

## Menschenrechte in der Kirche?

### Zu einem neuen Buch von Johannes Neumann

Zu den zentralen Themen der „politischen“ Verkündigung des gegenwärtigen Pontifikats gehören die Menschenrechte. Paul VI. hat sich selbst bei verschiedenen herausgehobenen Gelegenheiten prononciert dazu geäußert. Dabei ist in erster Linie an seine Rede vor den Vereinten Nationen in New York zu erinnern (vgl. HK, November 1965, 648ff.). 1974 schloß die römische Bischofssynode mit einer „Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung“, einem Appell des Papstes, den er zusammen mit den in Rom versammelten Bischöfen an die Welt richtete (vgl. HK, Dezember 1974, 624f.). Ein Jahr zuvor hatte die päpstliche Kommission *Justitia et Pax* zusammen mit dem Weltkirchenrat in einer gemeinsamen Erklärung zum 25. Jahrestag der Annahme der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen die Christen und die Kirchen aufgefordert, sie sollten sich „ihrer persönlichen wie gemeinsamen Verantwortung für die Förderung und Verteidigung der Menschenrechte stärker bewußt werden“ (vgl. HK, Februar 1974, 65f.). Im Juli letzten Jahres veröffentlichte *Justitia et Pax* ein umfangreiches Dokument über „die Kirche und die Menschenrechte“ (vgl. HK, Oktober 1975, 488ff.), und bei seinem letzten Jahresrückblick vor dem Kardinalskollegium bezeichnete Paul VI. die Verwirklichung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit (auch für Nichtkatholiken und Nichtchristen), als das vorrangige Ziel aller Kontakte des Heiligen Stuhls mit Staaten und Regierungen (vgl. HK, Februar 1976, 106).

Diesem gewiß eindrucksvollen Befund stehen immer wieder erhobene Vorwürfe gegenüber, die Kirche habe nicht nur in der Vergangenheit (anders als heute) die Realisierung der Menschenrechte im politisch-gesellschaftlichen Raum durch Theorie und Praxis behindert, sondern sie verwehre im Raum der Kirche auch heute noch ihren Mitgliedern die Rechte, die sie „nach draußen“ propagiert. In erster Linie bezogen sich solche Vorwürfe auf die problematische Durchführung von Lehrverfahren gegen Theologen. Im Zuge eines dieser Fälle – des Moraltheologen *Stephan H. Pfürtner* – machte ein Dictum des Präfekten der Glaubenskongregation die Runde, das zwar nicht authentisch überliefert ist, das aber die Einstellung zu den Menschenrechten gut charakterisiert, die man der Kirche unterstellt, soweit es um innerkirchliche Belange geht. Kardinal Šeper habe – von Pfürtner wegen des als ungerecht empfundenen Verfahrens an die Menschenrechte und ihre Begründung in der Hl. Schrift erinnert – geant-

wortet, in der Bibel stehe recht wenig über die Menschenrechte, dafür aber um so mehr über die Autorität der Bischöfe. Wenn es nicht wahr ist, ist es gut erfunden. Jedenfalls erklärt selbst das *Justitia-et-Pax*-Dokument von 1975, die Kirche habe die Rechte der menschlichen Person nicht immer mit hinreichender Energie gefördert, und es sei die Bedingung für die Glaubwürdigkeit ihres Engagements heute, sich einer strengen Selbstprüfung zu unterziehen, „ob und inwieweit die Grundrechte in der eigenen Organisation Respekt und Anwendung finden“.

In diesen Kontext ist die neue Veröffentlichung des Tübinger Kirchenrechtlers Prof. *Johannes Neumann* einzuordnen. Er geht in seinem Buch mit dem Titel „*Menschenrechte – auch in der Kirche?*“ (Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1976, 200 S. 12.80 DM) der Frage nach, ob die „aus ganz bestimmten politischen Bedrängnissen geborenen Grundforderungen der Menschenrechte überhaupt sinnvoll an den binnenkirchlichen Bereich adaptiert und von den Kirchen als geistig-geistliche Gemeinschaften rezipiert werden können“ (16).

### Keine Kirche ohne Recht

Schon die Fragestellung schreckt vielleicht gerade manche ab, die die „*ecclesia semper reformanda*“ im Auge haben und deshalb eigentlich offen sein müßten für das Anliegen Neumanns. Denn immer noch ist da und dort das Leitbild der Reform eine „Liebeskirche“, der jede Art von Verrechtlichung zuwiderläuft. Demgegenüber geht Neumann davon aus, daß die Kirche als Gemeinschaft von Menschen in der Geschichte „gar nicht denkbar“ ist ohne Recht (196). „Der Kirche sind rechtliche Strukturen und rechtliches Denken wesentlich, weil das Recht zum Menschen gehört“ (7). In Anlehnung an Thomas von Aquin bestimmt Neumann auch für die Kirche die Funktion des Rechtes dahingehend, „einmal, die Rechte des einzelnen zu sichern, und zum anderen, die Rechte der vielen einzelnen miteinander in Einklang zu bringen und dadurch dem Gemeinwohl dienstbar zu machen“ (198).

Gegen die Utopie der reinen Liebeskirche betont Neumann, daß sich Unrecht oft unter dem Mantel der Liebe ausbreitet und daß es in der Geschichte der Kirche Beispiele dafür gibt, wie gerade das Wort vom Vorrang der Liebe dazu herhalten mußte, „Macht und Herrschsucht zu übertünchen“ (7). Das „Gesetz der Liebe“ bedarf zu



seiner Realisierung rechtlicher Strukturen, wie auch im individuellen Bereich Zeichen der Liebe ist, daß man dem anderen sein „Recht“ läßt. Die innere Verbindung von Gerechtigkeit und Liebe, die „rechtes Recht“ ausmacht, hat die Verwirklichung der Freiheit des Menschen zum Ziel (9). In der Kirche – als Gemeinschaft der „von Christus zur Freiheit Befreiten“ (vgl. Gal 5, 1) – kann es deshalb nicht darum gehen, daß die Liebe an die Stelle des Rechtes tritt, sondern daß die Gerechtigkeit in Liebe vollendet wird – was die Verheißung des Gottesreiches ist. Das macht es erforderlich, daß „*rechtes Kirchenrecht vorbildliches Recht*“ sein muß (Karl Barth). Dazu gehört, daß es jeweils der Zeitsituation gerecht wird, insofern auch das Recht stets geprägt ist „von den gesellschaftlichen, politischen und philosophisch-erkenntnistheoretischen Faktoren einer jeden Epoche“ (198). Weil das so ist, weil das Recht – auch in der Kirche – keine naturwüchsige oder einfach gottgegebene Größe ist, gibt es Fortschritt und Rückschritt in der Entwicklung von Rechtsordnungen. Neumann weist diesbezüglich auf einen bedenkenswert widersprüchlichen Sachverhalt hin: gibt es einerseits Anzeichen dafür, „daß bei der Ausbildung der abendländischen Rechtsordnungen der Einfluß der Kirche mäßigend und humanisierend, den Menschen schützend und seine Freiheit sichernd gewirkt hat“, so hat andererseits die strenge Kompromißlosigkeit in Fragen des Glaubens bis heute eine sachgerechte juristische Würdigung der *Freiheit in der Kirche* verhindert (89). In diesem Sinn ist die Hypothek der Inquisition noch nicht aufgearbeitet.

Aus diesem Zusammenhang läßt sich auch erklären, weshalb das päpstliche Lehramt lange genug den Menschenrechten (als Rechten der Freiheit gegen Ansprüche der Autorität) ablehnend gegenüberstand – und das, obwohl die christlich-jüdische Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen neben antiken Idealen und dem Naturrechtsdenken der Aufklärung eine der Quellen, wenn nicht die entscheidende Basis für den Gedanken der Menschenrechte war. Nachdem die prinzipiellen Bedenken der Kirche der Vergangenheit angehören und die profanjuristische Interpretation die Grundrechte nicht mehr nur staatsmachtfeindlich, autoritätskritisch und im Sinne einer kirchlicherseits immer beargwöhnten individualistischen „Willkür“ versteht, sondern als „allseitige Freiheitsgarantien, die die Rechtsbeziehungen der Bürger untereinander ebenso sichern wie beschränken“ (20), kann man an der innerkirchlichen Realisierung der Grundrechte nicht länger vorbeigehen.

### Kirchliche Grundrechte?

Wenn auch die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen als entscheidende Kodifizierung der Grundrechte nicht international geltendes Recht ist, sondern „nur“ humaner Wertmaßstab, und ihre Verletzung nicht einklagbar ist, so ist sie doch als ethisches Postulat unteilbar und „alle menschlichen Verhältnisse, ob sie nun staat-

licher, vorstaatlicher oder überstaatlicher Natur sein mögen, müssen es sich gefallen lassen, an diesem Grundrechtskatalog gemessen zu werden“ (26). Das heißt aber nicht, daß alle Grundrechte unterschiedslos in die Kirchen übernommen werden müßten – oder auch nur könnten. Für das Recht auf wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Fortschritt etwa ist nicht *unmittelbar* die Kirche zuständig, wie überhaupt der praktische Vollzug der Menschenrechte in der Welt – so Neumann gegen seinen evangelischen Tübinger Kollegen *Moltmann* – die Kompetenz der Kirchen als Institutionen überschreitet. „Verwirklichung der Menschenrechte heißt gerade für die Kirche zuerst einmal, sie in ihrem eigenen Lebens- und Rechtsbereich durchzusetzen und zu sichern“ (70). Das bedeutet nicht, daß – oberflächlich betrachtet – recht „weltlich“ erscheinende Rechte, wie das des freien Postverkehrs, in der Kirche nicht höchst akut werden können, z. B. bei Ordensleuten oder Zöglingen (25).

Umgekehrt ergibt sich aber die Frage, ob es nicht spezifisch für die Kirche geltende „*evangelische*“ Grundrechte – wie sie Neumann nennt – geben muß. Solche Rechte zu formulieren versuchte auch der umstrittene Entwurf für ein Grundgesetz der Kirche aus dem Jahr 1971 (vgl. HK, Mai 1971, 239ff.). An ihm kritisiert Neumann nicht nur, daß alle Rechte der Gläubigen unter den Vorbehalt näherer Regelung durch die kirchliche Autorität gestellt waren, er beanstandet vor allem das theologisch unreflektierte Bestreben, „Gebote und Weisungen des Herrn in Gesetze der Kirche umzugießen“ (34) und dies dann noch dazu formal durch die Formulierung von Grundrechten zu tun, was u. a. zu der Peinlichkeit führte, daß der Missionsauftrag als das Recht kodifiziert werden sollte, „darauf hinzuwirken, daß der göttliche Heilsratschluß mehr und mehr alle Menschen ... erreiche“ (38).

Neumann schlägt sechs für die Kirche typische Grundrechte (70–84) vor, denen jeweils bestimmte Pflichten korrespondieren: 1. *Recht auf Solidarität und Mitverantwortung* (das im Wesen der Kirche als einer als ganze vom Geist belebten Gemeinschaft begründet ist und rechtliche Konsequenzen dieser fundamentalen geistlichen Gleichheit aller Kirchenglieder im Sinne verantwortlicher Mitwirkung und gestaltender Mitbestimmung verlangt); 2. *Recht auf Einheit* (weil die Einmütigkeit des Zeugnisses Voraussetzung für seine Glaubwürdigkeit ist, haben alle Gläubigen ein Recht darauf, daß Kirchenleitungen, Theologen und jeder einzelne alles zur Förderung der Einheit Mögliche und Notwendige tun, woraus sich beispielsweise die Rechtspflicht des Papsttums ergäbe, mit ihm selbst zusammenhängende Hemmnisse abzubauen, ohne die eigene Sendung dabei zu verleugnen); 3. *Recht auf Gottesdienst* (das die Pflicht der kirchlichen Leitung einschließt, allen glaubenden Gemeinden die Eucharistiefeyer zu ermöglichen und deshalb gegebenenfalls positive kirchliche Gesetze zu revidieren, die dem entgegenstehen, wie die Bindung der Ordination an das männliche Geschlecht und an den zölibatären Lebenswandel); 4. *Recht auf religiöse Unterweisung* (daraus ergibt sich die Verantwortung der El-



tern für das Glaubenszeugnis den Kindern gegenüber und die Verpflichtung der Kirche, sie darin subsidiär zu unterstützen); 5. *Recht auf geistliche Ausbildung und Freiheit der theologischen Forschung* (das die Voraussetzung dafür ist, daß der Welt „ein verstehbares Wort des Trostes, der Hoffnung und des Heiles“ gesagt werden kann); 6. *Recht auf freie Standeswahl* (das garantieren würde, daß jemand die Entscheidung bezüglich seines kirchlichen Standes ohne nachfolgende Diskriminierung revidieren kann, so daß „Laisierte“ nicht mehr zu Laien zweiten Grades degradiert werden könnten).

Modifiziert müßten nach Neumann außerdem die allgemeinen Menschenrechte der Gewissensfreiheit und der gleichen Würde jedes Menschen in die kirchliche Rechtsordnung übernommen werden. Der von der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums ausdrücklich übernommene *Gleichheitsgrundsatz* verlange vom kirchlichen Gesetzgeber, „unter Wahrung und Beachtung funktionaler Verschiedenheiten des Dienstes dafür zu sorgen, daß auch in der Kirche ‚Gleiches gleich‘ behandelt wird“ (61). Neumann stellt nachdrücklich die Frage, ob – ausgehend von der traditionellen Vorstellung von der Kirche als einer *societas inaequalis* mit einem *wesentlichen*, nicht nur *funktionalen* Unterschied zwischen Klerus und Volk – die Rechte und Pflichten von Klerus und Volk tatsächlich so verschieden sein müssen, wie man es bis heute noch für wesentlich hält.

Es versteht sich von selbst, daß das Recht auf *Gewissensfreiheit* im Sinn von *Bekenntnisfreiheit* nur unter großen Einschränkungen innerkirchlich anwendbar ist, weil ja die Zugehörigkeit zur Kirche auf einer freien Gewissensentscheidung zu einer ganz bestimmten Sache beruht. So muß es zwar rechtlich die Möglichkeit geben, sich gegen die Kirche zu entscheiden und sich von ihr abzuwenden (der alte Grundsatz „einmal katholisch, immer katholisch“ mit dem daraus folgenden Zwang zum „Bleiben“ wird also hinfällig), „eine pauschale Berufung auf die individuelle Meinungsfreiheit in Grundfragen des Glaubens im Innenraum der Kirche“ ist aber ausgeschlossen (44). Um so wichtiger wird ein innerkirchliches Recht der Meinungs- und Informationsfreiheit, das innerhalb des gemeinsamen Glaubens eine „Toleranzbreite“ von Glaubensverständnissen und – erst recht – von politischen Optionen offenläßt und ermöglicht. Welche Probleme damit gegeben sind und wie es diesbezüglich zur Zeit in der kirchlichen Rechtsordnung aussieht, zeigt Neumann ausführlich in der Auseinandersetzung mit den geltenden Bestimmungen über Lehrverfahren, nämlich der Verfahrensordnung der Glaubenskongregation und dem Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz.

## Die Freiheit der Theologie als Testfall

Wie auch sonst in seinem Buch geht Neumann hier ebenfalls nicht einfach „rechtspositivistisch“ vor, sondern beginnt seine umfangreiche Analyse mit rechtstheoretischen

und theologischen Erwägungen. Zunächst und vor allem gilt seine Kritik dabei einem nach wie vor in der Kirche – zumindest bei der höchsten Autorität – nicht überwundenen Glaubensverständnis, für das *richtige Sätze* zentral sind. Die „regula fidei“ und die Sätze, in denen sie konkretisiert ist, gelten diesem Verständnis nicht mehr – wie der frühen Kirche – als „Merkformen“ und „Grenzpfähle“, die die Substanz des Glaubens schützen, aber nicht das Ganze der Wahrheit sind („denn das Wesentliche unseres christlichen Glaubens ist die An- und Zusage des in Jesus gekommenen Heils“ [132]); vielmehr werden diese Sätze als fixierte, unveränderliche „Glaubensgesetze“ verstanden, was zu der Fehleinstellung geführt hat, „daß das Glaubensbekenntnis gegen Irrgläubige angewandt werden kann wie ein Strafgesetzbuch gegen Straftäter“ (123). „Die Totalität der guten Botschaft Jesu wird zur aktenmäßig erfassbaren und verwaltbaren Angelegenheit“ (138).

Dieses starre Verständnis des christlichen Glaubens – und der Wahrheit generell – verhindert naturgemäß eine angemessene Würdigung der selbständigen Aufgabe der Theologie, die lediglich als „Interpret“ und „Vorarbeiter“ des kirchlichen Lehramts begriffen wird. Nach der Rede Pauls VI. vor dem römischen Theologenkongreß von 1966 haben es deshalb die Theologen „als ihre höchste Ehre zu betrachten, gehorsame und exakte Interpreten des Lehramtes zu sein“ (vgl. HK, November 1966, 513 ff.). Nach Neumann wird lehramtlicherseits die Theologie bis heute „mehr als Methode der Vermittlung und Adaptation der Glaubenswahrheit denn als eine der Wahrheit verpflichtete Glaubens-Wissenschaft verstanden, deren Aufgabe es ist, durch neue Erkenntnis der alten Texte den Glauben zu aktualisieren“ (99). Mit anderen Worten: es fehlt eine theologiegerechte, dem spezifischen Auftrag der Theologie gemäße und den für sie unerläßlichen Freiheitsspielraum würdigende Einstellung des kirchlichen Lehramtes.

Dies findet Neumann deutlich dokumentiert in der neuen *Verfahrensordnung der Glaubenskongregation*, die er einer eingehenden Kritik unterzieht (vgl. die Interviews mit Erzbischof Jérôme Hamer bzw. Prof. Neumann, HK, Mai 1974, 238 ff., Juni 1974, 287 ff.). Er sieht darin „das Modell einer bürokratischen Verwaltung der Wahrheit, das dem petrinischen Lehramt, das auf Jesu Verheißung gründet, nicht angemessen ist“ (138). Er kritisiert in erster Linie das sogenannte „außerordentliche“ Verfahren (das zum normalen zu werden droht, da das „ordentliche“ Verfahren nur in Zweifelsfällen anzuwenden ist). Dieses summarische, geheime und undurchschaubare Kurzverfahren sei *rechtsfehlerhaft*, weil es nicht einmal die vom Gesetz über die römische Kurie, der Apostolischen Konstitution „*Regimini Ecclesiae*“, vorgeschriebene Möglichkeit des „rechtlichen Gehörs“ für den Betroffenen und seinen Bischof vorsieht und damit gegen „höheres“ Recht verstößt (139 f.). Am ordentlichen Verfahren beanstandet Neumann insbesondere die unangemessene Geheimhaltung, die Vertagung der Information des Betroffenen und des zuständigen Bischofs bis zum Abschluß der Voruntersuchung (wenn das Urteil also de facto bereits gefällt ist),



die Verweigerung des Rechts auf Akteneinsicht, das Fehlen einer klaren Regelung der Zuständigkeit des Ortsbischofs bzw. der territorialen Bischofskonferenz und die mangelnde Revisionsmöglichkeit.

Wesentlich besser schneidet das *Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz* ab, dem bestätigt wird, ein an den Prinzipien von Recht und Billigkeit orientierter Versuch zu sein (154). Immerhin wird dort verlangt, der Bischof möge im Gespräch mit dem Betroffenen die Frage vor Eröffnung eines Verfahrens so zu klären versuchen, daß ein Verfahren sich erübrigt, und das Verfahren selbst ist eher im Sinn der „Rechtsstaatlichkeit“ geregelt als das römische: es gibt klare Fristen, die Schriftlichkeit ist geboten, Begründungszwang gewährleistet, durch Einbeziehung dreier personell verschiedener Organe ist für die Durchsichtigkeit des Verfahrens gesorgt, das Recht freier Wahl des Anwalts ist gegeben. Problematisch bleibt die auch hier vorgesehene Geheimhaltung und – grundsätzlich – die Einschränkung der rechtlichen Qualität, weil weder das Verhältnis zu den römischen Regelungen geklärt ist noch die Verpflichtung des Ortsbischofs auf das vorgesehene Verfahren gesichert wurde.

### Thesen zu einer Verfahrensregelung

Neumann schlägt seinerseits in sieben Thesen *Verfahrensregeln* vor, die der Aufgabe des Lehramts entsprechen wollen, sich „argumentativ und theologisch, nicht nur verwaltungsmäßig und politisch, mit theologischen Lehrmeinungen auseinanderzusetzen“ (183): 1. Die beanstandende Behörde und das entscheidende Gremium müssen strikt getrennt sein, und dem „Beklagten“ muß rechtliches Gehör gesichert werden; 2. da jede fragwürdige These nur in ihrem Kontext gewürdigt werden kann, muß dem Autor

zu seiner Verteidigung Einsicht in alle Unterlagen gewährt werden (in denen er möglicherweise mißverständlich dargestellt ist); 3. das wissenschaftlich-theologische Kolloquium – in Offenheit und Bereitschaft, aufeinander zu hören – muß wesentlicher Bestandteil des Verfahrens sein; 4. bei „Gefahr im Verzug“ kann die öffentliche Erörterung eines eng umrissenen Themas für eine bestimmte Zeit untersagt werden, ohne daß gleich eine definitive Entscheidung getroffen wird; 5. bei *begründeter, eindeutiger und gänzlicher Unvereinbarkeit* der Aussagen eines Autors mit der Lehre der Kirche kann die weitere Verbreitung untersagt oder in extremen Fällen dem Autor der Verzicht auf sein Lehramt nahegelegt bzw. der Status eines kirchlichen Mitarbeiters abgesprochen werden; 6. durchführende Instanz soll in der Regel die territoriale Bischofskonferenz sein, bei Rekursmöglichkeit an den Hl. Stuhl; 7. die Verfahren sollten verwaltungsgerichtlicher Überprüfung zugänglich sein (187–192).

Bekanntlich hat es die Würzburger Synode nicht geschafft, die Möglichkeit des verwaltungsgerichtlichen Weges auch in Glaubens- und Lehrfragen zu eröffnen (vgl. HK, Januar 1976, 31). Auch in diesem Punkt sind also die Anregungen von Neumann der Zukunft *aufgegeben*, wobei zu hoffen bliebe, daß sie nicht in alle Zukunft *aufgeschoben* werden. Es wäre deshalb zu wünschen, daß nicht nur möglichst viele Laien und Theologen Neumanns Entwurf intensiv zur Kenntnis nehmen, sondern auch die zuständigen Amtspersonen auf allen Ebenen der Kirche. Denn soviel ist klar: „Bei der Frage nach der Verwirklichung der Menschenrechte geht es... nicht um innerkirchliche Nabelschau und introvertierte Pseudoprobleme theologisierender Intellektueller, sondern um die Glaubwürdigkeit der Kirche nach innen wie nach außen“ (87).

Hans Georg Koch

## Kurzinformationen

Das während der Weltkirchenkonferenz in Nairobi neu gewählte Exekutivkomitee des Ökumenischen Rates trat Ende März in Genf zu seiner ersten Sitzung zusammen. Es wurde eine umfangreiche Tagesordnung behandelt, die aber keine spektakulären Entscheidungen erwarten ließ (vgl. EPS, 29. 3. 76). Eine wichtige Rolle spielte einmal mehr die *Finanzlage* des ÖRK. Der Haushalt 1975 konnte ohne Defizit abgeschlossen werden. Für 1976 sind spürbare Einsparungen vorgesehen. Die Ausgaben für Reisen und Tagungen werden reduziert, die Zuwendungen für das Ökumenische Institut in Bossey, das ÖRK-Büro in New York und die Kommunikationsabteilung in Genf werden gekürzt und zwei Stellen im Genfer Stab gestrichen. Das Defizit des Instituts in Bossey konnte für 1976 durch besondere Beiträge der französischen, schweizerischen und deutschen Kirchen gedeckt werden. Generalsekretär *Philip Potter* wurde beauftragt, „äußer-

ste Anstrengungen“ zur Sicherung neuer finanzieller Unterstützung zu unternehmen, um das Ökumenische Institut als „integralen Bestandteil des ÖRK“ zu erhalten. Keine sehr große Rolle spielten politische Fragen bei der Sitzung. Endgültig beschlossen wurde nur eine *Resolution zu den Ereignissen im Libanon*, in der das Exekutivkomitee „tiefes Mitgefühl und Sympathie“ mit dem unter den Kämpfen leidenden Volk bekundete und alle Seiten zum Verzicht auf Gewalt und zur Bereitschaft zu Verhandlungslösungen aufrief. Zur Frage der *Menschenrechte*, die in Nairobi zu Kontroversen mit den russisch-orthodoxen Vertretern geführt hatte (vgl. HK, Februar 1976, 97f.), erklärte Generalsekretär Potter, er habe an die Mitgliedskirchen in den Signatarstaaten des Abkommens von Helsinki einen Brief gesandt, der folgende Fragen enthalte: wie man sich dort mit der Erklärung von Helsinki befasse; welche Praktiken in den jeweiligen Ländern dem „Geist