staatspräsidenten *Camille Chamoun*, den sozial ebenfalls fortschrittlichen Schiiten des Imam *Sadr* und den palästinafreundlichen „Progressiven Sozialisten" des aus den Palästen seiner Mutter ausgezogenen Drusenfürsten *Kamal Dschumblat* zusammengefunden. Aber schon die beiden 1974/75 vorausgegangenen Regierungen der aufeinanderfolgenden Brüder *Takieddin* und *Raschid al-Solh* waren kein minderes Sammelsurium der verschiedensten religiösen Kräfte gewesen, nur damals unter erzkonservativem Vorzeichen.

Ende des „nationalen" und „religiösen" Paktes?

Damit ist das Grundgesetz des politisch-öffentlichen Lebens, der sogenannte „Nationale" oder „Religiöse Pakt", der den in ihm geeinten orientalischen Christen und Muslimsekten vor über einem Jahrhundert die Autonomie im Türkenreich beschert hatte und der vor rund 30 Jahren zum Fundament der modernen und freien Republik Libanon geworden war, in der Praxis bereits außer Kraft gesetzt. Zum Staatsoberhaupt wurde zwar nach wie vor ein Katholik des westsyrischen Ritus der Maroniten gewählt, wie es der „Nationale Pakt" vorschreibt und auch deren Stellung als größter, wenn auch nicht mehr absolut stärkster Religionsgemeinschaft des Landes entspricht. (Schätzung 1975: 660 000 katholische Maroniten, 150 000 andere Katholiken, 250 000 orthodoxe Christen, 85 000 Armenier, 420 000 sunnitische und 395 000 schiitische Muslime, 120 000 Drusen.) Der maronitische Präsident repräsentiert aber schon seit Jahren nicht mehr geschlossen seine eigene Volks- und Glaubensgemeinschaft. Der gegenwärtig wegen seines schwachen Verhaltens im letzten Bürgerkrieg so massiv kritisierte Staatschef *Suleiman Frandschie* (der Name Salomon ist im Orient bei Juden, Muslimen und Christen gebräuchlich) ist bei der Abstimmung im Parlament nur von etwa zwanzig Prozent seiner maronitischen Abgeordneten gewählt worden, während die anderen Stimmen aus dem Lager seiner islamischen, drusischen und auch armenischen Gesinnungsfreunde kamen.

Der „Religiöse Pakt" mit seiner proportionellen Verteilung aller Regierungs- und Verwaltungsämter, Parlaments- und Gemeinderatssitze nach der Religionszugehörigkeit war schon einmal 1920 in Frage gestellt worden, als zahlreiche armenische Flüchtlinge aus der Türkei das bis dahin ausgeglichene christlich-islamische Gleichgewicht zugunsten der Christen zu verschieben drohten. Die sunnitischen und schiitischen Muslime Libanons wehrten sich gegen die Einbeziehung der Armenier in den „Pakt", was ihnen aber nicht gelang, da diese schon vorher, wenn auch in viel geringerer Zahl, vertreten und mitberechtigt waren. Die damalige französische Mandatsmacht regelte die Streitfrage dann dahingehend, daß neue islamische und drusische Gebiete zur alten „Autonomen Provinz Libanon" geschlagen wurden. So blieb das religiöse Gleichgewicht mit verstärkten Zahlen auf beiden Seiten erhalten.

In diesem Jahr hat aber Ministerpräsident Karame mit zwei seiner unverhohlenen Programmpunkte zum Todesstoß gegen die — sicher reformbedürftige — alte Ordnung des Libanon ausgeholt. Er forderte nicht weniger als die Einbeziehung der Palästinenser in den „Nationalen Pakt", was zu einer klaren islamischen Mehrheit in Libanon führen müßte. Sodann sollte als nächste Reform die Klausel fallen, daß der Präsident maronitischer Konfession zu sein hat, worauf sich Karame mit Schützenhilfe der Palästinensischen Befreiungsfront (PLO) zum ersten islamischen Staatsoberhaupt der Christenenklave am Libanon wählen lassen wollte.

Waren die ersten Zusammenstöße provoziert?

Vor diesem Hintergrund muß das Losschlagen christlicher Milizverbände im Herbst in Karames Hochburg Tripolis und dann auch in Beirut im richtigen Licht gesehen werden. Avantgarde dieser verschiedenen „Glaubens- und Heimatschutz-Verbände" waren die grünbehemdeten „Kataib al-lubnania", kurz „Phalangen" genannt. Diese sind keineswegs so rechtsradikal, wie meist behauptet wird. Das zeigt schon ihr ursprünglicher, bei der Gründung in den dreißiger Jahren angenommener Name „Libanesische Sozialdemokratische Bewegung". Die Phalangen gebärden sich auch heute recht progressiv, vor allem die

von *Pierre Gemayel* geführten Jugendverbände. Diese rekrutieren sich mit Vorliebe aus der von den christlichen Bergdörfern in die libanesischen Küstenstädte abwandernden Landjugend. Begeisternde Reden, militärische Organisation im grünen Hemd unter dem Symbol des grünen Zedernbaumes und ein Schuß Geheimbündelei übten immer schon starke Anziehungskraft auf die jungen Maroniten, Melkiten und katholischen Syrer aus.

Haben sich die Phalangen angesichts des starken panarabischen Vereinigungsdruckes der Nasser-Ära auf den Libanon früher zu Idealen bekannt, die sehr an die Versuche von Dollfuß und Schuschnigg in Österreich vor dem Zweiten Weltkrieg erinnerten, dem großdeutschen Nationalsozialismus durch einen österreichischen „National-Klerikalismus" entgegenzutreten, so hat ihr Führer Gemayel gerade in den letzten Jahren einen erstaunlichen Wandel zu modernen Ideen und Programmen durchgemacht. Er besann sich auf die Verpflichtungen christlichen Sozialbewußtseins und begann für die Rechte der minderbegüterten Libanesen einzutreten. Seit Ende 1973 zeigte Gemayel sogar ein völlig neues Verständnis für die Notlage der Palästinenser in den libanesischen Lagern. Er streckte vorsichtig Fühler zu *Jasser Arafat* aus, die eine Aktivierung der katholischen Palästinenser als Bindeglied zwischen Phalangen und Palästinensern zum Ziele hatten. Diese „ideologisch-taktische Kehrtwendung der Phalangisten", wie es die Beiruter Tageszeitung „As-Safa" (Offenes Wort) nannte, begann der konservativ-christlichen Führung des Landes recht unbequem zu werden. Für die Zusammenstöße vom Mai 1975 zwischen den maronitischen Grünhemden Gemayels und palästinensischen Heckenschützen gibt es Anhaltspunkte, daß sie von ganz bestimmter Seite bewußt provoziert worden sind. Die heißeste Spur schien in Frandschies Präsidentenpalais zu führen. Obwohl heute die Toten des Bürgerkrieges zwischen Gemayel und den Linksmilizen sowie Palästinensern stehen, sind die Phalangen doch eine Kraft, die wirksam zum Aufbau eines neuen und besseren Libanon beitragen könnte.

Inzwischen traut allen Bemühungen der Mitte Oktober in Kairo versammelten arabischen Außenminister um eine gemeinsame Initiative zur Wiederherstellung und Aufrechterhaltung des inneren Friedens in Libanon zum Trotz in den Küstenstädten Beirut, Tripolis, Saida und Sur wie droben in den Bergen noch niemand so recht der nach wochenlangen Kämpfen notdürftig wiederhergestellten Ruhe. Nächtliche Schießereien sind weiter an der Tagesordnung, und selbst die regelmäßigen Abendsitzungen der von Vertretern aller libanesischen Religionsgemeinschaften gebildeten „Dialog-Kommission" im hochragenden maronitischen Bergkloster und Patriarchensitz Bkerke werden häufig vom Feuer automatischer Waffen in der Umgebung gestört. Der gute Wille von Katholiken, Orthodoxen, Protestanten, Sunniten, Schiiten und Drusen allein reicht eben nicht aus, um einen Konflikt zu lösen, der zwar unter religiösen Vorzeichen, aber eigentlich doch mehr um soziale Belange und tagespolitische Machtfragen geführt wird. Ähnlich wie der evangelisch-katholische Gegensatz in Nordirland dient auch in Libanon heute die konfessionelle Zugehörigkeit mehr als Aushängeschild zur Verwirklichung ganz anders gearteter Ambitionen. Pseudo-religiöse Organisationen, die ihre Schüsse aus der Sakristei oder vom Minarett abgeben, ihre Mitglieder aber nie zu Andacht und Gebet in den Gotteshäusern versammeln, spielen hier wie dort die übelste Rolle.

Mitschuld der Phalangen

Während so der gegenwärtige, Anfang Februar 1975 nach einem harten und langen Wahlgang zwischen „Konservativen" und „Reformern" beim Konklave von Bkerke gewählte maronitische Patriarch *Antun Koreiche* als ausgesprochen tolerant und fortschrittlich bezeichnet werden darf, vertreten die meisten politischen Gruppierungen der Maroniten schlimmste Reaktion. Recht fragwürdig ist auch das „christlich-morgenländische Sendungsbewußtsein", mit dem klerikal aufgemachte Milizen- und Jugendverbände ihre oft nur zu faschistoiden Methoden zu verbrämen suchen. Antiquiert klingen auch gewisse Grundsatzerklärungen Pierre Gemayels, zu denen sich seine Phalangen aller Modernisierung zum Trotz nach wie vor bekennen: „Libanon ist eine Seele, ein spirituelles Prinzip. Es könnte materiell vorübergehend von einem syrischen oder arabischen Reich absorbiert werden. Spirituell läßt es sich aber unmöglich mit einer Welt vereinigen, die seinen Seelenzustand, seine spirituellen Werte nicht teilt . . . Ich, Pierre Gemayel, bin ein Katholik, voll Stolz auf mein Christentum und ein pflichtbewußter Diener der Kirche. Dabei schätze ich mich glücklich, die schweigende Mehrheit der libanesischen Katholiken hinter mir zu wissen . . . Wenn nun unsere Regierung ihre Pflicht zur Gewährleistung von Gesetz und Ordnung versäumt, dann werden die libanesischen Phalangen auf ihre Weise für die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung sorgen" (Pierre Gemayel, „Alkataeb al-loubnaniat: Phalanges Libanais", Beirut 1956, 22, 29, 34).

Mit dem Versuch, diese „Ruhe und Ordnung" auf eigene Faust und im eigenen Sinne durchzusetzen, haben die Phalangen ihren gewiß auch positiven Aspekten zum Trotz bei den Blutbädern von 1958 und 1975 schwere Mitschuld auf sich geladen. Inzwischen haben die „Progressiven Sozialisten" *Kamal Dschumblats*, deren Kampfgruppen die Hauptwidersacher der Phalangisten bei den letzten Kämpfen gewesen sind, dessen schon früher einmal formulierte Gedanken über eine „ethische statt konfessionelle Struktur des Libanon" während des Bürgerkrieges erneut verkündet und damit auch in der „Dialog-Kommission von Bkerke" interreligiöse Unterstützung gefunden. Dschumblat hatte solche Ideen schon in den frühen sechziger Jahren verkündet, doch bedurfte es offenbar des Feuerofens dieses Bürgerkrieges, um auch seine

politischen Gegner zur Diskussion über diese „innere Erneuerung" bereit zu machen:

„Es ist nicht genug, eine Klasse durch eine andere, ein System durch ein anderes, ein Gesetz durch ein neues zu ersetzen, um für den Sieg von Gerechtigkeit, Tugend und Liebe zu sorgen. Gerechtigkeit und Liebe sind Aspekte der menschlichen Selbstbetrachtung als eines Doppelwesens: Die Reform muß sowohl bei den äußeren Lebensbedingungen wie im Herzen der Menschen erfolgen. Ein ethischer Sozialismus, der an die Beherrschung der sozialen Gegebenheiten durch den Menschen glaubt, ist allein imstande, uns den richtigen Weg zu führen. Sonst werden wir Maschinen ohne Treibstoff, Körper ohne Seele. Wenn sich die Menschheit aber selbst reformiert, indem sie ihre Egozentrik überwindet und ihr wahres Selbst zum Durchbruch kommt, dann werden wir in Libanon weder besondere sozialistische Systeme noch eine neue Sozialgesetzgebung mehr nötig haben!" (Kamal Dschumblat, „Adwa ila haqiqat al-qadia al-qaumia al-idschtimaia as-suria" — Erhellung der wahren Bedeutung des syrischen Sozial-Nationalismus, Beirut 1962, 48).

Erste Versuche einer nationalen Versöhnung

Zukunftsweisende Repräsentanten eines neuen, an den Leiden des Bürgerkrieges geläuterten Verhältnisses von Christen und Muslimen, von Rechts und Links in Libanon sind der 1925 geborene katholische Maronit *Clovis Maqsud* und der aus der sozialistischen Schule Dschumblats kommende Sunnit *Ramadan Lawand*, die sich gemeinsam um eine Überwindung von Konfessionalismus und „Ideologismus" bemühen. Maqsud, der bezeichnenderweise von den Phalangen herkommt, seinen Horizont aber noch um ein wesentliches mehr als „Führer" Gemayel geweitet hat, ist zu einer Art Wortführer der libanesischen „Linkskatholiken" geworden. Dazu seine Stellungnahme zum Bürgerkrieg, vorgetragen vor der „Dialog-Kommission" in Bkerke: „Die Linke in Libanon macht eine schwere Krise durch, deren Wurzeln in den von ihr selbst verursachten Verhältnissen, aber auch in der internationalen Problematik zu suchen sind. Was verstehen wir überhaupt unter der Linken? Die Linke als politische Norm hat doch alle Klassen zu bezeichnen, die für eine stärkere Teilnahme der Massen am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben auf der Basis des Abbaus der Klassenschranken eintreten. Die Linke umfaßt alle Kräfte, die den Menschen von einer Existenz am Rande des Daseins und seiner Vorgänge befreien und zur aktiven Gestaltung seiner Zukunft in Würde und Wohlstand aufrufen. Die verschiedenen Ideologien, die diese Wünsche und Anliegen in Programme umzusetzen versuchen, sind nicht grundsätzlich, sondern nur durch die verschiedenen Problemstellungen bedingt (An-Nahar, Beirut, 15. Oktober 1975).

In ähnlicher Weise hat sich *Ramadan Lawand* in seiner September-Flugschrift „Masir al-qaumia al-arabia" (Weg des arabischen Nationalismus) geäußert (Beirut, ohne Jahresangabe, 85): „Die libanesischen Intellektuellen, welche sozialistische Theorien aus dem Westen in die Heimat brachten, haben gleichzeitig die Interessen der dort existierenden Klassen mit eingeschleppt. Was immer Libanons Rechte und Linke voneinander halten mögen, es kann keinen Zweifel daran geben, daß unsere Sozialisten eine Karikatur der westlichen geblieben sind."

Die Frage „Wer ist schuld an dem Zerfallsprozeß in Libanon?" kann nach alledem nur sehr vielschichtig beantwortet werden. Es ist keineswegs so, wie das das algerische Zentralorgan Al-Mudschahed (15. 10. 75) in einem kämpferischen Leitartikel darzustellen versuchte, daß die libanesischen Wirren allein auf das Konto der 200 reichen christlichen Familien des Landes und der ihre Privilegien eifersüchtig hütenden maronitischen Kirche gingen. Gerade die syrischen, libyschen und irakischen Kritiker der Libanon-Christen verschweigen tunlichst, daß ihre Regierungen selbst alle Finger mit im Spiel der libanesischen Krise haben. Allein Libyen dürfte seit Beginn der Unruhen an die 40 Millionen Dollar zur Unterstützung radikaler Gruppen illegal nach Beirut transferiert haben.

Die *Palästinenser* haben an diesem letzten Waffengang erstaunlich wenig direkten Anteil genommen, doch steht außer Zweifel, daß sie der eigentliche Stein des Anstoßes sind. Insofern ist auch die Ansicht der pro-westlichen Beiruter Tageszeitung „Daily Star" vom 16. Oktober voll zu unterschreiben, daß die Initiative zur Wiederherstellung von Frieden und Stabilität in Libanon eigentlich nur bei den Vereinigten Staaten liege. Diese hätten für die Schaffung einer palästinensischen Nationalheimstätte im Westjordanland und Gaza-Streifen zu sorgen, worauf sich mit der Abwanderung dieses Fremdkörpers die libanesische Problematik zwar noch nicht ganz lösen, sehr wohl aber wirksam entspannen ließe. War man zunächst einigermaßen darauf gespannt, wie sich der Vermittlungsversuch des (nach langer öffentlicher Zurückhaltung) vom Papst nach Beirut entsandten Kardinals *Paolo Bertoli*, früher Nuntius in Paris, anlassen werde, der Anfang November seine Kontaktgespräche mit den führenden Politikern des Landes aufnahm, zeigten sich spätestens nach dem Gespräch mit Palästinenserführer *Jassi Arafat* die Grenzen solcher Vermittlung. Aber, ob der spätere Versuch des früheren französischen Außenministers *Couve de Murville* zu deutlicheren Ergebnissen führte, war bei Abschluß dieses Berichtes noch nicht abzusehen.

Heinz Gstrein

Gewissenskonflikte und Frustration im sozial-medizinischen Dienst?

Probleme des katholischen Krankenhauses nach dem Karlsruher Urteil zur Reform des Paragraphen 218

Am 17. September dieses Jahres hielt P. Johannes Hirschmann SJ, Frankfurt am Main, in Mainz in der Arbeitsgemeinschaft katholischer Krankenhäuser der Länder Rheinland-Pfalz und Saarland einen Vortrag über die ethischen Implikationen der Situation, die das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 25. Februar 1975 zur Frage des Paragraphen 218 f. in katholischen Krankenhäusern geschaffen hat. Die Diskussion des Vortrags, der als Einführung in eine ausführliche Aussprache mit Ärzten und Krankenhausträgern angelegt war, litt in der Presse unter bedauerlichen Irrtümern und Verkürzungen der Berichterstattung. Wir bringen hier den — im Unwesentlichen gekürzten — Inhalt der Ausführungen.

Die Situation des katholischen Krankenhauses wirft nach dem Karlsruher Urteil vom 25. Februar im Zusammenhang mit dem Dienst am werdenden Leben unterschiedliche Fragen auf: strafrechtliche und strafrechtspolitische (denn der Prozeß der strafrechtlichen Regelungen ist ja weder im Bund noch in den Ländern abgeschlossen — anderseits sind bereits eine Anzahl von Änderungen des früheren Rechtes in Kraft, und ihre Anwendung legt Geleise in der Praxis der Krankenhäuser); medizinische, soziale und nicht zuletzt ethische. Nur von diesen letzteren soll hier die Rede sein. Wir greifen aus der Fülle einige von besonders grundsätzlicher Bedeutung heraus. Sie kreisen um die Frage nach dem, was in diesem Bereich in einem katholischen Krankenhaus verantwortet werden kann. Im einzelnen gehen, wie Zusammenkünfte über diese Fragen zeigen, die Auffassungen katholischer Moraltheologen, katholischer Ärzte, katholischer Krankenhausträger, katholischer caritativer Organisationen auseinander. Wir werden uns aus grundsätzlichen und praktischen Überlegungen um einen breiteren Konsens bemühen müssen. Der Entwurf eines Modells für den sozial-medizinischen Dienst am katholischen Krankenhaus, der in den letzten Monaten bekannt geworden ist, aber auf Bedenken stieß und auf bischöflichen Wunsch nicht weiter verbreitet wird, bis die Frage erneut bedacht ist, zeigt, daß die Herbeiführung eines größeren Konsenses zwar ein dringendes Anliegen, aber nicht ohne Schwierigkeiten ist. Damit ist das Ziel der Aussprache dieser Zusammenkunft klar: einen Beitrag zum klärenden und stärker einenden Gespräch zu liefern.

I. Eingriffe in den ersten Tagen nach der Konzeption

In der Diskussion um die *sittliche Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs* spielt die Frage eine Rolle, von welchem Zeitpunkt an das in der Vereinigung des elterlichen Keimgutes zustande kommende Lebewesen als Mensch, als Person zu betrachten ist. Es handelt sich bei diesem Lebewesen zweifellos um spezifisch menschliches Leben. Es handelt sich auch um ein Rechtsgut. Aber der Begriff „menschliches Leben" ist weiter als der Begriff des Lebens einer menschlichen Person. Für den strafrechtlichen Bereich bestimmt Karlsruhe den Zeitpunkt, von dem an dieses Lebewesen als Person betrachtet wird, deren Leben strafrechtlich geschützt wird, vom 15. Tag nach der Konzeption an. Ist, wenn ein Eingriff in diesen ersten 14 Tagen nicht strafbar ist, der Eingriff erlaubt? Bei einer Reihe von Eingriffen, die in den ersten Tagen erfolgen, ist, selbst wenn schwer feststellbar ist, ob es zum Abbruch eines begonnenen menschlichen Lebens kommt, diese Frage sittlich nicht bedeutungslos.

Die katholische Sittenlehre verneint eindeutig die Erlaubtheit dieses Eingriffes. Noch in einer eigenen Deklaration hat im November des letzten Jahres die Römische Kongregation für die Glaubenslehre das betont. Der Grund für dieses Nein ist die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, die sich aus der Würde der menschlichen Person, biblisch gesprochen aus ihrer Gottebenbildlichkeit ergibt. Diese Würde ist zugleich der Grund dafür, warum dieses Leben ein von der menschlichen Rechtsgemeinschaft zu achtendes und — notfalls auch mit strafrechtlichen Mitteln — zu schützendes Rechtsgut ist. Aus dem gleichen Grunde hat die menschliche Person unmittelbar ein Recht auf ihr Leben. Für die christliche Betrachtung ist die Achtung dieses Rechts unverzichtbarer Bestandteil des Liebesgebotes. Das Wort Christi, daß wir das, was wir dem Geringsten tun, ihm tun, und daß das, was wir ihm tun, auch seinem Vater im Himmel tun, gilt auch für den Eingriff in das keimende Leben vor der Geburt. Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens besteht auch, wenn die Frage offen ist — und die römische Deklaration läßt sie bewußt offen —, ob das Menschsein dieses im Mutterschoß reifenden Lebens schon von der Empfängnis an gegeben ist.

In der philosophischen Anthropologie, die für die Beantwortung dieser Frage zuständig ist (es genügen nicht die Naturwissenschaften dazu, wie auch Rom ausdrücklich sagt), ist diese Frage auch heute noch strittig. Wer z. B. für die Zeit zwischen Empfängnis und Abschluß der Möglichkeit von Mehrlingsbildungen ein Nochnichtmenschsein annimmt, wird wegen der Hinordnung des Lebens in diesen Tagen auf das Menschsein und der Gefahr, daß in bestehendes Menschsein eingegriffen wird, den Eingriff für unerlaubt halten; er wird die Sünde, die damit geschieht, allerdings nicht auf eine Stufe stellen wie den Mord (vgl. Vermeersch, Theologiae Moralis Principia II, Rom 1937, S. 565).

Hier bestehen in *Grenzsituationen* Unterschiede der Auffassung unter den Moraltheologen. Einige sind der Meinung, daß es Situationen gibt, in denen dem Leben der Frucht der größere Anspruch des mütterlichen Lebens gegenübersteht, das durch eine Schwangerschaft gefährdet ist und nicht anders als durch einen Eingriff gerettet werden kann. Besonders schwierig sind jene Fälle, in denen das werdende Leben rechtswidrig zustande gekommen ist, sei es durch eine Vergewaltigung und Nötigung oder, was leider nicht so ganz selten vorkommt, durch rechtswidrig erzwungenen Verkehr in der Ehe. In solchen Situationen, in denen nach ihrer Meinung zweifelhaft bestehendes Leben gegen sicher, unter Umständen tödlich, gefährdetes Leben der Mutter steht, halten einige Theologen einen Eingriff für erlaubt. Andere lehnen dies ab. Ähnliche Unterschiede der Auffassung bestehen bei Ärzten. Müssen katholische Krankenhäuser in solchen Situationen von ihren Ärzen die Befolgung der strengeren Auffassung verlangen? Über diese Frage muß man sprechen.

II. Medizinische Indikation

Wir müssen damit rechnen, daß das für die sogenannte *medizinische Indikation* nach dem Karlsruher Urteil geltende Recht nicht wenige Fragen im katholischen Krankenhaus aufwirft. („Eine Fortsetzung der Schwangerschaft ist unzumutbar, wenn der Abbruch erforderlich ist, um von der Schwangeren eine Gefahr für ihr Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung ihres Gesundheitszustandes abzuwenden.") Das Urteil betrifft zwar unmittelbar nur die strafrechtliche Seite. Seine Begründung deutet an, daß hinter ihr auch sittliche Probleme stehen. Es ist bekannt, daß, wenn die katholische Kirche Sinn für die Straffreiheit für eine bestimmt verstandene medizinische Indikation hat, dies nicht bedeutet, daß sie den Abbruch aus medizinischer Indikation einfachhin für sittlich erlaubt hält.

Traditionell unterscheiden die katholischen Theologen zwischen dem *direkten* „angezielten" Abbruch und dem *indirekten* (nur in Kauf genommenen) Abbruch. (Die Terminologie ist nicht einheitlich.) Den indirekten Abbruch halten sie aus jenen Gründen, die bei der medizinischen Indikation in Frage stehen, für erlaubt, wenn er der einzige Weg ist, die Mutter vor dem Verlust ihres Lebens oder schwerer Gesundheitsschädigung zu bewahren. Das bürgerliche Recht folgt hier nicht der Begrifflichkeit der Theologen. Konkret ist auch die Anwendung dieser Unterscheidung bei diesen nicht leicht und umstritten. So kann es zu Situationen kommen, wo ein Ethiker oder ein Arzt einen Eingriff für verantwortbar hält, ein anderer nicht. Dieser Unterschied kann sowohl von tatsächlichen wie von grundsätzlichen Gesichtspunkten herkommen. Es gibt in der heutigen moraltheologischen Diskussion auch unterschiedliche Lehrauffassungen über die Tragweite der hier gemachten Unterscheidung. Sie spielt eine wichtige Rolle in kirchlichen Lehräußerungen.

Erheblicher ist die Differenz in jenen Fällen, in denen Leben gegen Leben steht. Und auch hier gibt es noch einen bedeutsamen Unterschied. Ich zitiere *Bruno Schüller:* „Nehmen wir den einen Extremfall, der gottlob wegen des Fortschritts der Medizin kaum mehr vorkommen soll, wie es heißt. Der Arzt steht vor der Alternative, entweder beide, Mutter und Fötus, sterben zu lassen oder den Fötus (direkt) zu töten und dadurch das Leben der Mutter zu retten. Muß man nicht unbedingt sagen, es sei besser, daß wenigstens das Leben der Mutter gerettet wird? Man sagt in der Tradition gern, der Mensch sei nicht zum Herrn über das Leben, sondern nur zu dessen Verwalter eingesetzt. Angenommen nun, ein Verwalter stehe vor der Alternative, ob er das Leben zweier seiner Obhut anvertrauter Menschen zugrunde gehen lassen oder durch Tötung des einen das Leben des anderen erhalten soll. Muß er nicht der Meinung sein, er handle im Sinn des Herrn über das Leben, wenn er rettet, was zu retten noch in seiner Macht steht? Die Vorzugswahl dürfte verhältnismäßig leicht sein, wenn das Leben des Fötus ohnehin nicht mehr zu retten ist, so daß rettbares gegen nicht mehr zu rettendes Leben steht.

Aber wie, wenn rettbares Leben gegen rettbares Leben steht? Es ist nicht einzusehen, warum man dann sein Urteil nicht genau in der Weise zu fällen habe, wie man es in der Tradition immer schon getan hat, wenn zur Frage stand, ob man durch indirekte Tötung des einen das Leben eines anderen retten oder durch Unterlassung der indirekten Tötung des einen das Leben eines anderen zugrunde gehen lassen soll" (Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973, S. 197 f.). Sicher ist, daß auch eine ganze Reihe katholischer Ärzte diesem — mit der offiziellen Lehre der Kirche (Pius XII.) wohl nicht vereinbaren — Urteil sich anschließen wird.

Der schon genannte Entwurf eines Modells für den sozialmedizinischen Dienst am katholischen Krankenhaus greift diese Situation auf und scheint sich in diesem Sinn auszusprechen. Offensichtlich bedürfen wir auch hier des weiterführenden und klärenden Gespräches. Im Hintergrund der Diskussion stehen in der heutigen katholischen Moraltheologie kritische Argumente gegen die traditionelle Argu-

mentation für die ausnahmslose Verwerflichkeit der direkten Tötung eines unschuldigen Menschen. Diese ernst zu nehmenden Diskussionen dürfen nicht als Versuch zu einer „Liberalisierung" der katholischen Sittenlehre oder im Sinn eines aufweichenden Entgegenkommens gegenüber einer Ausweitung der Abtreibungspraxis betrachtet werden. Gerade wenn man den Kampf gegen die Abtreibung nicht in theologisch unzulässiger Weise zu einem Proprium katholischer Ethik machen will, muß man selbstkritisch in der Argumentation sein und in diesem Zusammenhang auch einmal bereit, nicht endgültig getroffene Entscheidungen des Lehramtes in Frage zu stellen.

Mit ganz besonderer Besorgnis muß man in der Entwicklung der strafrechtlichen Diskussion die *Tendenz zur Ausweitung des Gesundheitsbegriffs* bei der medizinischen Indikation betrachten. Das ist immer schon da gegeben, wo nicht Leben gegen Leben steht, sondern einfachhin gegen Gesundheit; erst recht, wenn der Begriff Gesundheit von dem legitimen Anspruch einer auch psychosomatischen und sozialen Medizin abwärts ausgeweitet wird; schließlich auch dann, wenn andere Indikationen zu Fällen der medizinischen ausgeweitet werden. Es muß ein Anliegen des katholischen Krankenhauses bleiben, hier festzuhalten an der Hierarchie der Werte, ebenso wie an einem zwar ganzheitlichen, aber auch eindeutigen Lebens- und Gesundheitsbegriff.

III. Beteiligung und Mitwirkung

Der heilende Dienst ist bei seiner wachsenden Vervollkommnung und Differenzierung auf das Zusammenwirken vieler angewiesen, die sich in der Verantwortung teilen. Weder die Krankenhausträger noch die Mitglieder des therapeutischen und pflegenden Teams können diese Verantwortung einem allein überlassen. Da bei den zu treffenden Maßnahmen auch in einem katholischen Krankenhaus unterschiedliche Auffassungen über das sittlich Verantwortbare möglich sind, wirft auch ihre Kooperation ethische Probleme auf.

Die Ethik pflegt hier bei unerlaubten Handlungen zwischen *formeller* und *materieller* Mitwirkung zu unterscheiden. Formelle Mitwirkung liegt da vor, wo der Mitwirkende sich die sittliche Wertentscheidung dessen zu eigen macht, mit dem er zusammenwirkt. Das ist ebenso unerlaubt wie die Handlung, zu der er mitwirkt. Selbst wenn dieser Handelnde seine Maßnahme guten Gewissens trifft, wird sie dadurch für einen anderen nicht sittlich erlaubt. Ganz besonders schwierig ist die Situation, wenn dieser Tatbestand sich erst beim Vollzug herausstellt. Der Haupthandelnde muß Klarheit haben über die Gewissenssituation derer, deren Mitwirkung er in Anspruch nimmt. Das setzt Verständigung, ja Formen der Verständigung voraus. In vielen Krankenhäusern sind sie selbstverständlich, wohl nicht in allen. Das geltende Recht weist darauf hin, daß niemand zur Abtreibung gezwungen werden kann. Es macht allerdings selbst Ausnahmen in jenen Fällen, in denen „die Mitwirkung notwendig ist, um von der Frau eine anders nicht abwendbare Gefahr des Todes oder einer schweren Gesundheitsschädigung abzuwenden" (5. StrRG). Hier konkretisiert meines Erachtens das Recht nicht genügend die *Sicherung der Gewissensfreiheit* dessen, der auch in diesen Zusammenhängen, der offiziellen katholischen Lehre folgend, den Abbruch ablehnt. Materielle Mitwirkung liegt dann vor, wenn eine Handlung vollzogen wird, ohne daß die sittliche Stellungnahme dessen mitvollzogen wird oder werden muß, mit dem man handelt. Das ist oft möglich. Die enge Verbundenheit mit seiner Handlung aber macht solche Mitwirkung zweideutig. Die traditionelle katholische Lehre und das kirchliche Lehramt betonen deshalb, daß nur ein entsprechend schwerwiegender Grund das Inkaufnehmen der objektiven Begünstigung einer unerlaubten Handlung zu rechtfertigen vermag. Das Abwägen des Für und Wider ist oft nicht leicht, ergibt auch bei den verschiedenen Personen in ihren unterschiedlichen Stellungen und Belastungen konkret unterschiedliche Antworten auf die Frage, ob etwas verantwortbar ist oder nicht. Die katholischen Krankenhäuser und Ärzte erinnern sich noch an die bedrängende Kasuistik des nationalsozialistischen „Rechtes" in einigen Fragen. Nicht nur die formelle Mitwirkung, auch materielle Mitwirkung kann notwendig werden. Wir werden zu prüfen haben, wo ähnliche Fragen im Zusammenhang mit dem Paragraphen 218 auf uns zukommen. Eine spezielle Frage bleibt, ob hier unterschiedliche Verhaltensweisen von Ordensschwestern und von freien Schwestern zu fordern sind.
Ein Beispiel der Schwierigkeiten im Fragebereich Beteiligung und Mitwirkung sind bereits in diesen Monaten die Überlegungen, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Umfang — gerade um einer möglichst umfassenden Abbruchsverhinderung willen — katholische Stellen sich an konkret vorgesehenen Formen der Beratung beteiligen können oder sollen. Es scheint unbedingt wünschenswert, daß die bedrückenden Differenzen zwischen Caritasverband und Sozialdienst Katholischer Frauen im Zusammenhang mit Fragen wie der der „ermächtigten Beratung" (ob eine „Ermächtigung" im Rahmen des geltenden Rechtes uns zu nah an das Abtreibungswesen heranführt oder Chancen für Hilfe gibt) oder der „Modellberatung" (ob und unter welchen Umständen damit eventuell verknüpfte Auflagen tragbar sind oder nicht) so gelöst werden, daß nicht die Frauen in Konfliktsituationen die Opfer werden. Diese Lösungen im Übergangsstadium sind so bedeutsam für den Rahmen unserer Hilfsmöglichkeiten in der Zukunft, der ja teilweise erst durch das kommende Recht gesetzt wird.

IV. Vorbeugende Hilfen

Die wichtigste Aufgabe, vor die die Rechtssituation uns stellt, ist ein wirksamer Beitrag dazu, daß Situationen

vorgebeugt wird, in denen der Wille zu einer Abtreibung entsteht. Dazu gehört die Hinführung aller, die ihre geschlechtlichen Kräfte in Anspruch zu nehmen gewillt sind, zu verantwortlicher Elternschaft.

Hier kann man immer wieder erleben, daß kirchlichen Stellen und Kreisen vorgeworfen wird, durch ihre Stellungnahme zur Empfängnisregelung begebe sich die katholische Kirche selbst der wirksamsten Möglichkeit eines glaubwürdigen Beitrags in diesem Sinn. Dazu wäre zunächst zu sagen, daß der Beitrag der Kirche ja nun nicht allein oder hauptsächlich in der Freigabe der Pille bestehen kann. Auch die Aussage der päpstlichen Enzyklika „Humanae vitae" ist differenzierter und umfassender, und die Deutsche Bischofskonferenz hat — im Rückgriff auf ihre Aussage über die Verbindlichkeit von Äußerungen des kirchlichen Lehramts im Schreiben an die, die mit der Verkündigung beauftragt sind — hilfreiche Hinweise gegeben über den Sinn der Verbindlichkeit und die Grenzen derselben. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik hat diese Linie festgehalten, ja erneut bekräftigt.

Sie zeigt den katholischen Christen, den Ärzten, denen, die im caritativen Bereich tätig sind, jenen Freiheitsraum des Gewissens auf, der dem zur Verantwortung Gewillten genügt. Wie Kardinal *Döpfner* auf der Gemeinsamen Synode in Würzburg berichtete, hat er nach der Königsteiner Erklärung zu „Humanae vitae" 1968 dem Papst die Motive dieser Erklärung erläutert. Paul VI., der an seinem eigenen Gewissensentscheid zur Enzyklika festhält, hat nicht von den deutschen Bischöfen oder Katholiken verlangt, diesen in der Königsteiner Erklärung umschriebenen Freiheitsraum des Gewissens zu verlassen. Bei der Durchführung dieses Grundsatzes und in ähnlichen Fällen wie in dem in „Humanae vitae" behandelten Fragekreis stehen Ärzte in katholischen Krankenhäusern gelegentlich vor der Frage, ob sie eine Entscheidung treffen dürfen, die zu der vorläufigen verbindlichen Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes in Widerspruch steht. Dabei darf man nicht vergessen, daß auch die Aussagen der deutschen Bischöfe über die Verbindlichkeit solcher Lehräußerungen selbst offizielle kirchliche Lehre sind.

In diesem Zusamenhang muß auch ein Wort über die *freiwillige Sterilisation* gesagt werden. Sie kann nicht allgemein als eine Methode der Geburtenkontrolle betrachtet werden. Eingriffe in die körperliche Integrität, zumal so folgenschwere, wie die einer Sterilisation, sind im allgemeinen nur verantwortbar im Dienst der gegenseitigen vitalen emotionalen und personalen Reifung der Partner. Bekannte Moraltheologen wie *Bernhard Häring* (Der heilende Dienst, Mainz 1972, S. 32 f.), *Franz Böckle* (Ethische Aspekte der freiwilligen operativen Sterilisation. In: Stimmen der Zeit 192 [1974] S. 760), *Karl Hörmann* (Sterilisation. In: Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck - Wien - München 1969, S. 1148—1152) und andere vertreten die Auffassung, „wo in katholischen Krankenhäusern die medikamentöse Antikonzeption toleriert wird, müßte konsequenterweise auch die operative Sterilisation als *Ultima ratio einer gebotenen dauernden Konzeptionsverhütung* zugelassen werden" (Böckle). Bei der Durchführung dieses Grundsatzes verlangen die Beteiligten die eingehende Information beider Partner über die kurz- und langfristigen Auswirkungen, ihren Konsens und die Einbettung der Maßnahmen in einen langen Prozeß von Überlegung bei der Entscheidungsfindung sowie ein hohes Maß an vorbereitender, begleitender und nachgehender fachlich menschlicher Assistenz (wie es in einer Stellungnahme heißt). Die freiwillige Sterilisation wird auch unter solch eingegrenzten Voraussetzungen Widerspruch finden.
Dieser wird sich auf den Widerstand der Kirche gegen die Sterilisation im Dritten Reich berufen sowie auf die Ausführungen Pius' XII. zum Ganzheitsprinzip und die Gefahr des Mißbrauchs gerade in der heutigen Zeit. Man wird allerdings nicht übersehen dürfen, daß die Sterilisation im Dritten Reich eine mit staatlichem Zwang auferlegte und aus einer falschen Sicht des Verhältnisses Person und Staat begründete Maßnahme war; daß es im Zusammenhang mit der Stellungnahme Pius' XII. zum Ganzheitsprinzip zu einer weiten Diskussion der Tragweite desselben kam, ja sogar seines Sinnes, und daß die Frage offenbleibt, ob es nicht Fälle geben kann, wo die Sterilisation „als dem ganz personalen Wohl des Menschen dienend" gerechtfertigt sein könne (vgl. Hörmann, Sterilisation, Lexikon 1150). Hier wie in anderen Zusammenhängen steht offensichtlich das katholische Krankenhaus vor der Entscheidung zwischen zwei Extremen: entweder nur das zuzulassen, was durch die, wenn auch nur vorläufig, verbindliche Lehre des kirchlichen Amtes gedeckt ist, und damit im katholischen Krankenhaus den Kreis des Verantwortbaren enger zu ziehen als er der sittlichen Entscheidung des einzelnen nach katholischen Grundsätzen gezogen ist, oder alles dem Gewissen des Arztes zu überlassen, was offensichtlich einer katholischen Einstellung widerspricht, auch den von diesem in einem katholischen Krankenhaus geschlossenen Verträgen. *Es gibt hier einen mittleren Weg*, den meines Erachtens die katholischen Krankenhäuser gehen sollten: Unter Tolerierung dessen, was ein katholischer Arzt nach katholischer Auffassung mit seinem Gewissen vereinbaren kann, auch wenn es einmal nicht definierter kirchlicher Lehre widerspricht, einen breiten Konsens auch den von diesem in einem katholischen Krankenhaus allerdings die Nichttabuierung von Fragen voraus, in denen der Konsens noch nicht da ist, vielmehr das intensive Gespräch unter den zur Aussprache Berufenen und Qualifizierten. Zu diesem Gespräch brauchen wir auch die Hilfe des kirchlichen Amtes und der Träger katholischer Krankenhäuser. Frustrierende Behinderungen gefährden die Zukunft des katholischen Krankenhauses. Noch einmal: Ihre bedauernswerten Opfer wären nicht zuletzt auch die Opfer der von der Kirche mit Recht so bekämpften Scheinlösungen dieser „Strafrechtsreform".

Johannes Hirschmann

Kurzinformationen

Mitte November wurde die Apostolische Konstitution „Romano Pontifici eligendo" über die Vakanz des Apostolischen Stuhles und die Wahl des Römischen Papstes veröffentlicht. Das Dokument stellt eine Bestätigung der geltenden Regelungen, nicht die von ihm erwartete Reform des Verfahrens der Papstwahl dar. Die entscheidende Bestimmung ist, daß *das aktive Wahlrecht auf das Kardinalskollegium beschränkt* bleibt. „Das Recht, den Römischen Papst zu wählen, steht einzig und allein den Kardinälen der Heiligen Römischen Kirche zu. Die Höchstzahl der wahlberechtigten Kardinäle soll nicht mehr als 120 betragen, von denen keiner beim Eintritt in das Konklave das achtzigste Lebensjahr überschritten haben darf. Unbedingt ausgeschlossen ist jede Beteiligung eines anderen kirchlichen Würdenträgers oder einer weltlichen Macht, gleich welchen Ranges und welcher Ordnung." Neben diesen Sätzen, die an sich schon deutlich genug sind, wird noch ausdrücklich betont, daß sich ein Konzil oder eine Bischofssynode, sollte der Papst während ihrer Sitzungen sterben, auf keinen Fall das Recht der Wahl des Nachfolgers anmaßen darf. In der Sprache des Dokumentes: „Daher erklären Wir deren Akte für ungültig und nichtig, durch die sie etwa vermessenerweise das Wahlverfahren oder das Wahlkollegium abzuändern versuchen sollten." Die in neueren Diskussionen um den päpstlichen Primat immer wieder vertretene Auffassung, der Papst sei in erster Linie *Bischof von Rom,* wird insofern aufgenommen, als das Prinzip bekräftigt wird, daß die Wahl des Papstes in die Zuständigkeit der Kirche Roms fällt. Daraus folgt aber für die Konstitution unmittelbar die Zuständigkeit des Kardinalskollegiums, das die römische Kirche „dabei vertritt". Die Gesamtkirche wird nur „gleichsam" an der Wahl beteiligt, insofern sie — wie die christliche Urgemeinde, geistig vereint mit der Mutter Jesu — einmütig im Gebet verharren soll. Die Absicht des Textes wird in der Präambel sehr klar ausgesprochen: der Papst will sich in Kontinuität mit seinen Vorgängern in der Geschichte Bestrebungen entgegenstellen, „die die Zusammensetzung des Wahlkollegiums und den Modus der Wahlausübung durch Veränderung der kirchlichen Einrichtungen ihrer (d. h. der Päpste) ausschließlichen Entscheidung zu entziehen suchten". Neben den grundlegenden Vorschriften wird eine Fülle von Detailbestimmungen erlassen, die durch eine starke Ritualisierung den Charakter der Wahl als „liturgischer" Handlung unterstreichen sollen.

Eine Versöhnung zwischen Christentum und Kommunismus hat der päpstliche Vikar für die Diözese Rom, Kardinal Ugo Poletti, als unmöglich bezeichnet. In einer vielbeachteten Rede vor Dekanen der Diözese Rom am 19. Oktober (vgl. Osservatore Romano 20 (21. 10. 75) betonte der Kardinal, der Kommunismus sei auch heute — „wie er es immer war und immer sein wird" — marxistischer Materialismus. Trotz aller taktischen Versuche der Toleranz bleibe er in seiner Substanz atheistisch. Wenn er sich auch möglicherweise aus Gründen der Opportunität nicht direkt gegen Gott stellen würde, bleibe es doch sein Ziel, eine Gesellschaft ohne Gott zu schaffen. Poletti zeigte sich darüber besorgt, daß Rom nach den Kommunalwahlen im Februar 1976 eine mehrheitlich kommunistische Stadtverwaltung bekommen könnte. Wenn die Kommunisten in der Hauptstadt der katholischen Christenheit die Führung übernähmen, hieße das — so der Kardinal —, daß sich die „Stadt Gottes" und die „Stadt ohne Gott" gegenüberstünden. Unmittelbar nach Bekanntwerden der Rede gab es lebhafte Diskussionen in der italienischen Öffentlichkeit, die sich bereits weitgehend auf die mehr oder weniger stille Teilhabe des PCI an der Macht eingestellt hat. Die laizistischen Parteien wiesen die Ausführungen Polettis als politische Einmischung zurück. In einer Debatte im römischen Stadtrat nahm lediglich der Fraktionsvorsitzende der Democrazia Cristiana den Kardinal mit dem Hinweis in Schutz, er habe während des Kongresses über die Mißstände in der Stadt Rom im vergangenen Jahr schließlich auch das Versagen der gegenwärtigen Verwaltung massiv kritisiert und die Mithilfe der Kirche bei der Bewältigung der Probleme der italienischen Hauptstadt angeboten (vgl. Osservatore Romano, 26. 10. 75). Dem römischen Priesterrat gegenüber hielt Poletti am 30. Oktober ausdrücklich an seiner Auffassung von der Unmöglichkeit des Kompromisses zwischen Kirche und Kommunismus fest. In einem Interview mit Radio Vatikan am 7. November griff er noch einmal in die Auseinandersetzung ein. Es könne nicht darum gehen, irgend jemandem die Freiheit der politischen Entscheidung zu bestreiten. Aber wer sich für das Evangelium entschieden habe, müsse sich darüber klar sein, daß es einen universalen Anspruch stellt, der sich nicht nur auf die private, sondern auch auf die gesellschaftliche Existenz des Menschen bezieht. Leider seien auch der Marxismus in der Theorie und der Kommunismus in der Praxis global und deshalb mit dem Christentum nicht zu versöhnen. Weil der christliche Glaube eine Trennung Gottes von Mensch und Geschichte nicht zulasse, müsse gerade Rom eine „religiöse Vision" auch seines sozialen und gesellschaftlichen Lebens bewahren (vgl. Avvenire, 8. 11. 75). *Paul VI.* stellte sich in einem feierlichen Gottesdienst zum Diözesanjubiläum im Lateran vor seinen römischen Vikar und unterstrich die Richtigkeit seiner Warnungen vor Auffassungen, „die für lebendige Glieder der kirchlichen Gemeinschaft unannehmbar sind" (vgl. Osservatore Romano 10./11. 11. 75). Gleichzeitig erinnerte der Papst die Römer an die Verantwortung, die sie mit ihrer Stadt für die gesamte Christenheit hätten. Angesichts der exorbitanten Probleme Roms kann dieser beschwörende Appell wohl nicht mehr sein als eine Demonstration. Ob er zusammen mit den Äußerungen Polettis politische Wirkung hat, wird man im Frühjahr wissen.

Am 23. Oktober 1975 hat Dr. Anton Hänggi, Bischof von Basel, das **„Rahmenstatut für die Seelsorgeregionen im Bistum Basel"** genehmigt und damit die Leitung des größten schweizerischen Bistums dezentralisiert. Der Priesterrat regte schon am 1. Juni 1967 eine regionale Planung und Koordination der Seelsorgearbeit an, und am 4. Dezember 1968 beantragte er: „Die Diözese muß in Seelsorgeregionen aufgegliedert werden, in denen regional geplant und gearbeitet werden kann." Aufgrund einer Vorstudie und nach Beratung in der Generalvikariatskonferenz stimmte der Bischof am 29. September 1971 der Regionalisierung des Bistums grundsätzlich zu und beauftragte in der Folge die Pastoralstelle mit der Ausarbeitung

eines Projektes. Am 19. Dezember 1972 wurde das Projekt *„Neugliederung des Bistums Basel"* der Öffentlichkeit vorgestellt. Der Widerstand vor allem von kantonalkirchlicher Seite gegen den Vorschlag, Kantonsgrenzen überschreitende Regionen mit je einem hauptamtlichen Bischofsvikar als Leiter zu schaffen, machte eine gründliche Überarbeitung erforderlich. Ein erstes Ergebnis dieser Überarbeitung war eine Aufwertung der Dekanate durch die neue Dekanatseinteilung, die am 7. März 1974 in Kraft trat, das neue Dekanatsstatut, das am 19. Juli 1974 genehmigt wurde, und die Ernennung eines „délégué épiscopal" für den Jura. Ein zweites Ergebnis war der im Februar 1975 veröffentlichte Konzeptentwurf *„Dezentralisierung der Bistumsleitung"*, der auf eine territoriale Neustrukturierung zugunsten einer mittleren Führungsebene im Rahmen der Kantonsgrenzen verzichtete und wohl deshalb nicht mehr abgelehnt wurde, so daß er unter Berücksichtigung der Ergebnisse der Vernehmlassung zum nun verbindlichen Rahmenstatut überarbeitet werden konnte. Danach bilden nun die Kantone, mit Ausnahme des alten Kantonsteils Bern und des Jura, die 10 Seelsorgeregionen des Bistums Basel. Die Führungsorgane der Seelsorgeregionen sind die *Dekanenkonferenz* und der *Regionaldekan*. Der Regionaldekan ist der vom Bischof beauftragte Leiter der kantonalen Seelsorgeregion und zudem Präsident der kantonalen Dekanenkonferenz. So kommen ihm Seelsorge- und Personalaufgaben zu, innerhalb der Region (er koordiniert beispielsweise in Zusammenarbeit mit der Dekanenkonferenz die Seelsorge im Kanton) wie im Bistum (er vertritt beispielsweise die seelsorglichen Interessen des Kantons in der Bistumsleitung und ist unter anderem auch Mitglied der diözesanen Personalkommission). Der Dekanenkonferenz kommen vor allem jene Aufgaben zu, die in Zusammenarbeit der Dekane und Dekanate gelöst werden müssen; sie ist insbesondere der kirchenamtliche Gesprächspartner des kantonalen Seelsorgerates und der kantonalkirchlichen Behörde. In Kraft treten wird das Statut auf den 1. Januar 1976, verwirklicht werden kann es wohl nur schrittweise, weil das Bistum über die Besoldung des Regionaldekans und die Finanzierung der Dekanatskonferenz mit den kantonal-kirchlichen Behörden Verhandlungen führen und Vereinbarungen treffen muß.

Vom 23. bis 30. Oktober tagte in Lourdes die Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz. Sie war schon vor ihrem Beginn auf relativ breites öffentliches Interesse gestoßen, weil die *Wahl eines neuen Präsidenten* anstand und ein Beschluß der Bischöfe über das politische Engagement der in der Katholischen Aktion zusammengeschlossenen Verbände erwartet wurde. Bereits am 24. Oktober wurde der Erzbischof von Marseille, *Roger Etchegaray*, seiner Herkunft nach ein Baske, als Nachfolger des Pariser Kardinals *Marty* zum Präsidenten der französischen Bischofskonferenz gewählt; sein Stellvertreter wurde der Bischof von Grenoble, *Gabriel Matagrin*. Die wichtigsten weiteren Tagesordnungspunkte waren Probleme des Priestermangels und der Ausbildung der künftigen Priester, die Katechese, die wirtschaftliche und soziale Lage Frankreichs und schließlich — wie bereits erwähnt — die *politische Aktivität der Verbände*. Zum letztgenannten Thema verabschiedeten die Bischöfe ein Dokument, in dem sie den Verbänden der Katholischen Aktion eine größere Autonomie auf dem politischen Sektor zugestehen (Le Monde, 31. 10. 75). Sehr stark betonen die Bischöfe darin die Verpflichtung der Christen zum kollektiven Engagement im gesellschaftlichen Leben. Im Streit der Ideologien und politischen Programme ist es aber nach Auffassung der französischen Bischöfe unbedingt erforderlich, daß die Christen auf eine „authentische Beziehung" zwischen ihrem Glauben und ihrer politisch-gesellschaftlichen Aktivität achten. In ihren politischen Optionen seien die Christen frei, „soweit sie in Kohärenz mit dem in der Kirche verkündigten Evangelium bleiben". Wenn eine Gruppe ein bestimmtes „Engagement in zeitlichen Fragen" für notwendig (und für zu ihrem apostolischen Auftrag gehörig) hält, kann sie nicht die Kirche als solche auf dieses Engagement festlegen; die Verantwortung für die Konsequenzen ihrer Aktivität trägt die Gruppe selbst, nicht etwa der zuständige kirchliche Amtsträger. Aufgabe des kirchlichen Amtes sei es, die Gruppen in ihrer Aktivität pastoral zu begleiten und darauf zu achten, daß sie die christliche Motivierung ihres Handelns nicht verlieren. Ferner müßten Priester und Bischöfe dafür Sorge tragen, daß bei allen sich zwangsläufig ergebenden Konflikten die Gemeinschaft der Kirche als solche gewahrt bleibt und keine einzelne Gruppe die Fülle des evangelischen Zeugnisses für sich allein beansprucht (vgl. den vollständigen Text in La Croix, 4. 11. 75). Mit diesem relativ offenen Dokument haben die französischen Bischöfe einen „unbequemen Pluralismus" der politischen Optionen innerhalb der Kirche ausdrücklich anerkannt, ohne dabei jede Art von politischer Bindung zu legitimieren. Angesichts der bekannten „Linkslastigkeit" einiger Verbände des französischen Katholizismus fiel dieses Zugeständnis nicht allen Bischöfen leicht.

Der Oberste Sowjet der Russischen Föderation (RSFSR) hat am 23. Juni 1975 ein neues Religionsgesetz verabschiedet. Da es nur im Gesetzblatt der UdSSR veröffentlicht worden ist, wurde es im Westen kaum registriert. Die Verordnung gibt sich als Änderung und Ergänzung des Religionsgesetzes von 1929, der Sache nach wird hier zum ersten Mal seit Beginn des Stalinismus eine umfassende Kodifizierung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Sowjetunion vorgenommen. In einer Reihe von Punkten (religiöse Erziehung der Kinder durch die Eltern, praktisches Verbot von Amtshandlungen in Privaträumen) ist das neue Religionsgesetz noch restriktiver als die Bestimmungen aus der Stalinzeit. Allerdings gelten diese Einschränkungen in der Praxis schon seit dem Beginn der sechziger Jahre. Damals wurde der Lebensraum der Kirchen durch mehrere bisher geheime Instruktionen planmäßig beschnitten. Das jetzt publizierte Gesetz scheint auf weiten Strecken identisch mit den geheimen Instruktionen aus der Zeit Chruščevs zu sein, die seit einigen Jahren teilweise im Samizdat bekanntgeworden waren. Die Publikation auch repressiver Gesetze ist begrüßenswert, denn sie fördert das Rechtsbewußtsein. Daß es die Sowjetführung nach wie vor für geboten hält, die Religionsgemeinschaften auf den allerengsten Lebensspielraum zu begrenzen, beweist die Lebenskraft religiöser Überzeugungen in der Sowjetunion. Repressalien sind Reaktionen auf ein deutlich wachsendes religiöses Interesse innerhalb der sowjetischen Gesellschaft.

Der Fall der künstlich am Leben gehaltenen Amerikanerin Karen Ann Quinlan hat besonders unter den Katholiken der USA zu heftigen Diskussionen geführt. Während sich bei uns hauptsächlich die Boulevardpresse in oft stark verzerrter Perspektive des Falles annahm, lief die Auseinandersetzung in den USA größtenteils auf einem höheren Niveau. Das 21jährige Mädchen, das im April durch ein Zusammenwirken von Alkohol und Aufputschmitteln einen irreparablen Gehirnschaden erlitten hat, seither bewußtlos ist und als „rein vegetativer Organismus" nur noch durch künstliche Beatmung und Ernährung

am Leben erhalten wird, kann weder juristisch noch medizinisch für tot erklärt werden, da das Gehirn noch minimale Impulse aussendet. Die Adoptiveltern hatten wegen der Aussichtslosigkeit des Zustandes von den Ärzten die Ausschaltung der Herz-Lungen-Maschine gefordert. Da diese jedoch juristische Komplikationen fürchteten und ablehnten, wandten die Eltern sich an das Bezirksgericht der Stadt Morristown. Sie wollten erreichen, daß der 50jährige M. Quinlan als Pfleger seiner Tochter eingestellt werde, um dann in eigener Verantwortung den Stekker aus dem Beatmungsgerät ziehen zu können. Entsprechend dem geltenden Recht der USA, wonach es als noch akzeptabel gilt, „in einem hoffnungslosen Fall keine besonderen lebensverlängernden Maßnahmen einzuleiten", juristisch jedoch unzulässig ist, „solche Maßnahmen zu beenden, nachdem sie schon angewendet wurden" (Die Welt, 12. 11. 75), entschied das Gericht nach einem fünftägigen Hearing überraschend ausweichend: „Es ist eine rein medizinische Entscheidung, ob Karen an den Beatmungs-Apparat angeschlossen bleibt. Sie ist medizinisch und gesetzlich am Leben. Es gibt kein verfassungsmäßiges Recht auf den Tod." Das Gericht gestatte nicht, daß dem Mädchen das Leben genommen wird. Humanitäre Motive könnten das Beenden menschlichen Lebens nicht rechtfertigen. Dennoch fügten die Richter hinzu, die Entscheidung über die Behandlung müsse den Ärzten überlassen bleiben. Schon mehrere Wochen vor dem Urteil wurde die Problematik des Falles in katholischen Kreisen diskutiert. Der Ortspfarrer der Familie Quinlan sowie der Krankenhausseelsorger unterstützten den Standpunkt der Eltern. Die zuständige Diözese von Paterson in New Jersey ließ durch einen offiziellen Sprecher „Zustimmung, Sympathie und Verständnis" (NCNS, 22. 10. 75) zum Ausdruck bringen, und der Bischof der Diözese, *Lawrence B. Casey*, nannte die Forderung der Eltern eine „moralisch korrekte Entscheidung, die der Lehre der katholischen Kirche entspricht". Ebenso wie Erzbischof *Philip Hannan* von New Orleans (NCNS, 5. 11. 75) verwies er auf die entsprechenden Äußerungen von Papst Pius XII. am 24. 11. 1957 vor einer Gruppe von Anästhesisten (vgl. HK, Februar 1958, 228 ff.). Verwirrung entstand erst durch einen Kommentar in Radio Vatikan am 20. Oktober und eine Analyse im „Osservatore Romano" am 24. Oktober, die beide — teilweise unter Verwendung falscher Zitate des Ortspfarrers — Kritik an dem Verhalten der Quinlans äußerten. Der Vatikansprecher sah sich daraufhin veranlaßt, die beiden Kommentare als private Meinungsäußerung hinzustellen und auf die Zuständigkeit der Diözese Paterson zu verweisen. Die Veröffentlichungen in Rom hatten bereits zu Distanzierungen und Gegenerklärungen italienischer Theologen geführt. In den USA verweist man nun besonders auf die Gefahr, daß eine unnachgiebige Haltung in diesem Fall leicht zu einer gefährlichen Verschärfung der Forderungen nach Euthanasie führen könne (NCNS, 14. 10. 75).

Aus Äquatorial-Guinea werden neue Massenexekutionen und Christenverfolgungen gemeldet. Neue Flüchtlingsströme erreichen Kamerun. Darunter befanden sich in den letzten Wochen Hunderte von Nigerianern, die in ihre Heimat zurückkehren wollten. Sie hatten unter Regierungskontrakt auf den Plantagen der Insel Macias Nguema gearbeitet, nannten die Arbeits- und Lebensbedingungen jedoch unerträglich. Fast ein Viertel aller Einwohner soll inzwischen das Land verlassen haben, das 1968 unabhängig von Spanien wurde und von dem das Präsidentenamt auf Lebenszeit beanspruchenden Diktator *Francisco Macias Nguema* geleitet wird. Schätzungen besagten, daß Äquatorial-Guinea vor einem Jahr noch etwa 400 000 Einwohner hatte, von denen rund 300 000 katholisch waren. In den letzten 12 Monaten sollen 60—100 000 das Land verlassen haben (NCNS, 6. 10. 75). Nach den jüngsten Flüchtlingsberichten wurden allein in den beiden letzten Monaten 300 Menschen wegen angeblicher subversiver Tätigkeit exekutiert. Darunter sollen Regierungsmitglieder, Beamte, Offiziere, Kaufleute, Farmer und Arbeiter ebenso gewesen sein wie 21 Stammeshäuptlinge, die auf Anordnung von Macias umgebracht wurden. Frühere Berichte, die von dem unter den in Spanien im Exil lebenden Bürgern Äquatorial-Guineas zirkulierenden Bulletin „Nkul Akong" verbreitet wurden, hatten allein für 1974 Ermordungen von 118 führenden Köpfen des Landes und ihren Verwandten gesprochen. Das in Essen erscheinende Missionsmagazin „kontinente" hatte bereits im Oktober vorigen Jahres bis dahin unbekannte Details über Terror und Kirchenverfolgung veröffentlicht. Darin war vom wirtschaftlichen Niedergang, Verschwinden jeder Rechtsordnung und Massenexekutionen der Gegner des Präsidenten die Rede. Die Wirtschaft sei so ruiniert, daß selbst die traditionellen Exportgüter Kaffee und Kakao eingeführt werden müßten. Die Bevölkerung lebe unter dem völlig korrupten Regime in einem Zustand der „Sklaverei vergangener Jahrhunderte". Im Jahre 1971 setzte bereits die Unterdrückung und Verfolgung der Intellektuellen ein. Alle, die nicht fliehen konnten, wurden getötet. Im April 1972 wurden alle Ärzte, promovierten Juristen und freiberuflichen Akademiker exekutiert (DIA, 4. 2. 75). Bis Juli 1973 hatten die christlichen Kirchen nicht direkt unter Verfolgung zu leiden. Doch seitdem zählen sie zu den am stärksten Betroffenen. Präsident Macias gibt vor, prophetische Visionen zu haben, und hat die Devise ausgegeben: „Außer Macias kein Gott". In dem einzigen afrikanischen Land ohne Wahlen, Verfassung und Zivilgesetzbuch haben die Priester absolutes Predigtverbot, steht der Apostolische Administrator von Bata mit seinem Sekretär unter Hausarrest, leben die beiden Bischöfe des Landes gezwungenermaßen im Exil, ist der Religionsunterricht abgeschafft und ließ der Präsident die Kathedrale schließen. Den presbyterianischen und katholischen Geistlichen wirft man insgesamt „subversive Agententätigkeit für Neo-Kolonialismus und Imperialismus" vor. Eine katholische Kirche wurde inzwischen zum Waffenarsenal umfunktioniert, alle weiteren Kirchen werden gemäß einer Forderung der einzigen Partei in Kaffee- und Kakao-Lagerhäuser verwandelt. Neuerdings ist für jeden Gottesdienst das Absingen der Nationalhymne sowie die Verdammung von Kolonialismus, Imperialismus und aller Feinde der „Revolution" vorgeschrieben. Die Meßfeier muß mit dem Ruf „Vorwärts mit Macias, immer mit Macias, niemals ohne Macias" enden. Priester, die sich diesbezüglicher „Versäumnisse" schuldig machen, werden zu hohen Geldstrafen verurteilt. Proteste des Apostolischen Nuntius in Kamerun und Gabun, Erzbischof *Luciano Storero*, der gleichzeitig auch die Funktion eines Apostolischen Delegaten in Äquatorial-Guinea ausübt, gegen die antikirchlichen Maßnahmen der Behörden wurden von Präsident Macias zurückgewiesen. Bei den letzten beiden Reisen des Nuntius nach Malabo lehnte es der Staatschef ab, ihn überhaupt zu empfangen (KNA, 31. 10. 75).

Ein Hirtenbrief des Erzbischofs von Saigon und Informationen über ein Priestertreffen in der Hauptstadt lassen einige neue Rückschlüsse auf die Position der Kirche in Südvietnam zu. Der erst jetzt in vollem Wortlaut vorliegende Hirtenbrief (Documentation Catholique, 2. 11. 75) wurde von Erzbischof

Paul Nguyen Van Binh bereits anläßlich des 30. Jahrestages der Erlangung der Unabhängigkeit Vietnams (2. September 1945) verfaßt. Der Erzbischof bekräftigt darin den Grundsatz, daß Gott dem Menschen in der Geschichte begegnet und daß „so auch wir vietnamesischen Katholiken Gott im Leben unseres Volkes treffen". Für den Glauben der Christen seien irdisches und himmlisches Leben nicht getrennt. Alle Katholiken werden aufgerufen, „den Glauben in diesen denkwürdigen Tagen der Geschichte unseres Volkes zu leben". Dabei gebe es keinen Grund, „nicht voller Freude alle Werte der Revolution anzuerkennen". In der bisherigen Gesellschaft seien „Geld, Begierde ohne Skrupel, Korruption und Ausschweifung die Idole dieses Jahrhunderts" gewesen. Jetzt setze das Volk die Menschenrechte wieder ein, erkenne den Wert und die Bedeutung der Arbeit an, und alle zusammen bildeten eine „gerechte, brüderliche Gesellschaft". Man müsse versuchen, den Willen Gottes in all den konkreten Ereignissen zu verstehen. Nötig sei die tägliche Erneuerung, auch wenn viele, die von Erneuerung hören, meinten, damit werde nur ein Schlag gegen die Religion geführt. Zum *Standort der Kirche* erklärt er: diese sei „keine Geheimorganisation", sondern eine „offene Gemeinschaft", die alle gerechten Werte akzeptiert, zu echter Zusammenarbeit bereit ist und ihre Schwächen eingesteht. Zugleich warnte er vor solchen Katholiken, die „unter dem Einfluß einiger vorgefaßter Ideen" meinten, die Kirche befinde sich derzeit in einem „verzweifelten Zustand". Aus dieser Anschauung erwüchsen Gerüchte und Unruhe, die viele Gläubige verunsicherten. Diese Befürchtungen seien weder für das Land von Nutzen noch stimmten sie mit dem Geist des Glaubens überein. Auf dem Hintergrund der seit Anfang Mai deutlich erkennbaren politischen Pressionen und der unleugbaren Einengung der Bewegungsfreiheit der Kirche (vgl. HK, November 1975, 547 ff.) muß der Hirtenbrief Binhs als zweckoptimistischer Versuch einer Loyalitätsversicherung verstanden werden. Wenn mit keinem Wort die gezielten Spaltungsbemühungen, die Inhaftierung von Priestern und die unabdingbaren, jetzt jedoch stark eingeschränkten Freiheiten der Glaubensverkündigung und des Kultes von dem Erzbischof erwähnt werden, so ist diese Auslassung ein weiteres sicheres Indiz für die Gängelung und den Druck. — Am 3. November hatte Erzbischof Van Binh 150 Priester und Ordensleute, die die Mehrheit der Pfarreien des Bistums präsentierten, zusammengerufen, um sich einen Vortrag des Saigoner Repräsentanten der Arbeiterpartei Lao Dong anzuhören, der über die „Konzeption der Arbeit in der neuen südvietnamesischen Gesellschaft" referierte (vgl. La Croix, 8. 11. 75). Nachher diskutierten die Teilnehmer in vier Arbeitsgruppen die Rolle des Priesters in den Unternehmen, auf dem Lande, in den Genossenschaften und allgemein in der Arbeitswelt. In dieser rein praktischen Frage des Einsatzes auch der Katholiken für den Wiederaufbau gab es kaum Divergenzen.

Personen und Ereignisse

Am 7. November starb in London der Erzbischof von Westminister *John C. Heenan* (70). Heenan war von 1951—1957 Bischof von Leeds, von 1957—1963 Erzbischof von Liverpool. Der seit längerem herzkranke Kardinal galt in Lehrfragen als ein äußerst konservativ denkender Bischof, in praktischen Fragen aber eher als Pragmatiker. Heenan war seinerzeit Vizepräsident der Päpstlichen Kommission für Bevölkerungs- und Familienfragen und stützte dort das Minderheitsgutachten, das seinen Niederschlag in „Humanae vitae" fand. 1936, auf der Höhe des stalinistischen Terrors, machte Heenan eine Incognito-Reise in die Sowjetunion.

Auf ihrer Vollversammlung Mitte Oktober wählte die portugiesische Bischofskonferenz den Patriarchen von Lissabon, Kardinal *Antonio Ribeiro*, zu ihrem Vorsitzenden. Der Patriarch löst in dieser Funktion den Bischof *Manuel de Almeide* von Aveiro ab. In einem Hirtenbrief aus gleichem Anlaß warnte die Bischofskonferenz von neuem vor der Gefahr einer totalitären Gesellschaft. Dies war der dritte Hirtenbrief innerhalb von vier Monaten mit derselben Warnung.

Als Nachfolger des Niederländers *Boerma* wurde der Libanese *Edouard Saoume* für 6 Jahre zum Generaldirektor der FAO, der Organisation der UN für Ernährung und Landwirtschaft, gewählt. Saoume, ein maronitischer Christ, war früher Landwirtschafts- und Ernährungsminister seines Landes.

Der Generalsekretär der Gesamtindischen Vereinigung für Christliche Höhere Erziehung, der Jesuit *T. A Mathias*, wurde von der Regierung in Neu Delhi ausersehen, Mitglied der indischen Delegation zur 30. Generalversammlung der Vereinten Nationen zu sein. In früheren Jahren war diese Auszeichnung bereits einem anderen Jesuiten zuteil geworden.

Optimistisch über das Fortbestehen des Christentums auf dem chinesischen Festland äußerte sich Erzbischof *Stanislaus Lo-kuang* von Taipeh auf Taiwan (Nationalchina). Er habe Beweise, daß besonders auf dem Lande noch regelmäßig Treffen der christlichen Gemeinden stattfinden und nachts an geheimen Orten Gottesdienst gefeiert wird. Gleichzeitig äußerte er seine Überzeugung, daß die Kirche im Untergrund in China auch viele Jahrzehnte überleben könne und werde.

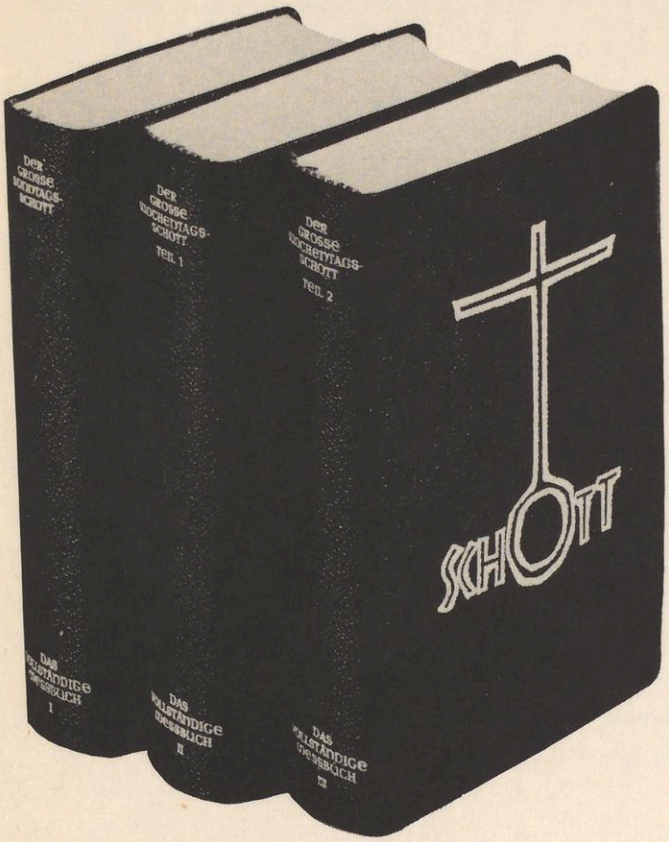
In einem Appell an die indische Ministerpräsidentin *Indira Gandhi* hat der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *Philip Potter*, die Freilassung politischer Häftlinge und die Wiederherstellung des „demokratischen Rechtes des Volkes" auf Meinungsfreiheit gefordert. Insbesondere verlangte Potter in seinem Brief die Freilassung des bekannten Oppositionspolitikers *Jaya Prakash Narayan* und anderer, „deren moralische und politische Integrität bewiesen ist".

In einem Brief an den südkoreanischen Präsidenten *Park Chung Hee* setzten sich über 60 Theologen aus aller Welt für die Freilassung des seit Mai erneut inhaftierten südkoreanischen katholischen Dichters *Kim Chi Ha* ein. Dieser hatte in einer von der japanischen „Justitia et Pax"-Kommission aus dem Gefängnis herausgeschmuggelten „Erklärung des Gewissens" gegen die Unterschiebung protestiert, subversive kommunistische Sabotageakte ausgeführt zu haben, das angebliche Geständnis als unter Foltern erpreßt bezeichnet und auf die katastrophalen Zustände im Gefängnis aufmerksam gemacht. Zu den 60 Theologen, die ihm nun bescheinigen, daß seine „Aktivitäten von brüderlicher Liebe bestimmt sind und auf seinem festen christlichen Glauben basieren" und in keiner Weise mit kommunistischer Ideologie in Zusammenhang gebracht werden könnten, gehören auch die deutschen Professoren *Jürgen Moltmann*, *Johann Baptist Metz* und *Karl Rahner*.

Wie erst jetzt bekannt wurde, haben die Roten Khmer bereits Anfang Mai den aus Frankreich stammenden Benediktiner *Jean Badré* erschossen. Er hielt sich zum Zeitpunkt der Kapitulation als einziger der in Kambodscha tätigen Benediktiner nicht in der Hauptstadt Phnom Penh auf, sondern arbeitete zusammen mit dem Apostolischen Präfekten *Tep-Im Sotha Samath* in Battam-bang. Über das Schicksal der im Land verbliebenen katholischen Priester herrscht weiter Ungewißheit.

Beilagenhinweis: *Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Elite-Verlages, Essen, bei.*

Der neue SCHOTT
mehr als ein Meßbuch



Der neue SCHOTT vereinigt alle Texte des neuen deutschen MESSBUCHES mit den Lesungen aller LEKTIONARE für die Sonn- und Feiertage, für die Wochentage, für die Heiligenfeste und für die Messen zu besonderen Anlässen.

Ein Glaubensbuch

Der neue Schott führt zu den Quellen des Glaubens. Er erschließt durch prägnante Einführungen die Texte der Heiligen Schrift und führt ein in die Eucharistiefeiern der Kirche.

Ein Meditationsbuch

Der neue Schott weist durch sorgfältig ausgewählte Zeugnisse aus der religiösen Literatur aller christlichen Jahrhunderte und der Gegenwart die Wege zur Meditation und zum persönlichen Beten, die der heutige Mensch sucht.

Ein Lebensbuch

Aus Glauben und Meditation erwächst Erfahrung und Einsicht in den Sinn des Lebens — der neue Schott bietet eine Fülle von Anregungen dazu. So ist er ein wertvolles Geschenk für den Geburtstag, zu Weihnachten, zur Erstkommunion, zur Firmung, zur Trauung.

„Ich wünsche, daß Sie recht bald dieses unentbehrliche Gebetbuch erwerben und daß der SCHOTT Ihr ständiger Begleiter sei." (Aus einem Pfarrbrief)

Der Große Sonntags-Schott

1856 Seiten, Zweifarbendruck auf Bibeldünndruckpapier mit 4 Zeichenbändern. Verschiedene Einbände ab 39.50 DM

Der Große Wochentags-Schott

Teil 1: Advent bis einschließlich 13. Woche im Jahreskreis — Die Heiligenfeste vom 30. November bis 7. Juli — Messen für besondere Anlässe
2240 Seiten, Zweifarbendruck auf Bibeldünndruckpapier mit 4 Zeichenbändern. Verschiedene Einbände ab 39.50 DM

Teil 2: 14. bis 34. Woche im Jahreskreis — Die Heiligenfeste vom 8. Juli bis 26. November — Messen für besondere Anlässe
ca. 2000 Seiten, Zweifarbendruck auf Bibeldünndruckpapier mit 4 Zeichenbändern. Verschiedene Einbände ab 39.50 DM

Volks-Schott B

Sonn- und Feiertage im Lesejahr B. 976 Seiten auf Bibeldünndruckpapier. „Die Feier der Gemeindemesse" im Zweifarbendruck mit zwei Zeichenbändern. In verschiedenen Einbänden ab 12.80 DM

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien

Die Würzburger Synode — richtungweisendes Experiment gemeinsamer Verantwortung



Nach siebenjähriger intensiver Arbeit wurde Ende November die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" abgeschlossen. Damit liegen die Beschlußdokumente vollständig vor, in denen entscheidende Weichen für die Zukunft der Kirche in unserem Land gestellt sind. Kern ihrer Aussagen ist der Versuch, heute Christ und heute Kirche zu sein.

Diesen Kern der Synode für den interessierten und engagierten Christen lebendig darzustellen, zu erläutern und zu deuten ist das Ziel dieses Buches von Manfred Plate, Chefredakteur des „Christ in der Gegenwart".

Wer dieses Buch gelesen hat, weiß über die Synode Bescheid. Er kann das Wichtige vom Unwichtigen, das Zentrale vom Peripheren unterscheiden. Er weiß, was man über die Synode als Experiment, als Ereignis und als Programm für die Zukunft der Kirche und des Glaubens in unserem Land wissen muß.

272 Seiten, 63 Abbildungen, gebunden, 29.80 DM
Bestell-Nr. 17368

Erscheinungstermin:
10. Dezember 1975.
Sichern Sie sich Ihr Exemplar schon heute durch Vorbestellung bei Ihrem Buchhändler!

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien

17. MAI 1978
04. JUNI 1978
04. JUNI 1978
28. JUNI 1978
23. JUNI 1977
23. JUNI 1977
2. NOV. 1977
17. 5. 78
27. MRZ. 1979
23. JULI 1979
18. APR. 1980
25. APR. 1980
14. NOV. 1980
- 8. OKT. 1981
2. 02. 82